

Feminismo, mujeres indígenas y descolonización en América Latina:

**La política parlamentaria de los derechos de las mujeres
frente al “proceso de cambio” boliviano**

**Tesis doctoral de Marta Cabezas Fernández
Universidad Autónoma de Madrid (España)
Departamento de Antropología Social
Directora: Liliana Suárez Navaz**

*Creo que la dedicatoria de una tesis doctoral
es el reconocimiento de una deuda.
Por ello dedico esta tesis a mi hijo Mikele
y a mi compañero Massimo.
Gracias, hijo, por ayudarme tanto a "surrayar"*

AGRADECIMIENTOS

Como todas las tesis doctorales, esta ha sido posible gracias al apoyo y aliento de muchas personas que han colaborado en ella. En primer lugar, quiero agradecer a mi compañero Massimo, a mis padres, Manuel y Antonia, y a mi hermana Laura por su apoyo incondicional en esta larga aventura. A las mujeres y a los hombres que con sus testimonios hicieron posible esta investigación, especialmente a las parlamentarias del Movimiento al Socialismo. A la directora de esta tesis, Liliana Suárez Navaz, por su acompañamiento a través de mis trasiegos nomádicos. A las dos universidades latinoamericanas donde realicé estancias de investigación, la Universidad de la Cordillera de La Paz (Bolivia) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador. Sin su apoyo esta tesis no hubiera sido lo que es. Un agradecimiento especial a Pamela Calla y a Valeria Coronel, quienes fueron mis referentes en esas universidades. A las amigas que, tras mi partida de Bolivia, me ayudaron a atar los cabos sueltos, sobre todo a Irene Lobo. A Alejandra Álvarez, quien fue asistente de esta investigación y a Vania de Lucca, quien tomó a cargo su dimensión audiovisual. A ACSUR- Las Segovias, por prestarnos sus equipos de producción audiovisual y por todo lo aprendido en cinco años de trabajo. Por último, quiero reconocer que el trabajo de campo de esta tesis fue financiado gracias a una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

RESUMEN:

Esta tesis doctoral parte de un interés por la articulación de la acción colectiva de los movimientos feministas y descolonizadores en los Estados latinoamericanos, así como por sus dificultades prácticas. A partir de este interés, explora la crisis en la política de los derechos de las mujeres que tuvo lugar en el Parlamento boliviano durante la primera mayoría del Movimiento al Socialismo (2006-2010), desde una perspectiva interseccional que articula género, clase y etnicidad.

La primera parte de este trabajo, revela la colonialidad de la política de los derechos de las mujeres en Bolivia a lo largo de su desarrollo histórico. Para ello, realiza un análisis crítico y genealógico de este campo, que emergió durante las luchas por la recuperación democrática y se consolidó durante el proceso neoliberal.

La segunda parte de esta tesis contiene un trabajo etnográfico realizado en el Parlamento Boliviano durante el primer gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), en el contexto del "proceso de cambio" que siguió a la caída del neoliberalismo. Analiza las contradicciones del MAS en torno a esta política, la oposición de un bloque de parlamentarias indígenas-campesinas y la paralización de la agenda legislativa de este campo.

La autora reflexiona, a lo largo de este trabajo, sobre las "jugadas coloniales" contenidas en la acción política feminista y sobre las "jugadas patriarcales" de la acción política descolonizadora, generando una mirada recíprocamente crítica.

DESCRIPTORES:

Feminismo, descolonización, mujeres indígenas, Bolivia, derechos de las mujeres, Movimiento al Socialismo

INTRODUCCIÓN

I. PLANTEAMIENTO

Esta tesis doctoral parte de un interés por las prácticas articuladoras de incidencia en el Estado de los movimientos descolonizadores y feministas, y se inscribe en los debates bolivianos contemporáneos sobre la despatriarcalización y descolonización de la sociedad y el Estado. Este interés por las prácticas políticas articuladoras deriva de una comprensión de las jerarquías basadas en el género, clase y raza-etnicidad, entre otras, como “mutuamente constitutivas” (Hill Collins 1998:7-8). Según esta perspectiva teórica, estas jerarquías son interdependientes y, en consecuencia, su visibilización y transformación requiere análisis y prácticas políticas interseccionales. Este punto de vista cuestiona los relatos monocausales de la injusticia y de la desigualdad de las teorías marxistas, feministas y descolonizadoras clásicas, así como la prioridad dada por cada una de ellas a la lucha contra el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. Quiero también aclarar que no son las únicas tres jerarquías existentes, aunque son las tres que abarca este trabajo siguiendo la tradición crítica del feminismo antirracista y poscolonial, aunque en diálogo con el feminismo antiesencialista. Parto, entonces, de un interés por las prácticas articuladoras que reten simultáneamente estas formas de injusticia y desigualdad bajo el principio de su “equivalencia democrática” (Mouffe 1999:102) planteado desde la teoría de la democracia radical. Mouffe nos advierte que para la articulación de diferentes movimientos sociales y políticos deben crearse nuevas identidades políticas, pues “en su estado presente, muchas de esas demandas son antitéticas entre sí y sólo pueden converger si se da un proceso político de articulación hegemónica” (ibid:124).

Tal proyecto articulador e interseccional requiere una previa visibilización de las formas - específicas y contextuales - en que las luchas descolonizadoras entran en contradicción con las feministas y viceversa, así como la misma visibilización de los momentos y maneras en que se articulan. Además, el camino de la articulación entre movimientos sociales y políticos requiere ejercitar una mirada recíprocamente crítica que revele, por un lado, las categorías y prácticas racistas de los movimientos feministas y por otro, las categorías y prácticas patriarcales de los movimientos descolonizadores.

Este proyecto es de especial interés para las mujeres indígenas. Lugones alerta de los peligros de la “lógica categorial” para quienes están en las intersecciones de los sistemas de opresión, pues los distorsiona y los saca del ángulo de visibilidad. Así, en la intersección entre la categoría “indígenas” de las luchas descolonizadoras latinoamericanas - de hegemonía masculina - y la categoría “mujeres” de los movimientos feministas – de hegemonía blanca - las mujeres indígenas, dice Lugones, son una “ausencia”, un “vacío” (2008:82). Esta lógica, además, es un mecanismo de control que divide a las y los oprimidos, plantea la autora.

No quiero dejar de mencionar el riesgo que corremos quienes nos embarcamos en procesos críticos de los movimientos sociales y políticos existentes de que nuestra crítica sea instrumentalizada para su deslegitimación. De modo que me acerco a esta tarea con ciertas precauciones. Mi intención es contribuir a la construcción de prácticas articuladoras de mutuo potenciamiento entre estas dos grandes tradiciones de acción colectiva. Esta tarea tiene como premisa revelar luces y sombras, alejarse de relatos idealizados y autocomplacientes, para adentrarse en el estudio de estos movimientos con una actitud crítica capaz de revelar sus ambigüedades y contradicciones en términos de lucha por mayores cotas de justicia. Este trabajo se sitúa en ese incómodo, pero fructífero, enclave teórico-político.

Entre las tareas previas a la labor de articulación, está revelar la inercia de los “habitus” (Bourdieu 20007 [1980]) coloniales del movimiento feminista y los habitus patriarcales de los movimientos descolonizadores, así como de las “jugadas colonialistas” (Mohanty, 2008a) y patriarcales que generan. Como señala Mouffe, la articulación es algo más que un proceso de inclusión de nuevas demandas y requiere transformaciones identitarias en los movimientos sociales, a lo que añadiría que esas transformaciones se deben dar también en sus prácticas políticas. En el caso que desarrollaré en este trabajo, el asunto de fondo no es tanto la inclusión de las demandas feministas en la acción política del Movimiento al Socialismo (MAS), cuanto revelar los obstáculos y posibilidades para la articulación de las luchas descolonizadoras y despatriarcalizadores dentro de esa fuerza política, surgida de los movimientos sociales de la subalternidad boliviana de rostro indígena. Por otra parte, no menos importante que esta articulación interna, veremos los obstáculos y posibilidades para la articulación externa – las alianzas – con las distintas corrientes del feminismo boliviano.

Esta tesis parte de la constatación de que durante el primer gobierno del Movimiento al Socialismo (2006-2010), en un contexto de crisis estatal y de polarización política, se produjo también una crisis en la política de los derechos de las mujeres tal y como se venía

entendiendo esta política durante el ciclo estatal neoliberal “de matriz colonial” (Alboo 1993b). Ciclo contra el que esta fuerza política había luchado.

Los momentos de crisis son oportunidades de cambio. La crisis sobre la que versa este trabajo resultó reveladora de las “jugadas colonialistas” (Mohanty 2008) inscritas en la política de los derechos de las mujeres y de las jugadas patriarcales contenidas en la acción política de la bancada del MAS en el Parlamento. Aquí radica su interés y su potencial político articulador. Por lo demás, las crisis son dinámicas y azarosas, de modo que sólo pretendo retratar ésta en un momento relevante de su desarrollo histórico.

Esta crisis se dejó sentir en los poderes ejecutivo, legislativo y constituyente, aunque tuvo diferentes características y desenlaces provisionales. En la Asamblea Constituyente (2006-2007), las defensoras históricas de la política de los derechos de las mujeres se aglutinaron en torno a la agrupación Mujeres Presentes en la Historia con el objetivo de realizar incidencia. Si bien en un principio tuvieron dificultades a la hora de articularse las assembleístas de un MAS con mayoría absoluta, esta agrupación logró recomponer su mapa de influencia dentro de la fuerza mayoritaria en el transcurso de la Asamblea. Como resultado, la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, aprobada en referéndum en 2009, contempla de manera transversal buena parte de las propuestas sobre los derechos de las mujeres de esta agrupación de inspiración feminista (aunque esto contrasta con los derechos de las naciones y pueblos originarios indígenas campesinos conforman un capítulo de derechos independiente). En paralelo, en el poder legislativo se vivieron fricciones entre las defensoras históricas de la política de los derechos de las mujeres y una parte de las parlamentarias del MAS que, a diferencia de lo sucedido en la Asamblea Constituyente, tuvo por efecto la paralización de esta política durante el conjunto de la legislatura.

En el poder legislativo, un grupo de parlamentarias indígena-campesinas del MAS lideró la oposición a la política feminista de los derechos de las mujeres contra otro grupo de parlamentarias de la misma bancada que la defendían, compuesto principalmente por mujeres urbanas no indígenas de la denominada “clase media”. Esta aparente paradoja - mujeres oponiéndose a la política de los derechos de las mujeres que era defendida por otras mujeres de su misma fuerza política y que se proponía beneficiar a las mujeres - es el fenómeno que llamó mi atención y dio origen a este trabajo. Me propongo, entonces, estudiar un antagonismo étnico-clasista entre mujeres producido específicamente en torno a la política de los derechos de las mujeres en la bancada del MAS, en un momento de mayoría de una fuerza

política de centralidad indígena-campesina y que llegó al poder fruto de la crisis del proceso neoliberal.

Uso el término antagonismo como sinónimo de politización. Con Mouffe (1999), considero que el antagonismo es consustancial a “lo político” y corresponde a “la política” crear mecanismos para su canalización, sin que sea posible su erradicación. En palabras de Mouffe, corresponde a la política transformar el antagonismo entre enemigos a erradicar, en un “agonismo” entre adversarios legítimos. En este caso, el antagonismo que me interesa es el que tuvo lugar entre mujeres indígena-campesinas y mujeres mestizo-criollas urbanas dentro de la primera bancada de mayoría del MAS. En otros términos, lo que me interesa es la politización de las relaciones intragenéricas entre mujeres según las líneas de fractura étnico-clasistas, en el campo específico de la política parlamentaria de los derechos de las mujeres.

Se trata de un conflicto que cuestiona algunas categorías y presupuestos de la política feminista en su vertiente hegemónica, que desde los años 70 vienen denunciando feministas antirracistas y poscoloniales. Por una parte, según estos feminismos críticos, la categoría indiferenciada “mujeres” encubre hegemonías de raza y clase, entre otras, adquiriendo un sentido racista (Lugones 2008:82). Por otra, la acción política que sustenta parte del presupuesto de la hermandad política de la hermandad política innata de las mujeres antes de su entrada en relaciones sociales concretas (Mohanty, 2008a). Esta crítica nos acompañará a lo largo de este trabajo.

Este trabajo está dividido en dos partes, articuladas por un “entreacto”. La primera parte, que engloba los tres primeros capítulos, realiza una genealogía de ese antagonismo étnico-clasista entre mujeres en el marco de la política de los derechos de las mujeres, historizándolo y rehusando así lecturas esencialistas. El primer capítulo analiza el material histórico disponible sobre la emergencia de este antagonismo en las organizaciones sindicales de mujeres mineras y sobre todo campesinas, durante el final de las dictaduras y las luchas por la recuperación democrática. El segundo capítulo, relaciona este antagonismo con las prácticas excluyentes del feminismo hegemónico con respecto de las organizaciones sindicales de mujeres indígena-campesinas y con su asociación al proceso neoliberal y colonial.

La segunda parte de esta tesis se adentra ya en la bancada del MAS durante la legislatura que nos ocupa. En los capítulos 4 y 5 veremos las formas específicas de construcción de las categorías étnico-raciales de mujeres en la bancada del MAS y su dinámica de conflicto. En

los capítulos 6 y 7 analizaremos la batalla ideológica que tuvo lugar en la bancada en torno a la política de los derechos de las mujeres. El octavo y último capítulo aborda de forma crítica las políticas de identidad y revela sus paradojas, a través de un debate parlamentario marginal para la política de los derechos de las mujeres, pero que trató una institución central para la subordinación de mujeres e indígenas, el Servicio Militar Obligatorio.

No está de más aclarar que la estructura de esta tesis es producto de su propia historia. Los capítulos que la componen – que no fueron escritos en el orden que hoy ocupan - fueron contruidos como unidades argumentales relativamente autónomas. Así, cada uno de ellos tiene objetivos propios, un debate teórico, su material empírico y sus propias conclusiones. La selección de los pilares y debates teóricos de cada capítulo fue realizada en función su singular argumento. Por esta razón, existen algunas reiteraciones y tensiones teóricas internas, que he decidido mantener. Quiero aclarar también que he desdoblado en dos capítulos los argumentos que se hacían demasiado largos, de cara a hacer la lectura más ligera. Así, los capítulos 2-3, 4-5 y 6-7 son capítulos gemelos que tienen una introducción y unas reflexiones finales comunes. Veamos con un poco más de detalle el contenido de cada uno de estos capítulos, sus argumentos y los debates teóricos que cada uno de ellos trae a colación.

El primer capítulo pretende dar profundidad histórica al antagonismo étnico-clasista entre mujeres dentro de este campo, a través de dos “acontecimientos” (Foucault, 1988): la intervención de la lideresa de los comités de amas de casa mineras Domitila Chungara en la Tribuna de la Primera Conferencia de la Mujer de México de 1975 y la fundación de la Federación Nacional de Mujeres del Campo Bartolina Sisa a principios de los años 80. El escenario histórico de este capítulo es el ocaso de las dictaduras durante los años 70 y de la breve etapa de transición democrática (1982-85) que precedió a la implantación de la ortodoxia neoliberal en ese país. El principal punto de reflexión teórica de este capítulo radica en la crítica a la categoría “mujeres” del feminismo hegemónico, de la mano de feministas antirracistas y antiesencialistas, que fue central en la política de los derechos de las mujeres tal y como se desarrolló en Bolivia. Esta crítica nos acompañará a lo largo de todo este trabajo. Además, este capítulo nos servirá para acercarnos a una etapa histórica fundamental para la construcción de las organizaciones de mujeres contemporáneas de Bolivia, en la que surgió la Federación Nacional de Mujeres del Campo “Bartolina Sisa”, la única organización de mujeres fundadora del MAS, y también el feminismo de la segunda ola.

El segundo y tercer capítulo relacionan el antagonismo que nos ocupa con las prácticas y experiencias de exclusión y marginalización de las organizaciones sindicales de mujeres dentro del campo. Su horizonte histórico es la etapa neoliberal que sucedió a la breve transición democrática, contra la que se articularon el “ciclo rebelde 2000-2005” (Cabezas 2007, Rivera 1986) y el “proceso de cambio” que condujo al MAS al poder. Analizaremos aquí la asociación de la política de los derechos de las mujeres a la “gubernamentalidad” (Foucault, 1991) neoliberal “de matriz colonial” (Alboo 1993b). Se trata de un periodo clave para el problema de investigación que nos ocupa porque fue durante esta etapa que se desarrolló el feminismo de la segunda ola en Bolivia, que había surgido durante la transición a la democracia, y que el “campo” (Bourdieu 2001) de la política de los derechos de las mujeres se estructuró como tal en base al triángulo Estado – ONGs de inspiración feminista – cooperación internacional del Norte. Pese al relativo auge de este campo durante este periodo, la asociación de esta política al proceso neoliberal y las prácticas de exclusión y marginalización de las organizaciones de mujeres subalternas y sus demandas, forman parte de la cadena de acontecimientos de antagonismo étnico-clasista entre mujeres que se dio en el Parlamento durante la primera legislatura de mayoría del MAS. Es así como la política de los derechos de las mujeres y sus defensoras quedaron desarticuladas del proceso de cambio y de sus agentes.

Para revelar las prácticas excluyentes y de marginalización de las organizaciones de mujeres subalternas, y sus demandas, que tuvieron lugar en el marco de la política de los derechos de las mujeres, analizaremos dos “cadenas de acontecimientos” (Foucault 1992 [1971]), concretos: En el capítulo 2 el denominado “Proceso a Beijing”, la participación de la sociedad civil boliviana a la IV Conferencia Mundial de las Mujeres auspiciada por la Organización de las Naciones Unidas. En el capítulo 3 la lucha de las trabajadoras asalariadas del hogar para lograr el reconocimiento de sus derechos por parte del Parlamento. Contextualizaremos estos dos acontecimientos, además de en el proceso neoliberal boliviano, en el escenario internacional de construcción de los derechos humanos de las mujeres, en el feminismo de la segunda ola en Bolivia y la disputa que se dio durante esta etapa entre el feminismo hegemónico y contrahegemónico, y en el surgimiento de la política de los derechos de las mujeres en el Parlamento. Las reflexiones finales a estos dos capítulos abordan las “jugadas coloniales” inscritas en esta particular política de los derechos de las mujeres y sus efectos para su proyección a la etapa posneoliberal.

Los capítulos 4 y 5, que abren la segunda parte de esta tesis, nos adentraremos ya en la bancada del MAS durante la legislatura 2006-2010. Pondremos a debate, a partir de la obra de la feminista negra bell hooks (2004), la idea de la “experiencia vital” subalterna y el “privilegio de la marginalidad” como fuente de autoridad, legitimación y capital político, cercana a la idea de Mohanty de “privilegio epistémico” (2008b) - que esgrimían las parlamentarias indígena-campesinas “orgánicas” en su antagonismo con las parlamentarias no indígenas “de clase media” denominadas “invitadas”. Contrastaremos la visión de hooks (2004), desde el feminismo negro, con la de Scott (1992), quien desde el feminismo antiesencialista nos invita a historizar la experiencia y a entender su carácter político y discursivo. Veremos, así, cómo se produjo el antagonismo étnico-clasista entre parlamentarias, articulador de dos categorías identitarias de mujeres en la bancada, las “orgánicas” y las “invitadas”, en el marco de una bancada donde la participación de las mujeres fue escasa y la de las mujeres indígenas más aún. Nos detendremos también a analizar los relatos de las parlamentarias orgánicas sobre la experiencia que esgrimían en su contienda con las invitadas. Conoceremos así sus relatos sobre su experiencia política y vital antes de ser parlamentarias y durante su mandato, dentro y fuera del Parlamento. En las reflexiones finales trataremos las “jugadas patriarcales” contenidas en este antagonismo, cuyos efectos políticos y legislativos veremos en los siguientes capítulos.

En los capítulos 6 y 7 analizaremos las consecuencias de este antagonismo étnico-clasista entre mujeres para la acción política conjunta de las mujeres del MAS en torno a la política de los derechos de las mujeres. Más concretamente, analizaremos la “batalla ideológica” (Hall 2006) que tuvo lugar dentro de la bancada del MAS en torno a la política de los derechos de las mujeres y su “efecto real” de paralizar esta política en el Parlamento durante la legislatura que nos ocupa. El debate en torno a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género, pues fue el suceso que catalizó esta crisis. En el capítulo 6 analizaremos brevemente el fenómeno del acoso y violencia política por razón de género, el trabajo de cabildeo de las defensoras feministas de esta ley, el debate parlamentario y la acción de boicot que un grupo de parlamentarias indígena-campesinas del MAS llevó a cabo para evitar su aprobación en 2007. En el capítulo 7 nos centraremos en la ideología de género y los “marcos interpretativos” (Snow et al, 1986) que sustentaron la oposición a la ley y a la política global de los derechos de las mujeres por parte de las parlamentarias indígena-campesinas. Veremos cómo, situándose en la confluencia de las ideologías de la complementariedad andina y de la maternidad, sostuvieron que “no vamos a legislar contra nuestros propios hijos”. En las

reflexiones finales de este capítulo seguiremos analizando las “jugadas patriarcales” de este antagonismo étnico-clasista entre mujeres, ahora señalando sus fuentes ideológicas.

En el último capítulo nos trasladaremos fuera del campo de la política de los derechos de las mujeres, para analizar el debate parlamentario sobre el Servicio Militar Obligatorio, una institución de profundas implicaciones racistas, clasistas y patriarcales. Exploraremos la “paradoja de la subjetivación” en los términos elaborados por Butler (1993, 2010 [1997]) y Mahmood (2007, 2009) a partir de la obra de Foucault. Veremos las limitaciones de las denominadas “políticas de identidad” para producir una acción parlamentaria descolonizadora y despatriarcalizadora. Lo veremos a través del análisis de las posiciones del MAS en el debate sobre la Ley del Servicio Militar Obligatorio (SMO), que tuvo lugar en 2008. Pese a que esta ley era marginal para el campo de la política de los derechos de las mujeres y que tampoco fue señalada como emblemática en el programa legislativo del MAS, se trata de una institución de profundas implicaciones para la incorporación subordinada de indígenas y mujeres a la nación boliviana. Veremos que el SMO en Bolivia es una institución dotada de un sentido “civilizadorio” (Cottle y Ruiz 1993, Rivera 1993) y asociada al adquisición de ciudadanía y masculinidad por parte de los hombres subalternos, principalmente indígenas y campesinos, de profundas implicaciones subjetivas. A través de un análisis interseccional de esta institución, revelaremos su centralidad en la subordinación de mujeres e indígenas dentro de la nación boliviana y en la continuidad de un patrón de ciudadanía para los hombres subalternos – “el ciudadano-soldado” (Gill 1997) – de hondas implicaciones racistas, clasistas y patriarcales. Nos centraremos en analizar la aparente paradoja de que quienes son subordinados por ella la defiendan, como fue el caso de la mayoría de la bancada del MAS. Veremos también en este capítulo la disputa entre parlamentarias orgánicas e invitadas del MAS en torno a esta institución y la ausencia de posiciones comunes en torno a la incorporación de las mujeres al Servicio Militar y al significado del significante “igualdad”. Por último, quiero señalar que este capítulo es una invitación a analizar las instituciones objeto de legislación desde un punto de vista interseccional, necesario para las prácticas articuladoras. De modo que es una propuesta metodológica, un ensayo, que podría ser útil para analizar futuros debates parlamentarios e incidir en ellos desde una perspectiva simultáneamente descolonizadora y despatriarcalizadora, que dejo sobre la mesa. Por último, las conclusiones relacionan los argumentos desarrollados en estos capítulos, retomando la preocupación antes expuesta por las políticas articuladoras de carácter descolonizador y despatriarcalizador.

II. METODOLOGÍA

Las inquietudes e interrogantes que animaron esta tesis son fruto de cinco años de vida en Bolivia. Mi trabajo en una ONG española de perfil progresista y feminista me llevó a residir en La Paz entre 2003 y 2008. Fueron años de intensas transformaciones políticas en Bolivia, durante los que tuvo lugar el declive del proceso neoliberal y los momentos más críticos del ciclo de emergencia indígena-popular que había iniciado con la “guerra del agua” (2000), seguidos por las elecciones anticipadas de diciembre de 2005 y la llegada del MAS al poder. Durante aquellos años trabajé estrechamente con ONGs bolivianas del ámbito del desarrollo rural, cercanas al movimiento indígena-campesino, y del ámbito del género en el desarrollo, inmersas en el movimiento feminista. Viajé también a zonas periurbanas y rurales visitando proyectos, hablando con la gente. Todavía recuerdo las palabras de un líder barrial de la ciudad de El Alto, quien encontraba injusta la dolarización de las tarifas del servicio de agua potable concesionado a una empresa transnacional. “¿Por qué tenemos que pagar el agua en dólares si esos lindos nevados son nuestros?”, me dijo dirigiendo mi mirada hacia la Cordillera Real, “¿o acaso son importados?”, concluyó. La concesión a esta empresa fue rescindida por el Estado boliviano algunos años después, fruto del levantamiento de los barrios periféricos de El Alto. En ese mismo barrio un cartel ajado, que colgaba de un poste de la luz y que nadie se molestó en quitar, anunciaba una oferta de trabajo dirigida a mujeres. El cartel invitaba a presentarse a distintas categorías de mujeres según su situación matrimonial, pero también según su etnicidad. El cartel decía “Se buscan señoras, señoritas y cholitas”.

Mi primer trabajo de investigación en Bolivia fue “¡A Chonchocoro!”. Esa investigación surgió del deseo de tomar testimonio a las mujeres afectadas por la masacre que tuvo lugar en El Alto – “la ciudad aymara” - durante el levantamiento denominado “guerra del gas”. La protesta contra la violencia militar y policial ejercida contra el pueblo alteño por el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada se saldó con la huida del país del último gobernante neoliberal de Bolivia. En el marco de esa investigación produje un video y un texto, que presenté a la Universidad Autónoma de Madrid para obtener el Diploma de Estudios Avanzados. Tanto el texto como el video fueron publicados en el Estado español y en Bolivia (Cabezas 2006, 2008).

Unos años después, tras la llegada del Movimiento al Socialismo al poder, fui invitada a participar en la publicación colectiva “Bolivia en movimiento”. Esta recopilación de artículos

de los principales analistas de los movimientos sociales bolivianos estaba dirigida al público español. Mi aporte, el texto titulado “El ciclo rebelde 200-2005” (Cabezas 2007), pretendía introducir a los lectores no familiarizados con la política boliviana al ciclo de movilizaciones colectivas que había generado la caída del régimen neoliberal. Realicé, además, otras publicaciones tras el trabajo de campo, avanzando algunos argumentos que luego formaron parte de esta tesis (Cabezas 2008, 2012).

Uno de los principales retos metodológicos de esta tesis doctoral tuvo que ver con la historicidad propia de este campo, la política de los derechos de las mujeres. Este campo se venía gestando desde la etapa de recuperación democrática en Bolivia, que había cuajado durante el periodo neoliberal y había entrado en crisis en la etapa postneoliberal. Mi intención de poner de relieve la profundidad histórica del problema de investigación requirió un diseño metodológico a caballo entre la antropología y la historia. Por esta misma razón esta tesis está estructurada en dos partes, la primera de ellas de carácter genealógico.

Foucault (1992 [1971]), en su modelo de análisis genealógico inspirado en la obra de Nietzsche, propone centrar las pesquisas históricas en las relaciones de fuerza que se dan dentro de campos específicos, trazando su “procedencia” y su “emergencia”, entendida esta última como una distribución específica de fuerzas que conforma un campo. El autor señala la importancia de investigar lo que ha sido traducido al español como “sucesos” o “acontecimientos”, en el entendido que la historia no es lineal:

“Hay toda una tradición de la historia (teleológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia “efectiva” hace resurgir el suceso en lo que tiene de único, de cortante. Por esto es necesario entender no una decisión, un reino, un tratado o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto aparece en escena, enmascarado. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni al destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha (...) Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso” (Foucault 1992 [1971]:12)

El trabajo genealógico versa necesariamente sobre los discursos ya producidos, “en su realidad material de cosa pronunciada o escrita” (ibid:11). Foucault no pierde de vista la dimensión política del discurso que, “no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (ibid:13).

Este trabajo realiza una genealogía del discurso de los derechos de las mujeres en Bolivia, un estudio de su “formación dispersa, discontinua y regular a la vez” (ibid:54), pero también lleva a cabo una crítica al mismo y a sus efectos de verdad. Nuestro autor plantea que la producción de discursos está controlada, seleccionada y distribuida por procedimientos de exclusión y procedimientos de sumisión. Entre los procedimientos de exclusión, Foucault señala la prohibición, la separación de la locura y la determinación de lo verdadero y lo falso. El procedimiento de sumisión del discurso por excelencia, según el autor, radica en la selección del sujeto que habla. Este trabajo pone de manifiesto esos procedimientos de exclusión y sumisión, así como las luchas por socavarlos y la resistencia que generaron por parte de las mujeres subalternas. Por ello he optado por situarme “en la posición de los sujetos sometidos a ciertos poderes” y realizar “un análisis ascendente de las relaciones de poder” de este campo (Varela 2001:117-118), conectando los aspectos capilares del poder con procesos macrosociales, en la lógica foucaultiana. Esto implicó poner a las organizaciones de mujeres subalternas en primer plano.

Como propone Foucault en el trabajo citado, la investigación histórica de este trabajo está centrada en las relaciones de fuerza dentro de este campo específico. Este enfoque requirió de un diseño metodológico que diese cuenta del devenir del campo pero, más específicamente, que permitiera revelar la acción colectiva que las organizaciones de mujeres subalternas plantearon desde los márgenes del campo, interpelando a los agentes que ocupaban posiciones centrales dentro del mismo e intentando modificar sus relaciones de fuerza y su marginalización. De modo que articulé mis pesquisas – y la posterior escritura de esta tesis - en torno a una serie “acontecimientos” de antagonismo étnico-clasista entre mujeres en el campo específico de la política de los derechos de las mujeres; acontecimientos en que las organizaciones de mujeres subalternas irrumpieron en la política de los derechos de las mujeres cuestionando el liderazgo de las mujeres denominadas “de clase media” dentro del campo. Esta serie de sucesos, como plantea Foucault, revelan la “procedencia” y de la “emergencia” del antagonismo entre mujeres que luego encontramos en la bancada del MAS. El último de esta serie de sucesos que abordo en este trabajo, el bloqueo a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género, tuvo el efecto de paralizar esa política en el Parlamento poniéndola manifiestamente en crisis.

Por último quiero aclarar que he contextualizado los acontecimientos con el devenir del campo político boliviano en un sentido más amplio, porque en ese contexto encontraremos

muchas de las condiciones de emergencia de esos acontecimientos. Considero que esta contextualización es más necesaria, si cabe, para el público no familiarizado con la política boliviana. Los cortes temporales que he realizado son comúnmente aceptados por la historia política boliviana y son a su vez pertinentes a la lógica del campo de estudio. Las contextualizaciones históricas incluidas en los tres primeros capítulos sirven, tanto de contexto, como para tender puentes entre los niveles de análisis macro y micro. No he querido separar el contexto histórico en un capítulo aparte, porque creo que no habría sido útil para el análisis diacrónico que propone este trabajo. Al inicio de la primera parte de esta tesis he insertado una cronología que, sin ánimo alguno de exhaustividad, marca los principales hitos histórico-políticos que cito en este trabajo y los “acontecimientos” que lo articulan.

El mapeo de los acontecimientos singulares y dispersos que estructura esta tesis fue un trabajo arduo. La economía de la investigación impone ciertos límites, de modo que seleccionarlos implicó dejar otros tantos en el tintero. Así, me centré en la segunda generación de feministas, que surgió en el ocaso de las dictaduras, en los años 70 del siglo XX. No obstante, realicé algunas pesquisas en torno al feminismo sufragista de la primera ola y a las organizaciones de mujeres subalternas coetáneas. Me acerqué al feminismo de Adela Zamudio de finales del siglo XIX, al trabajo del feminismo sufragista de la primera ola, a la incidencia en el Parlamento del Ateneo Femenino y a las organizaciones de mujeres anarquistas de los años veinte. La documentación¹ que encontré sobre esta etapa me ayudó a generar algunas hipótesis de trabajo y, sobre todo, me puso tras la pista de la “colonialidad” (Lugones 2008, Quijano 2000) del feminismo histórico boliviano en el contexto del Estado oligárquico. La editorial del segundo número de la revista *Eco Femenino* de octubre de 1923, publicada por el Ateneo Femenino, estaba dedicada al “Día de América”. En ella, el Ateneo Femenino “rinda un homenaje de admiración hacia el inmortal Colón”. En el número 6 de la misma revista, de 1924, frente a los logros de las “damas” europeas, un artículo plantea que “la mujer indígena vive lo mismo que ahora medio siglo, siempre esclava del patrón y del marido, sumisa, sufrida, siempre ignorante y supersticiosa”. Nótese que las mujeres de las elites blanco-mestizas, a las que estas sufragistas pertenecían, no eran mencionadas como explotadoras de las mujeres indígenas. En sentido contrario, las organizaciones coetáneas de “cholas” anarquistas denunciaban la responsabilidad de las “señoras” en la explotación y discriminación de las mujeres subalternas. Una de las lideresas del sindicato de culinarias

¹ Además de la documentación que pude encontrar en la biblioteca del CIDEM sobre las revistas publicadas por las feministas de la primera ola, los textos de Medinaceli (1989), Oporto (2001), TAHIPAMU (1988), Wadsworth y Dibbits (1989) contienen materiales muy valiosos sobre las organizaciones de mujeres de principios del siglo veinte.

narró así la sonada protesta de este sindicato contra la prohibición de que las trabajadoras del hogar “cholas” utilizaran el tranvía, para una investigación de historia oral:

“De repente ya no nos han dejado subir al tranvía; las señoras nos decían: ¡estas cholas, éstas con sus canastas, nos rasgan las medias! (...) Y hemos dicho: ¿por qué no podemos subir a los tranvías? Cuando los tranvías están para las cholas, para las empleadas, no para las señoras. Las señoras ocupan automóviles: el tranvía es para las que trabajan” (Testimonio de Petronila Infantes en TAHIPAMU 1988:18)

Dejo estas pistas de investigación apuntadas para futuras investigaciones. En el marco de esta estrategia genealógica, realicé una investigación documental minuciosa, “gris”, en palabras de Foucault y Nietzsche (1992, [1971]). Buceé para ello en diversos archivos de institucionales del Estado y de las organizaciones participantes en este campo. Trabajar en el archivo del poder legislativo fue un reto. En 2008 el archivo estaba disperso, no estaba digitalizado y estaba clasificado únicamente por fecha y por proyecto de ley. El archivo había sido utilizado raramente por investigadores y los funcionarios de la Cámara veían con cierto asombro mi trasiego de papeles. No obstante, los “dosieres” legislativos que logré acopiar contenían un conjunto heterogéneo de documentos (sucesivos proyectos de ley, cartas de apoyo y de oposición, informes del poder ejecutivo y de las Comisiones, estudios) muy significativos de las relaciones de fuerza en juego en los procesos legislativos. Su catalogación y análisis fue un trabajo arduo pero fructífero. Otro material fundamental para este trabajo fueron las transcripciones de los debates plenarios de las Cámaras de Diputados y Senadores, recopiladas en los “redactores”. Algunos de los “redactores” anuales no fueron publicados aunque la Secretaría General del Parlamento conservaba grabaciones audiovisuales de algunas sesiones plenarias y transcripciones de todas ellas. Este fue un material precioso para observar de forma diferida los discursos contrapuestos de las y los parlamentarios en torno a los proyectos de ley. Los debates de las Comisiones, salvo algunas excepciones, no estaban transcritos, aunque sí grabados. Pude hacerme con algunas de esas grabaciones. En fin, esta tesis debe mucho a esos materiales, como podrá comprobar quien se adentre en sus capítulos y argumentos.

También realicé una investigación hemerográfica que cubrió todas las leyes centrales de la política de los derechos de las mujeres y las noticias relacionadas con el feminismo, desde 1994 hasta 2008, tarea para la que conté con el inestimable apoyo del Centro de Documentación e Información de Bolivia (CEDIB). Esto fue fundamental para entender las relaciones entre los debates legislativos y los debates en la opinión pública, así como para obtener referencias cronológicas e identificar “acontecimientos”.

Pero, como ya he señalado, el foco de este trabajo está en las relaciones de fuerza del campo y las luchas por modificar esas relaciones de fuerza. Aunque la investigación hemerográfica daba pistas del carácter conflictivo de los “sucesos” y también la lectura atenta de la documentación obtenida a través de los archivos, aprehender el carácter conflictivo a esos sucesos, históricos pero recientes, implicaba poner en juego otras técnicas de investigación. El reto fundamental radicaba en acercarse a las perspectivas de quienes luchaban contra su exclusión del campo y de quienes habían quedado en sus márgenes.

La colonialidad de este campo, protagonizado por mujeres de la denominada “clase media” con formación universitaria, urbana y blanca, me llevó a tomar algunos elementos metodológicos de la historia oral. Me resultó sugerente la crítica del Taller de Historia Oral Andina (THOA) a la “historia oficial” a su llamado a “descolonizar la historia” (Rivera 1990) y a restituir a los pueblos indígenas como “sujetos históricos” (Mamani Condori 1989); en lo que aquí nos interesa, a las organizaciones de mujeres indígena-campesinas. Aunque esta investigación no es, en lo esencial, una investigación de historia oral en los términos propuestos por el THOA, sí quiero señalar que he utilizado la historia oral en el mismo sentido que indica Mamani Condori, para la interpretación de documentos. También para restituir la agencia de las mujeres subalternas en este campo, un tanto deslucida en su “historia oficial”.

La segunda parte de esta tesis, la aprehensión del “presente etnográfico” que tiene como horizonte temporal el primer gobierno del MAS (2006-2010), implicó desarrollar una estrategia metodológica más compleja, en la que seguían estando presentes la genealogía y la historia oral, pero que articuló otras técnicas de investigación. En esta parte del trabajo de campo, que llevé a cabo entre marzo y agosto de 2008, la observación – más o menos participante según los casos - ocupó un lugar destacado, así como las entrevistas a profundidad y las historias de vida. Fue un periodo de intensa polarización política, marcado por el Referendum Revocatorio de mandato de agosto de 2008, cuyo resultado fue la ratificación del gobierno de Evo Morales.

Utilicé la observación con varios objetivos, entorno a diferentes espacios y sujetos. El primer objetivo, entender la dinámica parlamentaria en su dimensión conflictiva. Para ello, a través de una diputada del MAS gestioné un “pase de investigación” con la Cámara de Diputados, que me dio acceso a las dependencias del poder legislativo y a las sesiones de los Plenos y de

las Comisiones de las Cámaras de Diputados y Senadores, teóricamente públicas. Sería ingenuo no reconocer la opacidad de la política, de modo que aclaro de antemano que no tuve acceso – tampoco lo solicité - ni a las reuniones de bancada, ni a las reuniones entre los jefes de bancada que solían anteceder a los debates plenarios.

El segundo objetivo de la observación fue dar seguimiento a la crisis en la política parlamentaria de los derechos de las mujeres que se había desencadenado antes de mi entrada en campo. Para ello, además de observar la dinámica parlamentaria, participé en diversos talleres y encuentros del movimiento feminista donde se debatían las estrategias para afrontar la nueva coyuntura, en reuniones de los Comités Impulsores de las leyes de la política de los derechos de las mujeres.

Fue un periodo en el que tuvieron lugar las asambleas de las principales organizaciones a las que daba seguimiento. Participé en el XII Congreso Nacional de las Bartolinas, donde pude observar los debates y la formación de propuestas de las mujeres campesinas y en el Encuentro de Mujeres contra el Racismo, en el que participaron tanto mujeres subalternas como feministas “de la clase media”. Observé también la asamblea, y varias reuniones, del Foro Político de Mujeres donde militaban exparlamentarias de los extintos partidos tradicionales que habían liderado la política de los derechos de las mujeres en el legislativo pocos años atrás, que se cuestionaban por su papel en la nueva coyuntura. Participé también en el congreso bianual de la Unión de Mujeres Parlamentarias de Bolivia (UMPABOL), la agrupación de parlamentarias en activo. Pude observar los intentos de las ONGs activas en este campo por sacar adelante la Agenda Legislativa de las Mujeres sin el aval de UMPABOL. Pude participar también en diferentes “Comités Impulsores” de varias leyes del campo de la política de los derechos de las mujeres.

El tercer objetivo de observación estuvo centrado en la agencia política, en sentido amplio, de las parlamentarias indígena-campesinas del MAS, sobre todo de las opositoras a la política de los derechos de las mujeres. Como señala Abèlés, los y las parlamentarios forman parte de una “tribu nómada” (1992), cuya agencia tenía lugar en un “espacio político” (1990) que iba más allá de los muros del Parlamento y desbordaba las funciones legales de las y los parlamentarios. Así, para dimensionar su agencia era necesario observar su participación política “intra muros”, pero también “extra muros”. Esta estrategia metodológica fue también necesaria para investigar sobre “lo político” más allá de los estrechos confines de “la política” (Mouffe 1999 parlamentaria).

Lograr estos objetivos implicó tomar contacto personal con las parlamentarias titulares indígena-campesinas del MAS, mapear sus complejas agendas en entrevistas previas y programar visitas de acompañamiento a sus territorios de origen, donde se concentraba su actividad política “extra muros”. Acompañando a las parlamentarias en esos viajes, esas idas y venidas en fines de semana y durante las denominadas “semanas regionales”, pude realizar una observación participante de reuniones con organizaciones sociales, actos políticos, actos electorales, fiestas, inauguraciones y encuentros familiares. Pero además, fueron momentos ricos en conversaciones durante los que pude también realizar entrevistas en profundidad y conocer el contexto de vida de las parlamentarias. Algunas de esas visitas fueron grabadas en video y forman parte de la memoria audiovisual de este trabajo, que generó la serie “Diputadas”, parte integrante de este trabajo (anexa).

La realización de entrevistas a profundidad fue también parte de la estrategia metodológica de esta tesis. Las entrevistas fueron muy útiles a la hora de reconstruir las relaciones de fuerza, así como el significado e interpretación de las luchas políticas por parte de sus protagonistas y por parte de diversos observadores. Realicé entrevistas en profundidad a miembros clave del movimiento feminista “institucional” y “autónomo”, del MAS, de las bancadas opositoras, a funcionarios del Parlamento, a exparlamentarias. Para hacer la lectura más fluida, en vez de señalar en cada cita literal de una entrevista la fecha de la misma he preferido anexar un listado de las entrevistas realizadas donde consta su fecha (anexo).

Utilicé también las historias de vida, principalmente con las parlamentarias indígena-campesinas del MAS. Estas historias de vida giraron en torno al poder como experiencia (Foucault 1988:4), entendido esto desde varios ángulos. Por una parte, exploré sus experiencias existenciales de opresión, marginación y explotación; por otra, a sus experiencias de participación y crecimiento político. Además, las historias de vida me permitieron un acercamiento a los procesos de subjetivación y a las narrativas sobre la experiencia subjetiva que, como veremos, fueron centrales en algunos capítulos de esta tesis. No está de más recordar el carácter dialógico de los relatos autobiográficos y que la narrativa de vida no es estática, pues forma parte de procesos de interpretación y búsqueda de sentido sobre lo vivido siempre abierta, siempre en proceso (Criado 1997:87). Es importante, pues, situarlos en el contexto de esta investigación, cuyas intenciones, objetivos y enfoques marcaron el sentido de los diálogos que emprendí con estas parlamentarias en el año 2008.

Por otra parte, quiero explicitar que este trabajo es también heredero del análisis de campos de Bourdieu. Conceptualizo la política de los derechos de las mujeres como un tipo de campo político (un subcampo del campo político), situado en la intersección conflictiva de la acción colectiva, la política estatal y la política internacional. Me apoyaré teóricamente en la noción de campo de Pierre Bourdieu, una de los conceptos articuladores de su sociología reflexiva y en los conceptos relacionados de habitus y capital, que fueron objeto de sucesivas elaboraciones por el autor². Me detendré un momento a definir estos conceptos, pues son transversales al conjunto de este trabajo de investigación y forman parte de su entramado analítico.

Para nuestro autor (2005 [1992]), pensar en un campo es pensar relacionamente. Bourdieu definió los campos a través de la metáfora del juego: un campo es un espacio de juego, en cada campo hay algo en juego, los campos tienen sus jugadores – agentes e instituciones – y también espectadores y excluidos, los jugadores tienen “intereses” en el juego e “invierten” en él.

Para Bourdieu (1990 [1984]) los campos son campos de fuerzas y, a la vez, campos de luchas. Así, las luchas son consustanciales a los campos, espacios estructurados de posiciones, donde la estructura misma del campo es producto de un estado de relación de fuerzas entre los agentes e instituciones que intervienen en la lucha. La estructura del campo está siempre en juego y tiene una historicidad. La posición de cada agente en el campo depende de la estructura de distribución del poder y del capital, actual y potencial, y de las relaciones objetivas con otros agentes. Un agente juega en el campo si reúne las condiciones de acceso para ser efectivo – para producir efectos - en él.

Bourdieu señala la autonomía relativa de los campos con respecto a otros campos (y por tanto su relativa dependencia), así como su tendencia al cierre. De modo que uno de los desafíos políticos contemporáneos radica precisamente la lucha por cambiar las reglas de juego del campo político (por modificar su estructura), así como por modificar sus fronteras (la rebelión contra su cierre). El autor considera que el campo político tiene una “duplicidad estructural” y que la actuación de sus agentes se referencia tanto en el “macrocosmos social” como en las relaciones de fuerza vigentes al interior del campo en tanto “microcosmos”. Bourdieu señala también que el campo político descansa sobre la brecha entre “profesionales” y “profanos”,

² Se puede consultar la bibliografía completa de Bourdieu sobre los campos en Bourdieu y Wacquant (2005 [1992]:173). Este apartado está elaborado a partir de las elaboraciones de Bourdieu en *El Campo Político y en Algunas Propiedades de los Campos* (2001, 1990 [1984])

por tanto, sobre un proceso de exclusión, que se ve reforzado por la existencia de un lenguaje, estilo, conocimientos y savoir faire propios, así como por la existencia de “banqueros” que regulan el acceso al campo y el acumulan el capital en juego. También nos recuerda que parte de la energía de los agentes del campo se enfoca en su propia producción y reproducción.

En cada campo circulan tipos específicos de capital o, lo que es lo mismo, de poder (Bourdieu 2000 [1986]). Bourdieu considera necesario introducir este término para dar cuenta de la historicidad del mundo social y para argumentar que no todo es igualmente posible o imposible, que no todas las prácticas tienen las mismas oportunidades de éxito. La posición relativa de cada agente dentro de un campo, y su acceso al mismo, depende de su capital. Bourdieu define algunos tipos de capital, que a la vez pueden estar objetivados, institucionalizados o incorporados. Aunque según nuestro autor el capital económico es dominante, otras formas de capital son el capital cultural, relacionado con la educación y el capital social, derivado de la pertenencia. Estos tipos de capital se pueden dar en forma de capital simbólico, que depende del reconocimiento de los capitales de un agente, de la forma en que el agente es percibido. Según Bourdieu estos diferentes tipos de capital son convertibles a un “tipo de cambio” que se establece en el campo mismo. En este trabajo me referiré al capital político como el capital que circula en un específico campo político o subcampo del mismo, compuesto por estas formas de capital. En el caso específico del campo político (Bourdieu 2001), lo que está en juego es la manipulación legítima de los bienes políticos y por la visión y división del mundo social. Es fundamental retener para este trabajo, que son luchas por las ideas, pero también luchas por el poder.

Quiero traer a colación, por último, el concepto de “habitus”, íntimamente relacionado con el de campo y el de capital. El habitus es un sistema de estructuras cognitivas y motivadoras, esquemas de percepción, pensamiento y acción incorporados, que tienden a ser naturalizados, que integran el sentido común y que se generan en experiencias pasadas.

“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu 2007 [1980]:86)

Los habitus son formas de percibir el mundo y disposiciones para la acción que funcionan fuera del cálculo consciente, explican “que el agente haga “lo que tiene que hacer” sin plantearlo explícitamente como una meta, por debajo del nivel de cálculo y de conciencia” (Bourdieu 2007 [1980]:190), sin que entre en juego su intención. El habitus genera una intuición para el juego” en los agentes, explica por qué los actores son “razonables” (que no racionales) y cómo adecuan su acción a las oportunidades objetivas que enfrentan. El habitus es duradero, pero no inmutable. Es un sistema de disposiciones abierto, siempre enfrentado a nuevas experiencias y que puede engendrar prácticas divergentes.

El habitus tiene una estrecha relación con el cuerpo, se in-corpora de forma inconsciente, es “lo social hecho cuerpo”, una “subjetividad socializada” (Bourdieu y Wacquant 2005 [1992]:187-189), la estructura del campo internalizada por los agentes. Supera, así, el objetivismo determinista y el subjetivismo voluntarista, así como la división entre lo social – las estructuras - y el agente. Existe en la obra de Bourdieu una tensión entre habitus y estrategias. El autor plantea la paradoja del habitus, “el principio no elegido de todas las “opciones” (2007 [1980]:99). Dicho de otro modo, el habitus inconsciente y subyace a las estrategias conscientes de los agentes. A su vez, el análisis reflexivo permite al agente un distanciamiento con respecto a las disposiciones del habitus.

El sentido del juego del agente, su sentido práctico, está relacionado con su socialización en determinadas condiciones sociales y económicas, con su experiencia, y varía según su posición en el “espacio social” (Bourdieu 2007 [1994]:47-51)(2007. Se puede hablar de habitus de clase, que genera prácticas convergentes de los agentes pertenecientes a la misma clase social fuera de cualquier intención o conciencia, genera acciones orquestadas sin jefe de orquesta, como plantea nuestro autor. El habitus es producto de la acción pedagógica del campo sobre los agentes y genera un conjunto de competencias sociales. El habitus es la clase incorporada, producto de unas condiciones de existencia relativamente homogéneas y un elemento central en la reproducción social. Extrapolando la noción de habitus de clase de Bourdieu, me referiré en este trabajo al habitus patriarcal (donde la masculinidad es capital) y al habitus colonial (que capitaliza la blanquitud).

Pero a esto hay que añadir, como el mismo Bourdieu plantea, que el habitus es producto de un determinado estado del campo y de la historia del agente, de su trayectoria. Cuando el campo permanece en condiciones relativamente estables, el habitus funciona como capital acumulado e incorporado. Pero cuando el campo se transforma o entra en crisis, el habitus

queda desfasado, se convierte en una inercia del pasado, en una defensa contra el cambio. En estos casos el habitus genera actuaciones inoportunas y extemporáneas de los agentes en el presente. Además, por su relación con la socialización primaria del agente, por el peso de las primeras experiencias en la conformación del habitus, este introduce una dimensión histórica al análisis de su acción, que adquiere así una autonomía relativa con respecto las determinaciones exteriores del presente inmediato. La internalización de “oportunidades objetivas” bajo forma de “esperanzas subjetivas” es fundamental, según Bourdieu 2007 [1980]:88), en la elaboración de estrategias por parte de los agentes. Pero en momentos de crisis, de profundo cambio en un campo, como es el caso que nos ocupa, se produce una relación de no correspondencia entre esperanzas objetivas y oportunidades objetivas. Si la noción de “acontecimiento” revelaba cuanto había de azaroso en el desarrollo histórico de este campo, las nociones de “habitus” y de “capital” apuntan a su faceta inercial.

**PRIMER ACTO:
GENEALOGÍA**

Capítulo I:

EL ANTAGONISMO ÉTNICO-CLASISTA ENTRE MUJERES EN EL SINDICALISMO FEMENINO

Mineras y campesinas en el ocaso de las dictaduras y en las luchas por la recuperación democrática

I. PRESENTACIÓN

En este primer capítulo quiero plantear que el antagonismo étnico-clasista entre mujeres que encontramos en la bancada del MAS durante el periodo que nos ocupa tiene cierta profundidad histórica en el sindicalismo femenino boliviano y ha sido invocado por las mujeres subalternas para criticar la política de los derechos de las mujeres desde su emergencia. Encontramos ya este antagonismo en los momentos fundacionales de la Federación Nacional de Mujeres del Campo Bartolina Sisa, la única organización de mujeres fundadora del MAS y principal canteara de parlamentarias indígena-campesinas de esa bancada.

Desde un punto de vista teórico, me interesa analizar cómo este antagonismo pone en cuestión la categoría “mujeres” del feminismo hegemónico, así como el presupuesto feminista de la “hermandad” entre mujeres propios de la política de los derechos de las mujeres, que exploraremos en este y en próximos capítulos.

Esta crítica a la categoría “mujeres” es coincidente con la que, dentro del feminismo, vienen realizando diversas corrientes de feministas contrahegemónicas desde los años ochenta a partir de perspectivas interseccionales³. Especialmente relevantes para este trabajo son las críticas del feminismo antirracista y poscolonial⁴ - y de su mano las del feminismo autónomo latinoamericano – así como las del feminismo antiesencialista. Unas y otras llegan a distintas soluciones en cuanto a la utilidad de retener la categoría mujeres para la teoría y la política feministas, pero comparten la crítica a la categoría “mujeres” por ocultar las diferencias, las

³ Se puede consultar un repaso a este debate en Young (1994). Desde el feminismo autónomo latinoamericano, ver Curiel (2007).

⁴ Entre otras, Davis (2005 [1981]), Anzaldúa (2007 [1987]), Hill Collins (1998), hooks (2004), Lugones (2005, 2008), Mohanty(2008a, 2008b), Lorde (2003).(1971)

relaciones de poder y jerarquías entre las mujeres, así como entre los diferentes grupos y categorías de mujeres. Plantean que, de este modo, se universaliza la particularidad dominante tomándola como norma e invisibilizando así a las mujeres subalternas.

Lugones critica al “feminismo hegemónico” del siglo XX – burgués y blanco, según la autora – por haber teorizado la feminidad como si todas las mujeres fueran blancas, borrando además las relaciones entre las mujeres “blancas” y “no blancas”.

“el feminismo blanco generalizó a la mujer blanca y la llamó “mujer” sin calificación racial (...). No se comprendían a sí mismas en términos interseccionales (...) Y porque no percibían estas profundas diferencias (entre mujeres) no veían la necesidad de crear coaliciones. Suponían una hermandad, un vínculo que venía dado con la sujeción del género” (2005:63)

Lugones alerta también contra la “lógica de las categorías” de opresión y de su efecto de dividir y fragmentar a los oprimidos: “la lógica de la dominación impone una concepción categorial a lo que de hecho es una fusión o red de opresiones múltiples” (2005:69). En un artículo posterior, esta autora recuerda que “las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma” (2008:82). La consecuencia de esto es que

“la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección (...). En la intersección entre “mujer” y “negro” (léase indígena) hay una ausencia donde debería estar la mujer negra, precisamente porque ni “mujer” ni “negro” la incluyen. La intersección nos muestra un vacío (...). Sólo al percibir género y raza como entramados o fusionados indisolublemente podremos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término mujer en sí, sin especificación de la fusión, no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres blancas heterosexuales” (2008:82).

Desde el feminismo autónomo latinoamericano, Curiel alerta también del sentido racista de la categoría racialmente indiferenciada “mujeres”. La autora plantea que la teoría y el quehacer feministas “bajo el velo de la generalidad de la categoría “mujeres” escondía su propio racismo” (2007:2), denuncia que desde los años noventa venía realizando en Bolivia el grupo de feministas autónomas Mujeres Creando (2000 [1995]).

Ante esta crítica y frente a quienes abogan por una adjetivación de esta categoría como camino para romper con esas hegemonías y para dar cuenta de las diferencias entre mujeres – creando así sub-categorías de mujeres (negras, lesbianas, indígenas, del tercer mundo,

etcétera), el feminismo antiesencialista va más allá en su crítica del carácter exclusionario y normalizador de la categoría “mujeres”. Judith Butler (2007 [1990]), desde una perspectiva antiesencialista, plantea que el intento por adjetivar la categoría “mujeres” no tiene fin - terminará en un “etcétera”, dice la autora - y siempre sobredeterminará los elementos dominantes y ocultará los subordinados. Para Butler (1992) el sujeto “mujeres” es fantasmático. Considera que en cuanto la categoría “mujeres” es entendida como descriptiva, se desatan en el feminismo grandes desacuerdos y que esta categoría, y otras, han de ser entendidas como normativas y consustancialmente excluyentes. Pero parece salvarla, proponiendo deconstruirla y abrirla a futuras múltiples significaciones, emancipándola de ontologías maternalistas o racistas. Lejos de la visión que critica al antiesencialismo como políticamente desmovilizador, Butler afirma que, de esta forma, será posible la agencia, pues en la categoría esencialista de “mujeres” a fin de cuentas lo que se ha fijado, normalizado, inmovilizado es la posición de subordinación. Si la categoría puede ser contestada y resignificada, las nuevas configuraciones del término se hacen posibles (1992:16). Chantal Mouffe (1999), radicaliza estos planteamientos antiesencialistas y considera que la política feminista no necesita la categoría “mujer”:

“Si la categoría “mujer” no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla. Las preguntas centrales vienen a ser ¿cómo se construye la categoría ‘mujer’ con tal dentro de diferentes discursos? ¿cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales? Y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que no tenemos una entidad homogénea ‘mujer’ enfrentada con otra entidad homogénea ‘varón’, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las que la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tienen que plantearse de formas específicas y diferenciales” (Mouffe 1999: 112)

Por último, quiero mencionar el aporte de Iris Marion Young (1994) a este debate. La autora, a la vez que reconoce las críticas realizadas a la categoría "mujeres" por cuanto implica de normalización y exclusión, considera que es necesario, por razones pragmáticas y para salir del individualismo liberal, pensar a las mujeres como grupo. Considera también que es necesaria la categoría "mujeres" para la realización de una política específicamente feminista.

Siguiendo a Sartre, propone distinguir entre diferentes tipos de grupos, según su reflexividad y su complejidad interna: "colectividades seriadas" no autoconscientes y "grupos" autoconscientes y que comparten experiencias comunes, perspectivas o valores, con un proyecto común que define su acción colectiva. La autora plantea que de que dentro de esta "serie" existen "subseries". Plantea la noción de mujeres como una "colectividad seriada"- una serie - lo que no implica ni una identidad común ni atributos comunes, sino:

“Hay una unidad en las series de mujeres, pero es una unidad pasiva que no surge de individuos llamados mujeres sino que las posiciona en la organización material de las relaciones sociales como habilitadas y restringidas por las relaciones estructurales de heterosexualidad obligatoria y de la división sexual del trabajo. El contenido de esas estructuras varía enormemente de un contexto social a otro. Decir que una persona es una mujer puede predecir algo sobre las restricciones y expectativas con las que tiene que lidiar. Pero no predice nada en particular sobre quién es, lo que hace o cómo vive su posición social (1994:733)

Y así salva lo que ella considera la especificidad de la política feminista y, bajo mi punto de vista, una base de materialidad en la opresión a las mujeres que después podrá dar lugar o no a identidades. Con esto Young, a diferencia de Mouffe, intenta “rehabilitar” el sujeto mujeres de la política feminista.

En este capítulo realizaremos, simultáneamente, una contextualización histórica relevante a los objetivos de este trabajo y una genealogía del antagonismo étnico-clasista entre mujeres, en tanto configuración ideológica. Para ello haremos dos cortes temporales. En el primero veremos el ocaso de las dictaduras y analizaremos la crítica a los postulados de la incipiente política de los derechos de las mujeres realizados por Domitila Chungara en la Primera Conferencia de la Mujer de México, auspiciada por las Naciones Unidas. En el segundo, adentrándonos ya en la etapa de la recuperación democrática, veremos el surgimiento de esta configuración ideológica en el periodo fundacional de la Federación Nacional de Mujeres del Campo Bartolina Sisa. Dedicaremos también un apartado al surgimiento del feminismo de la segunda ola en Bolivia, que se dio también en esta etapa, aunque trataremos con más detalle su desarrollo en los capítulos 2 y 3.

II. DOMITILA CHUNGARA EN LA PRIMERA CONFERENCIA MUNDIAL DE LA MUJER

1. *De la revolución nacionalista a las dictaduras*

La revolución de 1952 trajo consigo la ciudadanía política universal - con la inclusión de mujeres e indígenas - una reforma agraria, la nacionalización de las minas para fortalecer el sector estatal de la economía, un proceso de sindicalización obligatoria del campesinado y de sindicalismo para-estatal, así como la extensión de la educación rural.

En esta etapa nacionalista revolucionaria - bajo una visión modernizadora que era una nueva versión de la negación del indio - se intentó convertir al “indio” en “campesino”⁵, en un proyecto civilizatorio de homogeneización cultural que veía al indio como el principal límite a la constitución de la nación boliviana (Rivera 1986). En esta etapa, se buscó la “integración” del indio en la sociedad nacional, en base a tres procesos de gran importancia durante los primeros años de la revolución: el reparto de tierras que auspició la reforma agraria, la conformación de un sistema de sindicación obligatoria paraestatal del campesinado y, no menos importante, el proyecto de ampliación de la educación rural. En palabras de Zavaleta “nunca el estado tendría mayor hegemonía que tras la revolución del 1952” (1983:25).

Pero la revolución derivó tempranamente en gobiernos autoritarios que se extendieron desde 1964 hasta 1978. El “Pacto Militar-Campesino” (Soto 1994), que duró entre 1964 y 1974, vehiculó el control del Estado sobre el campesinado, al que utilizó como grupo de choque contra los aguerridos sindicatos mineros, que lideraban del movimiento obrero. El breve gobierno de Luís Torrez, el “general demócrata”, fue interrumpido por el golpe de estado de Hugo Banzer Suárez en 1971. Banzer se mantuvo en el poder hasta 1978, año en que una huelga de hambre iniciada por cuatro mujeres mineras, con Domitila Chungara a la cabeza, le obligó a renunciar.

⁵ Es este proceso el que de campesinización de los indígenas que ha dotado los términos indígena y campesino de significados concomitantes en Bolivia. Mientras que el campesinado tiene una connotación clasista, el término indígena/indio remite a la etnicidad. Por otro lado, el Estado revolucionario pretendió borrar la etnicidad al sindicalizar al campesinado indígena a través del sindicalismo para-estatal. El sindicalismo campesino luego se independizó del Estado y se convirtió en un lugar de confluencia de las reivindicaciones de clase y las reivindicaciones étnicas del campesinado-indígena. Por este solapamiento entre la clase y la etnicidad, en este trabajo utilizaré frecuentemente el término “indígena-campesino/a”.

La desaparición de las estructuras “neofeudales” (Alboo 1993:8) de las haciendas que promovió la reforma agraria de 1953, provocó una ola de migración de aymaras del altiplano paceño a la ciudad de La Paz. Este proceso de migración interno tuvo una fuerte influencia en la conformación del indianismo katarista⁶ en los años setenta, como una alianza india campo/ciudad, con base en los líderes campesinos aymaras del área rural, cansados de la manipulación estatal de sus sindicatos, pero con un fuerte sustento intelectual e ideológico en los colectivos de aymaras urbanos. Estos últimos, como “grupo de frontera” en contacto diario con la sociedad q´ara⁷ y con la discriminación racial que persistía pese a la revolución, produjeron una particular conciencia de la exclusión étnica, que regeneró la identidad india como articulador político. Así, en los años setenta, el indianismo katarista se constituyó en vínculo identitario entre los aymaras rurales y urbanos, floreciendo en La Paz, Oruro y en el altiplano rural.

El indianismo katarista denunció que tras veinte años de revolución nacionalista: “los indios somos extranjeros en nuestro propio país”⁸ y empezó a construir un proyecto político, cultural y sindical autónomo – beligerante con la derecha y con la izquierda criolla - utilizando como identidad movilizadora la “indianidad”: “No somos indios, pero con el nombre de indios nos oprimieron y con el nombre de indios nos vamos a liberar”⁹. El katarismo movilizó la “historia larga” (Rivera 1986) de rebeliones indígenas contra la colonia, encarnada en los mitos de Tupak Katari y, aunque en un segundo plano, de su esposa Bartolina Sisa, que combatió a los españoles junto a Katari.

A las ya tradicionales influencias ideológicas marxistas, se sumaron en esta etapa las indianistas, generándose en los sindicatos agrarios “contenidos reivindicativos étnico-culturales” (Salazar 1998:14), de los que derivaron demandas de autonomía y autogobierno indígena, así como de construcción de un estado plurinacional (Alboo 1993), por lo que prefiero catalogarlos como “étnico-nacionalistas”. El sindicalismo campesino tuvo en esta época, además, un fuerte liderazgo aymara, que Zavaleta llamó “el despertar kolla” (1983). En este contexto ideológico, el discurso de la complementariedad andina tomó cuerpo como

⁶ Fausto Reinaga fue su principal ideólogo y “Tesis India” una de sus obras más influyentes. Algunos textos fundamentales sobre este movimiento en Hurtado (1986), Pacheco (1992) y Rivera (1986). Un trabajo de menor alcance pero interesante para ver la deriva de una parte de este movimiento en la etapa neoliberal en Alboo (1993)

⁷ En aymara, el término “q´ara” designa a los blancos.

⁸ Manifiesto de Tiwanacu 1973, en Rivera (1986:anexo 4)

⁹ Documento Constitutivo del Partido Indio (Pacheco 1992:33), de Fausto Reinaga.

ordenador de las relaciones entre el sindicalismo campesino de mujeres, emergente, y las organizaciones campesinas mixtas representadas por varones.

El indianismo katarista tuvo una gran capacidad de “irradiar” (Zavaleta 1983) su ideología a los sindicatos campesinos paraestatales, generando un proceso de autonomía con respecto al Estado que fue momentáneamente interrumpido en 1971, con la dictadura de Banzer. Los nuevos dirigentes campesinos, contrarios al pacto militar-campesino, enfrentaron la represión y el exilio y el indianismo katarista se refugió en organizaciones de corte cultural que toleraba el dictador, y que sin embargo tenían un fuerte contenido político.

La dictadura de Banzer, la más larga de la historia de Bolivia, se recrudeció en 1974. En este año, el dictador realizó una histórica masacre de campesinos en el campo cochabambino – masacre de Tolata - e interrumpió la vigencia de partidos y sindicatos por tiempo indefinido. Muchos líderes políticos y sindicales se vieron obligados a exiliarse o pasaron a la clandestinidad. Producto de este recrudecimiento y de la “irradiación” de ideas indianistas en el sindicalismo campesino, los sindicatos agrarios rompieron el Pacto Militar-Campesino y se distanciaron del estado, acercándose al movimiento obrero influenciado por el marxismo y que tenía su brazo más aguerrido en las minas.

El fin del sindicalismo campesino para-estatal y el pacto campesino-obrero trajeron consigo el fin de la “hegemonía nacional-revolucionaria” (Zavaleta 1983), que había encontrado sus bases de legitimación en el campo a través del Pacto. Esto abrió una nueva etapa en para las luchas indígena-campesinas de los sindicatos agrarios.

Pero antes de explorarlas, veamos la intervención de la lideresa minera Domitila Chungara en la Tribuna de la sociedad civil de la Primera Conferencia Internacional de la Mujer auspiciada por la Organización de las Naciones Unidas, durante el ocaso de las dictaduras bolivianas. Es clave para el tema que nos ocupa en este capítulo porque, aunque este trabajo esté centrado en el sindicalismo indígena-campesino, Chungara fue la lideresa más emblemática de la subalternidad boliviana durante la etapa final de las dictaduras. Su aporte es fundamental para trazar una genealogía de la crítica al feminismo, sus categorías y sus presupuestos, por parte de las organizaciones de mujeres de la subalternidad boliviana.

2. *Un “ama de casa” muy especial en la Tribuna de México (1975)*

En 1975, mientras en Bolivia el autoritarismo del gobierno militar de Hugo Banzer alcanzaba máximos históricos, la Organización de las Naciones Unidas proclamó el “Decenio de la Mujer”, con el objetivo de impulsar el avance de las mujeres a nivel mundial. Para inaugurar el decenio, la ONU convocó la Primera Conferencia Internacional de la Mujer, que tuvo lugar en México en 1975 bajo el lema “Por la Igualdad, el Desarrollo y la Paz”. Pese al carácter gubernamental de esta Conferencia, se instaló en México una “Tribuna alternativa” donde las organizaciones de mujeres de la sociedad civil, y sobre todo del movimiento feminista, conquistaron un espacio de encuentro y construyeron una plataforma para influenciar la Conferencia intergubernamental.

Mientras en la Conferencia gubernamental participaban representantes del gobierno de Banzer, la Tribuna alternativa contaba con la presencia de Domitila Chungara. Esta lideresa en activo de los Comités de Amas de Casa de las Minas dejó oír su voz crítica en la Tribuna, autorizándose a hablar en esta particular “sociedad de discurso” donde, como plantea Foucault (1992 (1971)), el intercambio y la comunicación jugaban en el interior de sistemas complejos de restricción. Entre ellos, procedimientos de “coacción del discurso” que seleccionan a los sujetos que pueden hablar y controlan los enunciados aceptables, así como los procedimientos de “control del discurso”, que imponen a los individuos que los dicen un cierto número de reglas y rituales que no permiten que acceda a ellos todo el mundo.

El testimonio de Domitila da cuenta de la mirada de esta “ama de casa” sobre esas restricciones. Su palabra nos ha llegado a través de la obra “Si me permiten hablar: testimonio de una mujer de las minas de Bolivia” (Viezzler 1978). Este influyente texto, muy circulado entre las organizaciones de mujeres subalternas de Bolivia y también internacionalmente, recoge sus conversaciones con la autora en torno a su vida política y a la realidad minera así como la transcripción de algunas intervenciones realizadas por Domitila en foros públicos.

Así narró Domitila a Viezzler su extrañamiento y falta de identificación con los marcos de interpretación de la problemática de las mujeres preponderantes en la Tribuna, entre ellos, el antagonismo con los varones:

(...) Allí estaban reunidas cientos de prostitutas para tratar de sus problemas. Y nos fuimos a otro local. Allí estaban las lesbianas (...). No eran esos mis intereses. Y para mí era una cosa incomprensible que se gastara tanta plata para discutir en la Tribuna

esas cosas (...) Me sentía un tanto perdida. En otros salones, algunas se paraban y decían: el verdugo es el hombre... el hombre es el que crea guerras, el hombre es el que crea armas nucleares, el hombre es el que pega a la mujer... y entonces, ¿cuál es la primera pelea a llevar adelante para conseguir la igualdad de derechos para la mujer? Primero, hay que hacerle la guerra al varón (...). Hablábamos dos lenguajes muy distintos, ¿no? Y esto hacía muy difícil el trabajo en la Tribuna. Además, había mucho control de los micrófonos (...) A un principio no se notaba tanto el control que había en la Tribuna. Pero, conforme iban saliendo las ponencias, los planteamientos, ya también comenzó a cambiar la cosa. Por ejemplo, aquellas mujeres que defendían la prostitución, el control de la natalidad y todas esas cosas, querían imponer aquello como problemas primordiales a ser discutidos en la Tribuna. Para nosotros eran problemas reales, pero no los fundamentales (Viezza 1978: 221-222)

Domitila se atrevió a hablar, pese a percibir que en este campo se ponían en valor capitales de los que ella carecía:

“Aquí hay licenciadas, abogadas, maestras, periodistas que van a hablar (...) Y me sentía un poco acomplejada, acobardada. E incluso no me animaba a hablar. Cuando por primera vez me presenté al micrófono frente a tantos títulos, como cien me presenté y dije: “Bueno, yo soy la esposa de un trabajador minero de Bolivia”(Viezza 1978: 224)

Domitila manifestó su divergencia con los planteamientos preponderantes en la Tribuna, que consideraba “feministas”. Polemizó con la reconocida feminista liberal estadounidense Betty Friedan y con la responsable de la delegación mexicana donde, según su testimonio, realizó una corrosiva crítica a la categoría “mujeres”. Refutando la igualdad entre mujeres, marcó un claro antagonismo con las “señoras”.

“Ella y su grupo habían propuesto algunos puntos de enmienda al “plan mundial de acción”. Pero eran planteamientos sobre todo feministas y nosotros no concordamos con ellos porque no abordaban algunos problemas que son fundamentales para nosotras, las latinoamericanas.

La Friedan nos invitó a seguirla. Pidió que nosotras dejáramos nuestra “actividad belicista”, que estábamos siendo “manejadas por los hombres”, que “solamente en política” pensábamos e incluso ignorábamos por completo los asuntos femeninos (...).

Entonces yo pedí la palabra. Pero no me la dieron. Y bueno, yo me paré y dije:

- Perdonen ustedes que esta Tribuna yo la convierta en un mercado. Pero fui mencionada y tengo que defenderme (...)

Y una señora, que era la presidenta de una delegación mexicana se acercó a mí. Ella quería aplicarme a su manera el lema de la Tribuna del Año Internacional de la Mujer que era “Igualdad, desarrollo y paz”. Y me decía:

- Hablaremos de nosotras, señora... nosotras somos mujeres. Mire, señora, olvídese usted del sufrimiento de su pueblo. Por un momento olvídese de las masacres. Ya hemos escuchado bastante de esto. Ya la hemos escuchado bastante. Hablaremos de nosotras... de usted y de mí.... De la mujer, pues.

Entonces dije:

- Muy bien, hablaremos de las dos. Pero, si me permite, voy a empezar. Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; y sin embargo, yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y sin embargo, yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola a la puerta de este local para recogerla e ir a su casa; y sin embargo, yo no. Y para presentarse aquí como se presenta, estoy segura de que usted vive en una vivienda bien elegante en un barrio también elegante, ¿no? y sin embargo, nosotras las mujeres de los mineros, tenemos solamente una pequeña vivienda prestada y cuando se muere nuestro esposo o se enferma o lo retiran de la empresa, tenemos noventa días para abandonar la vivienda y estamos en la calle. Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a la situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece?” (idem: 225)

Y siguiendo con la idea de las diferencias y del antagonismo entre mujeres, Domitila criticó a las “damas” y su miopía con respecto a la realidad e las mujeres del pueblo, así como la estrategia de “pelear” con los hombres:

(...) Que aquellas damas que se organizan para jugar canasta y aplauden al gobierno tienen toda su garantía, todo su respaldo. Pero a las mujeres como nosotras, amas de casa, que nos organizamos para alzar a nuestros pueblos, nos apalean, nos persiguen. Todas esas cosas ellas no veían. No veían el sufrimiento de mi pueblo... no veían cómo nuestros compañeros están arrojando sus pulmones trozo más trozo, en charcos de sangre... no veían cómo nuestros hijos son desnutridos. Y claro, que ellas no sabían, como nosotras, lo que es levantarse a las 4 de la mañana y acostarse a las 11 ó 12 de la noche, solamente para dar cuenta del quehacer doméstico (...). Ustedes – les dije – ¿qué van a saber de todo eso? Y entonces, para ustedes, la solución está con que hay que pelearle al hombre. Y ya, listo. Pero para nosotras no, no está en eso la principal solución. (Viezzler 1978: 226).

En el prólogo a la segunda edición del libro, en 1978, Domitila quiso reforzar su lectura marxista de la “liberación” de las mujeres. Para esta dirigente minera, el camino a seguir para la liberación de las mujeres pasaría por la liberación del pueblo y por el socialismo. También destacó que, en esa lucha, hombres y mujeres del pueblo debían estar unidos y refutó de nuevo el antagonismo entre mujeres y hombres, la politización de las relaciones de género. Equiparando machismo a feminismo, relacionó a ambos con el gran enemigo imperialista.

“P: Algunas personas dicen que das a entender que con el socialismo se resuelven todos los problemas de la liberación de la mujer.

R: No. Lo que yo pienso es que el socialismo, en Bolivia como en cualquier otro país, será el mecanismo que creará las condiciones para que la mujer alcance su nivel. Y lo hará a través e su lucha, a través de su participación. Y será obra de ella misma también su liberación. Pero yo pienso que en este momento es mucho más importante pelear por la liberación de nuestro pueblo junto con el varón. No es que yo acepte el machismo, no. Sino que yo considero que el machismo es también un arma del imperialismo, como lo es el feminismo. Por lo tanto, considero que la lucha fundamental no es una lucha entre sexos: es una lucha de la pareja” (Viezzer 1978: 8).

No obstante estos planteamientos de unidad entre mujeres y hombres del pueblo, Domitila Chungara no eludió en su práctica política el conflicto con sus compañeros de lucha. Chungara dio, junto con otras mujeres de las minas, una larga batalla dentro de los sindicatos mineros contra la marginación de las mujeres. Fruto de esta lucha interna contra la hegemonía patriarcal de los sindicatos mineros, los Comités de Amas de Casa Mineras lograron tener voz y voto en los congresos mineros en 1991 (Foro de la Mujer 1992:88).

A finales de 1977 se inició en Bolivia un amplio movimiento de protesta contra la dictadura de Banzer, suscitado, tanto por la ausencia de derechos civiles y políticos, como por su política económica que había llevado a un fuerte deterioro de los salarios reales. La protesta comenzó con la huelga de hambre de cuatro mujeres de los Comités de Amas de Casa de las Minas, entre ellas Domitila Chungara, que reclamaban la vuelta de sus esposos del exilio. La huelga de hambre se extendió como un reguero de pólvora, con la participación de más de mil personas desde toda la geografía del país. El movimiento terminó a finales de enero de 1978 con la caída de Banzer, la convocatoria a elecciones generales y una amnistía general para los presos políticos¹⁰. Domitila ha quedado inscrita en la historia de la subalternidad boliviana como artífice y símbolo del fin de las dictaduras. Fue también una figura influyente en la etapa de constitución del sindicato nacional de mujeres indígena-campesinas que veremos en el próximo apartado.

¹⁰ El general, sin embargo, siguió proyectando su sombra en la etapa democrática, presentándose a las elecciones desde 1978 a través de su partido, el ADN. Volvió a ocupar la Presidencia de la República en 1999, esta vez electo por el Parlamento, y falleció en el cargo en el año 2000.

III. LA FUNDACIÓN DE LA FEDERACIÓN NACIONAL DE MUJERES CAMPELINAS “BARTOLINA SISA”

1. *Inestabilidad y transición democrática*

Entre 1978 y 1982 hubo en Bolivia una etapa de inestabilidad política. En el breve lapso de cuatro años, se sucedieron al mando de la república diez presidentes y una Junta Militar, hubo tres procesos electorales consecutivos - 1978, 1979, 1980 - y dos golpes de estado, el de Natush Busch y el de García Mesa. El katarismo tuvo su “época de oro” (Alboo 1993:11) durante esta etapa, en la que se crearon varios partidos políticos que respondían a esta ideología, aunque tuvieron un desempeño electoral muy pobre y la mayoría de ellos se disolvió sin lograr proyectarse más allá del periodo de recuperación de la democracia (Pacheco 1992). Sin embargo, su discurso político etno-nacionalista tuvo una gran capacidad de irradiación a los sindicatos campesinos.

Fue en este contexto de incertidumbre y de intensas luchas por la recuperación de la democracia que se gestó la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa – “las bartolinas” - y también el feminismo de la segunda ola en Bolivia. En esta fase, la Central Obrera Boliviana (COB), con el apoyo del sindicalismo campesino, constituyó el eje central en las luchas por la recuperación de la democracia representativa, que se convirtió así en un objetivo aglutinador de las fuerzas opositoras (Zavaleta 1983:36)

El Primer Congreso de Unidad Campesina, convocado por la COB, tuvo lugar en junio de 1979. Este Congreso, fue un hito en la consolidación del sindicalismo campesino autónomo. En este fundamental congreso se constituyó un nuevo sindicato unitario, que intentaba superar tanto la dependencia del estado, como la división en diferentes federaciones: la Confederación Sindical Única de Trabajadores del Campo de Bolivia, más conocida por sus siglas CSUTCB. Del primer congreso salió victorioso el líder katarista Jenaro Flores, que fue el líder histórico del sindicalismo campesino de esta generación.

El 17 de julio de 1980, tuvo lugar el cruento golpe de estado de García Mesa, con el que nuevamente fueron suspendidas la actividad sindical y política. El sanguinario dictador asesinó a toda una generación de líderes de izquierda (ASOFAMD 1993), desarticulando los partidos. Consecuentemente, la principal fuerza de oposición a la dictadura y de lucha por la democracia estuvo en los sindicatos, aunque sus líderes también fueron perseguidos.

Tras las elecciones generales de 1982, inició la esperada “transición a la democracia” con el breve gobierno de la Unión Democrática y Popular (UDP), una alianza de partidos de izquierda y también del indianismo moderado que pronto manifestó su fragilidad. En este periodo, los sindicatos bolivianos con la COB a la cabeza, mantuvieron una suerte de relación o pacto de reciprocidad (Plat 1988, Zavaleta 1983:30) asimétrica con los partidos de la UDP, de composición mestizo-criolla, que fue denominada “co-gobierno”. Los sindicatos influían en la política a tal punto que sin ellos no había legitimidad posible ni viabilidad para el gobierno de turno, pero no desplazaron a las clases dominantes de la dirección del estado. Así, los sindicatos hacían política desde los márgenes, teniendo su fuerza en su capacidad masiva de movilización, y los partidos de izquierda, grupos mucho más selectos y restringidos, gobernaban el país desde el estado.

El Presidente Hernán Siles Suazo de la UDP, fue acogido con gran esperanza, pero sus políticas económicas pronto frustraron las expectativas de los sindicatos, que no tardaron en realizar movilizaciones que minaron desde dentro su gobierno. El siguiente testimonio de ecos kataristas perteneciente a una de las lideresas campesinas que participó en la fundación de las bartolinas, anticipaba la “tesis del instrumento político”. Esta tesis justificó posteriormente, en la etapa neoliberal, la creación de una fuerza política propia de los sindicatos campesinos con el objetivo evitar la intermediación de los partidos tradicionales de izquierda en la representación política.

“(…) ahora vemos que Siles no ha cumplido una sola de sus palabras. Al revés: está gobernando para los que no votaron por él y con gente que mayoritariamente no elegimos. En realidad se está haciendo la burla de todos. Pero la culpa también es nuestra por creer en ajenos. Cada día que pasa está más patente que la democracia de los q’haras es sólo política, no económica. Sólo le queda a Bolivia la democracia de nuestras comunidades y sindicatos” (Mejía y al. 1984:45).

La hiperinflación y el azote de los sindicatos obligaron a Siles Suazo a anticipar las elecciones generales en 1985, de las que salió victorioso el líder histórico de la revolución nacionalista, Víctor Paz Estenssoro del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). El pesimismo de la ciudadanía, en “estado de shock” (Klein 2007), allanó el camino para la implantación sin resistencia de la ortodoxia neoliberal que veremos en el próximo capítulo.

Veamos ahora, a través de un análisis del proceso fundacional de las bartolinas, el surgimiento de la ideología del antagonismo étnico-clasista entre mujeres que después encontramos en las parlamentarias indígena-campesinas de la bancada del MAS. La principal fuente de este apartado es el texto “Las hijas de Bartolina Sisa” (Mejía et al 1984), en el que se basaron otras obras teóricas sobre las bartolinas que también analizaremos aquí (León 1990. Muñoz 1984, Salazar 1998). Las hijas de bartolina, como “Si me permiten hablar”, fue escrita en base a los testimonios directos de un grupo de lideresas campesinas fundadoras de las bartolinas que pertenecía a la corriente de las “autonomistas”. Esta corriente, que pronto se extinguió, era beligerante con los “compañeros de lucha” al tiempo que lo era con la sociedad dominante y con el feminismo. Remontarnos a esta etapa fundacional de la mano de este sector contrahegemónico de las bartolinas nos permitirá reconstruir la “lucha ideológica” (Hall 2006) por imponer una complementariedad sin conflicto entre campesinos y campesinas, en el marco de la ideología etno-nacionalista, que veremos después en el MAS. También nos permitirá ver cómo el antagonismo étnico-clasista entre mujeres forma parte de la arquitectura ideológica fundacional de esta organización y de sus “marcos interpretativos” (Snow et al. 1983). Volveremos sobre estos temas en el capítulo 7.

En plena etapa de inestabilidad política, entre 1978 y 1980, se gestaron las organizaciones campesinas de mujeres en el altiplano andino en dos niveles: en “las bases”, a través de procesos organizativos locales, y de arriba abajo, pues algunos líderes sindicales campesinos como Genaro Flores apostaron por la creación de una organización campesina de mujeres de nivel nacional (Salazar 1998, Mejía et al 1984). No fue el caso de las ONGs feministas que surgieron en este periodo, que enfocaron su trabajo en las áreas peri-urbanas de las ciudades, sin vínculos con el sindicalismo campesino. En esta época de dictaduras, algunos sectores opositores lograron seguir trabajando desde las ONGs, desplegando formas de trabajo participativas con las comunidades y organizaciones campesinas, muy distintas a las estrategias de control que impulsaba el Estado. Estas ONGs trabajaban en temas productivos pero también en la concienciación del campesinado sobre la “realidad nacional”, que fue derivando en planteamientos políticos. Al mismo tiempo, trabajaban en la “promoción de la mujer” (Salazar 1998), dando acceso a las campesinas a cierto capital social, cultural y político.

A nivel de bases, la experiencia más articulada fue la de la Asociación Departamental de Mujeres Campesinas de Oruro, ADEMCO. Esta organización pionera de mujeres campesinas surgió de los “Clubes de Madres” (Van Broeckhoven 1998) organizados para recibir donaciones de alimentos de EEUU vehiculadas por la ONG de la iglesia católica CARITAS y promovidos por el estado. ADEMCO se constituyó como organización de segundo piso y realizó dos congresos a finales de los 70, que fueron importantes para que las campesinas orureñas adquiriesen experiencia organizativa. De este modo, el estrecho marco de acción - local, de tipo asistencial y de vocación desmovilizadora - con el que habían sido creados los Clubes de Madres por los regímenes autoritarios de Bolivia, era rebasado en los hechos por la presión de las campesinas en el contexto de emergencia del sindicalismo campesino autónomo. Algunos de estos clubs y sus redes informales organizaron y demandaron formación técnica, sindical y política, producción de tejidos y alfabetización. Sirvieron así de plataforma para la emergencia de liderazgos campesinos femeninos más allá del espacio local, como el de la parlamentaria del MAS Isabel Ortega.

Nos han llegado algunos análisis de la situación de las mujeres campesinas de esa época, realizados en congresos y talleres en el altiplano aymara. Las campesinas, entre otros problemas, señalaron la discriminación y explotación a que les sometían las mujeres de las clases dominantes, marcando un claro antagonismo con ellas:

“A las mujeres campesinas nos achican, nos dicen “indias sucias”. En los (transportes) colectivos esas mujeres pintadas como payasos nos hacen levantar del asiento. En las oficinas nos desprecian y nos hacen volver mañana”(Muñoz 1984: 383)

En pleno “Decenio de la Mujer”, las campesinas cuestionaban la categoría “mujeres” como ya había hecho Domitila Chungara:

“En Bolivia hay tres clases de mujeres: (1) las obreras y campesinas a las que nos toca trabajar doble. De nuestro trabajo viven otros porque producimos alimentos, lana para los vestidos, etc; (2) otras mujeres trabajan en oficinas pero mientras tanto una de nosotras les cuida sus wawas y cocina para su familia. Esta mujer trabaja una jornada; (3) otras mujeres se pasan el día con sus amistades y la peluquería. Tienen sirvientes que les atienden el hogar y no trabajan fuera. Para que unas mujeres puedan hacer eso, a las campesinas nos toca trabajar duro” (Muñoz 1984:383-384)¹¹

¹¹ Este material proviene de las resoluciones de un taller o congreso de mujeres campesinas en el altiplano entre 1978 y 1980, pero Muñoz no explicita de cuál.

Según Muñoz, en esta etapa las campesinas “si bien frecuentemente reconocen que dentro de la unidad familiar le toca a ella una suerte más dura que a los hombres, su visión es poco feminista y lo que más bien resalta, es que no se identifica con mujeres explotadoras. Claramente reconoce como hermanos a obreros y mineros, pero no así a los sectores medios que participan en la discriminación y explotación cotidiana de la mujer campesina” (Muñoz 1984:384).

Constitución y primeras demarcaciones ideológicas

El Primer Congreso Nacional de Mujeres Campesinas, que debía celebrarse poco después del Congreso de Unidad Campesina en que se constituyó la CSUTCB, en 1979, fue postergado por el golpe de estado de Natush Busch. Pero las mujeres ya estaban movilizadas, pese a no contar con organización propia, participaron en el bloqueo de caminos de 1979: “*A la orden de la CSUTCB hemos salido masivamente a bloquear los caminos. Esta vez las mujeres hemos jugado un papel bien importante. Nos hemos turnado con los varones, porque si sólo salían ellos, cualquier rato se los podían llevar. Así las mujeres nos hemos puesto en primera fila y hemos bloqueado de día, de noche salían los hombres*” (testimonio de Lucila Mejía, en Mejía et al 1994:16).

Las movilizaciones obreras y campesinas lograron frenar el golpe de estado y el congreso designó interinamente a la emenerrista Lidia Gueiler en enero de 1980. Por ser una mujer, la primera y única presidenta de Bolivia, las campesinas depositaron algunas esperanzas en ella. Sin embargo, el desprecio de Gueiler en el acercamiento de las campesinas terminó por ratificarlas en su antagonismo con las mujeres de las clases dominantes y les hizo acreedoras de las burlas de sus compañeros.

“Cuando nos enteramos que una mujer había sido nombrada presidenta, bien alegres nos hemos puesto. Entonces hemos dicho: “va a haber solución, porque ella es mujer; como a hermanas nos ha de mirar”. Así diciendo nos hemos venido un grupo de mujeres de mi comunidad, trayéndole de regalo una tarilla que tenía tejido el nombre de Bartolina Sisa y el de nuestra comunidad. Pero ella no nos quiso recibir. Le hemos rogado; desde la mañana hasta la tarde nos ha hecho esperar. Al final, en la sala de espera nomás nos ha recibido. Queríamos echarle mixtura, pero tampoco ha querido. Decía que tenía que ir a no sé dónde y que además íbamos a ensuciar el piso. Todo eso nos dijo. Entonces le hemos entregado la tarilla y un documento pidiendo apoyo. Después nos hemos salido. Cuando regresamos a nuestra comunidad, llegamos casi al mismo tiempo que las noticias de las medidas económicas que había dictado. Los compañeros se nos hicieron la burla, “Ahí está, ¿qué lindo no? ustedes han ido a

felicitarla y ahora lindo nos está castigando con las medidas”. Así nos dijeron. Bien derrotadas estábamos moralmente” (Mejía et al 1984:16)

El Congreso constitutivo de la organización nacional de mujeres campesinas pudo por fin realizarse durante la presidencia de Gueiler. Nos detendremos a analizarlo porque en él se realizó una demarcación ideológica fundacional. En este Congreso participaron 1.128 delegadas de todo el país, creando la Federación Nacional de Mujeres del Campo de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCB “BS”), una organización de “puras mujeres” que estaría afiliada a la CSUTCB y por tanto a la COB. Nació con una relación jerárquica con la CSUTCB que representaba al campesinado en general, incluidas las mujeres, aunque estuviese en la práctica gestionada y liderizada por hombres.

Asistieron al congreso fundacional Domitila Chungara y otras mujeres de las minas. Pero tanto en la apertura como en la posesión de la junta directiva de la flamante organización de mujeres campesinas, fueron los líderes campesinos varones quien trazaron las orientaciones del congreso y quienes después invistieron a las representantes electas. Así, las bartolinas quedaron unguidas del poder patriarcal de sus “pares” varones. Un par jerárquico.

Estos líderes alentaron la organización de las mujeres, pero al mismo tiempo delimitaron simbólicamente el campo de acción de la organización como parte integrante de la lucha campesina y popular “*contra quienes nos explotan*”. Marcaron el antagonismo con los varones de su clase y etnia y la politización de las relaciones entre hombres y mujeres de la misma condición – e implícitamente al feminismo - como una “*consigna del imperialismo norteamericano*”. Los adversarios del pueblo eran otros. Utilizaron el discurso de la complementariedad contra el feminismo. En sus discursos también enmarcaron a la organización de mujeres dentro de los referentes ideológicos indianistas, marxistas, nacionalistas e antiimperialistas, encarnados en el mito de Bartolina Sisa, en un momento además de fuerte irradiación y presencia de la ideología indianista katarista. Así lo expresó el líder sindical Juan Lechín en la inauguración del Primer Congreso de las bartolinas, representando implícitamente a las mujeres como madres, esposas y compañeras:

“Compañeras, este Congreso es histórico. Es la primera vez después de quinientos años de explotación colonial, que las campesinas se reúnen para dejar escuchar su voz (...). Es histórico este Congreso, además, porque está dando ejemplo a las mujeres de las ciudades para que así en congresos decidan ellas también luchar junto a sus hijos, junto a sus esposos, junto a sus compañeros, por la liberación nacional; porque no es posible seguir la consigna del imperialismo norteamericano que pone a la mujer contra el esposo, al hijo contra el padre, al joven contra el anciano. La lucha del país es la

lucha de clases, la lucha de los explotados contra sus explotadores; y entre los primeros explotados están justamente las mujeres, los jóvenes, los niños y los ancianos” (en Mejía et al 1984: 22)

Lucila de Morales dio también un discurso inaugural. He aquí algunos extractos del mismo (Morales et al 1984:20-21), donde vuelven a aparecer en primer plano la denuncia de las actitudes discriminatorias de las “mujeres de la burguesía” urbana y la unidad entre hombres y mujeres. Podemos observar también en su discurso el solapamiento de las reivindicaciones de clase con las étnico-raciales, sobre todo en su oposición a la planificación familiar:

“Aquí forjaremos nuestra unidad para luchar juntos con nuestros compañeros de la Confederación, con las compañeras mineras, con las compañeras obreras, con nuestros maridos, con la Central Obrera Boliviana (...)”

“¿Con qué propósito nos hemos reunido? ¿qué queremos analizar? Las campesinas estamos marginadas socialmente, explotadas económicamente, oprimidas como mujeres; no estamos reconocidas. Las mujeres de la burguesía nos tratan mal, nos odian cuando vamos a la ciudad. Por eso nos hemos congregado para unirnos, para oírnos y hacernos oír; para marchar junto a nuestros compañeros, como Bartolina Sisa (...)”

“Nosotras damos a luz nuestros hijos con dolor; los criamos con sufrimiento; hartos nos cuestan; pero cuando van a la cuartel, los militares los hacen sus guardaespaldas, los obligan a matarnos, a fusilarnos. Estos militares prefieren la matanza al servicio a la patria. En el cuartel convierten a nuestros hijos en sus sirvientes. Compañeras, el cuartel es un mal para nosotras y también para la patria”¹²

“En el tiempo de Banzer nos han metido el control de la natalidad. Dicen que los bolivianos somos petisos, que somos inferiores. Quieren traer rhodesianos el cambio de raza diciendo¹³. Quieren hacer desaparecer la raza indígena; quieren hacer desaparecer la clase obrera, que somos los mismos, compañeras. No permitamos el genocidio” (...)

En la misma tónica, Genaro Flores realizó la investidura formal de la nueva Junta Directiva de las bartolinas al cierre del Congreso (Morales et al 1984: 23), enmarcando las luchas de campesinas y campesinos bajo el paraguas común del antiimperialismo a través de la figura de Bartolina Sisa:

“Compañeras, voy a dar posesión a esta primera flamante Directiva de la FNMCB/BS que, a partir de la fecha, tendrá que hacer temblar al imperialismo norteamericano como antaño hiciera temblar Bartolina Sisa a los españoles.

¹² En el último capítulo volveremos sobre el servicio militar obligatorio.

¹³ Alusión a la política de instalación de rhodesianos blancos que desarrolló Hugo Banzer para “mejorar la raza” tras la independencia de Zimbabwe.

Compañeras dirigentes, ¿juráis por Dios, por la Patria, por la gran memoria de Bartolina Sisa y por las valerosas mujeres que han dado sus vidas por nuestra liberación, en los centros mineros y en el área rural, de cumplir y hacer cumplir las resoluciones de este Primer Congreso Nacional?

Sí, juramos.

Si así lo hicieréis, Dios, la Patria y Bartolina Sisa os lo premien, de lo contrario os lo demanden. Quedan posesionadas, compañeras”

Según el relato de Mejía (1984), la falta de experiencia de las campesinas en la coordinación de un Congreso Nacional, hizo que fuese manejado por la CSUTCB. Se instaló así en la organización de mujeres el estilo de los sindicatos campesinos de varones, con trabajo en comisiones, plenaria, redacción de conclusiones y elección de cargos directivos. El congreso, que discurrió sin grandes conflictos, generó conciencia de inclusión en las luchas campesinas entre las mujeres: “*Allí conocí la palabra liberación que me pareció bien bonita; también las palabras yanqui y empresa privada*” (Testimonio de Florentina Alegre en Morales et al. 1984:24). El recurso a la metáfora familiar como sinónimo de unidad entre hombres y mujeres campesinas queda patente en las conclusiones del Congreso, al igual que la formulación de reivindicaciones desde la posición simbólica de madres:

EXTRACTO DE LAS CONCLUSIONES DEL I CONGRESO

ASUNTO POLÍTICO:

“5. Defender nuestros intereses como clase y defender la democracia siempre que sea para el beneficio de las grandes mayorías”

“7. Luchar por la unidad de la familia campesina en torno a la Central Obrera Boliviana y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (...)”

“8. Luchar por el voto, desde los diez y ocho años para los jóvenes campesinos y demás ciudadanos, y planteamos nuestros propios candidatos campesinos”

“11. Condenamos la humillación que sufren nuestros hijos que prestan sus servicios en los cuarteles y pedimos seguridad, protección para todos los jóvenes conscriptos”

“12. Condenamos la humillación que sufren nuestras hijas en las ciudades como sirvientas que trabajan por sueldos bajos. Rechazamos y pedimos a las autoridades hacer control de los abusos que cometen los dueños de bares, alojamientos, quienes prostituyen a jóvenes campesinas (...)”

CONTROL DE NATALIDAD:

“3. Rechazamos y protestamos enérgicamente a cualquier tipo de control de natalidad por ser contra de la mujer del campesinado boliviano”

Las dificultades de analizar estas conclusiones “en clave feminista” quedan reflejadas en los textos de Salazar (1998) y Muñoz (1984). Mientras Salazar observa que “no fueron evidentes planteamientos específicos de género o éstos fueron elaborados pobremente sin marcar grandes diferencias con las propuestas generales expresadas en los documentos de la

CSUTCB” (1998:20), Muñoz plantea que “el documento muestra claramente que la lucha de la mujer campesina no tiene un carácter multclasista ni globalmente feminista” (1984:394). Esta autora observa que las resoluciones que hacen “referencia directa” a la problemática de la mujer campesina, resaltan “la problemática de la opresión cultural y social de la mujer campesina” pero que “es significativo que no se menciona la explotación de la mujer a nivel de la unidad familiar y dentro de la división sexual del trabajo. La posición “feminista” hasta ahora elaborada por las mujeres campesinas del Altiplano y cultura aymara o quechua, parecería más bien priorizar su situación dentro de un contexto y estructura más global de explotación”. Concluye que “el documento es “feminista” en cuanto que rechaza dos formas de explotación reservadas en la sociedad casi exclusivamente a las mujeres: la prostitución y el empelo doméstico” (1984:396-397). Frente a las dificultades de encontrar un “discurso feminista” en las conclusiones del Congreso, la autora observa que lo que sí aparece de forma clara son las tres dimensiones de las luchas campesinas: “clase, etnia y afirmación ciudadana” (cita de Dandler y Calderón 1984) y que “sintetiza las principales demandas de una economía campesina parcelaria den crisis frente al mercado, el transporte y diversos mecanismos de explotación económica que son reforzados por las políticas gubernamentales” (Muñoz 1984:395). Por mi parte, quiero señalar que en este momento fundacional aparece ya la hibridación de la ideología materna con la ideología de la complementariedad andina que abordaremos en el capítulo 7. También que surge de las mujeres campesinas una crítica a algunos de los ejes temáticos más centrales de la política de los derechos de las mujeres por su contenido racista, como la planificación familiar, y un señalamiento de otras prioridades políticas como la denuncia de la explotación de las jóvenes campesinas en el “servicio doméstico”.

Tras el congreso, las participantes regresaron a sus comunidades y empezaron a trabajar con las mujeres, ya investidas del poder de la organización nacional que las legitimaba. A nivel de base (Mejía et al 1984), la colaboración de los hombres para la organización de las mujeres fue flaqueando, pese al apoyo recibido por las jerarquías de la CSUTCB en el Congreso.

Es importante señalar que en la pirámide organizativa de los sindicatos campesinos de Bolivia, la célula primaria de pertenencia y afiliación es comunitaria, que se va agregando en espacios territoriales más amplios hasta conformar una Confederación Nacional, la CSUTCB. Los “sindicatos de base”, son organizaciones comunitarias totales que trascienden las funciones puramente sindicales. La afiliación de todas las familias de cada comunidad es obligatoria, siendo el núcleo de afiliación es la familia, representada automáticamente por el

varón “jefe de familia” salvo en ausencia de este (Muñoz 1984:387). Las mujeres quedan así subsumidas en la familia, que es representada por el varón. Desde el sindicato de base, los hombres están investidos de la potestad de representar a la comunidad hacia fuera. Con el surgimiento de las bartolinas, arrancó un proceso de sindicalización “paralela” (Silverblat 1990) de las mujeres, que fue calando hacia los niveles de base, aunque no ha sido completa: comparten su bases de pertenencia y movilización primaria, los sindicatos de base, con la CSUTCB (Salazar 1998). Así, los varones representan a las familias y las mujeres sólo se representan a sí mismas.

Divergencias, hegemonías y contrahegemonías

Pronto apareció en la organización la disputa entre las “autonomistas” y las “integracionistas”. Esta disputa era síntoma de la pulsión contradictoria entre quienes abogaban por una mayor autonomía de las mujeres campesinas y buscaban una relación igualitaria con sus pares varones, por un lado, y quienes defendían una subordinación a la CSUTCB que diera a las campesinas más posibilidades de afirmar su pertenencia al sindicalismo campesino controlado por los varones y generara más unidad frente al enemigo común, aún a costa de su subordinación, por otro. Las primeras marcaban un conflicto con sus “compañeros” varones planteando una “complementariedad conflictiva” (Salazar 1989:14) con ellos, mientras que las segundas repudiaban tal actitud y defendían una complementariedad sin conflicto de hegemonía masculina.

Las autonomistas, reivindicaban la afiliación directa a la Central Obrera Boliviana, en los mismos términos y con la misma jerarquía que la CSUTCB. Para ello, deberían adquirir el rango de Confederación afiliada directamente a la COB y no indirectamente a través de la CSUTCB, como de hecho le correspondería por tratarse de una organización de alcance nacional y en pie de igualdad con la CSUTCB. Las integracionistas, planteaban que la organización siguiese con rango de Federación afiliada a la CSUTCB y por tanto subordinada a ella. No faltaron tampoco voces que defendían la disolución de las Bartolinas, pues la CSUTCB es una organización mixta y la existencia de una organización de mujeres sería superflua (CESA 2002).

Durante su primer mandato a la cabeza de las bartolinas, Lucila Mejía viajó a Holanda y conoció la realidad del campesinado en aquel país. Sus detractoras relacionan este viaje con el

surgimiento de planteamientos “autonomistas” y con la adopción de un discurso de igualdad de derechos entre mujeres y hombres en esta dirigente:

“La compañera Lucila a su regreso de Holanda empezó a decir que la Federación de Mujeres no tendría que seguir afiliada a la Confederación sino, más bien, puesto que ya era una organización nacional, debería afiliarse directamente a la COB. Yo decía (Lidia Anti) “si nos afiliáramos directamente a la COB ya no podríamos coordinar con los compañeros campesinos y terminaríamos luchando contra ellos. Pero ella decía: “no vamos a depender siempre de los hombres; tenemos que ser autónomas. A eso le respondía: tener los mismos derechos que el marido no implica tener que desligarse de él.”(Morales et al 1984: 47)

Las autonomistas recurrieron a Domitila Chungara en busca de apoyo para sus tesis, reconociendo una genealogía organizativa de mujeres subalternas donde mineras y campesinas serían aliadas. Las integracionistas prefirieron el apoyo de los hombres campesinos y no reconocieron la autoridad ni la experiencia de esta lideresa histórica “*yo creo que las charlas de la campesina tienen que ser sobre su propia vida y como debe organizarse a partir de su propia realidad. Yo prefiero asesorarme con un compañero de la confederación*” (Mejía et al 1984:47). Esto puso de manifiesto la histórica desconfianza entre los sectores campesino y minero, así como un cambio generacional y un giro discursivo del marxismo al indianismo, estando las campesinas más impregnadas del segundo, y las mineras como Domitila, del primero.

Según CESA, ONG de apoyo al sector campesino que durante muchos años trabajó con las bartolinas y que fue muy influyente en su desarrollo, sobre todo en los 90, y contraria a las tesis autonomistas, denunciaba la influencia feminista en esa corriente de las bartolinas para deslegitimarla: “*sobre esta posición (autonomista) hubo influencia de diferentes sectores, desde la feministas (que se pusieron muy de moda en esos momentos) que planteaban que “el problema es con el varón, que ha construido una sociedad machista para oprimir a las mujeres”*” (2002:22).

Entre el primer y segundo congreso de las bartolinas tuvo lugar el golpe de García Mesa, en 1980. La principal fuerza de oposición a la dictadura y de lucha por la democracia estuvo en los sindicatos, en la que participaron las bartolinas de entonces. Poco antes del golpe, las bartolinas autonomistas hicieron un acuerdo minero-campesino con las organizaciones de amas de casa mineras para defender la democracia, con Florentina Alegre a la cabeza. Genaro

Flores fue herido de gravedad y se vio obligado a exiliarse. Pero pese a la severidad de la dictadura, *“había ya una gran diferencia con respecto a los tiempos de las dictaduras de los 70. Ahora las mujeres campesinas tenían su propia organización y habían hecho conexiones con las mujeres de las minas”* (León 1990:144).

“Nosotras además tenemos la lucha contra el machismo de los hombres”

Tras el golpe de García Mesa vino el gobierno de transición democrática de la UDP (1982-85) y, pese a apoyarlo, los sindicatos no tardaron en lanzar movilizaciones contra sus medidas económicas. Las bartolinas participaron en la huelga de hambre convocada por la COB en febrero de 1982. Celinda Sosa, de la corriente autonomista, dio testimonio para “Las hijas de Bartolina Sisa” de cómo en la huelga de hambre empezaron las mujeres a tomar conciencia de la discriminación a que las sometían sus compañeros campesinos y su falta de reconocimiento.

“(…) la huelga de hambre no es bonita, es fea; es como si se estuviera en el último día de la vida, es desesperante; se está como durmiendo pero con los ojos abiertos; vemos el pasado; todo regresa; todo se hace presente y soñamos también el futuro como en visión de deseos que salen del pasado, como si fuera la tierra misma (...)

Volví a pensar en don Jenaro, ¿por qué nos tendrá desconfianza? A la huelga traían documentos, pero no nos mencionaban a las de la Federación de Mujeres, estando como estábamos también haciendo la huelga. Eso me daba qué pensar y me llenaba de rabia. Entonces en vista de esa injusticia las mujeres dijimos: “si no nos reconocen, nos vamos a retirar de la Confederación y directamente nos vamos a afiliarnos a la COB”. Hay mucho nerviosismo y una se acuerda de todos los detalles sufridos. Doña Lucila se quejó de cómo la quieren utilizar sólo como cocinera y de sirvienta para los Congresos de la Confederación. Nos hemos enojado, no nos hablábamos con los compañeros, ni nos mirábamos.

Aunque sabemos que la lucha es la misma, los hombres no piensan así; nos consideran, en la práctica, no en el discurso, como de segunda categoría. Allí vimos que la lucha de las mujeres es más esforzada todavía que la de los hombres; con ellos sólo compartimos la lucha contra los ricos, los yanquis y el criollaje; nosotras además tenemos la lucha contra el machismo de los hombres, incluido el de nuestros propios compañeros de lucha, e incluso en el interior mismo de nuestras propias organizaciones: la COB y la CSUTCB” (Mejía et al 1984: 79-80).

El Segundo Congreso de las bartolinas tuvo lugar poco después del Segundo Congreso de la CSUTCB¹⁴, en el que la organización de mujeres campesinas había sido designada por sus

¹⁴ Es tradicional que los congresos de las bartolinas se celebren después de los de la CSUTCB. Así las campesinas encuentran el marco de su discusión ya dado en las resoluciones del congreso “de varones”. Esto pasó también en el Congreso de las bartolinas de 2008.

compañeros varones responsable de la alimentación de los participantes. Mientras las campesinas cocinaban por orden de sus compañeros, las mujeres “de la pequeña burguesía” de los partidos de izquierda que entraron en el Congreso sin credenciales fueron las únicas mujeres que pudieron participar.

“Ha sido amargo ver cómo mujeres de la pequeña burguesía del MACA, del MNRI, del PCB, del MIR se han colado en el Congreso sin tener credenciales y se han metido en todas las Comisiones apareciendo como campesinas y allí han estado manipulando y tratando de dividirnos mientras nosotras nos hemos tenido que ocupar de cocinar para los compañeros congresales, más de 1.500, y por ello no hemos podido asistir bien los trabajos de Comisiones. Nos hemos sentido, pues, discriminadas y utilizadas. Esto no nos ha gustado” (testimonio de Mejía en Mejía et al 1984:48).

La contienda con “las señoras de la burguesía”

Lucila Morales inauguró el Segundo Congreso de la FNMCB “BS”, celebrado en noviembre de 1983, con un encendido discurso revolucionario. Hablando en tanto madre, hizo un llamamiento a la lucha armada: “*nosotras somos también mujeres y como tales tenemos que enseñar a nuestros hijos a levantar las armas*” (Morales et al 1984:50). Eran tiempos de la revolución sandinista en Nicaragua y no faltaron reconocimientos y referencias a las luchas de las mujeres de aquel país. En su discurso destacó también el llamamiento a incluir en su “nosotras” a las trabajadoras del hogar, que a penas empezaban a organizarse: “*Finalmente, como campesinas no tenemos que olvidarnos de las empleadas domésticas; también ellas vienen del campo; tenemos que apoyarlas. Que tengan su organización como nosotras, compañeras*” (Mejía et al 1984).

En el Segundo Congreso, se pusieron de manifiesto los conflictos internos que aquejaban a la organización. Conflictos que se desataron, no por casualidad, cuando la organización había adquirido cierta visibilidad y peso político, relacionados con intentos de manipulación de la organización de mujeres campesinas por los partidos políticos. Desde la delegación paceña, Lidia Anti y Viviana Poma, realizaron una campaña de desprestigio contra Lucila Morales acusándola de malversación de fondos y de tener una pertenencia partidaria encubierta. Se dejaron ver las maniobras de los partidos para influir en el congreso desde la sombra. Lidia Anti, que había sido elegida Secretaria de Vinculación Femenina de la CSUTCB y desde esa cartera, con el presunto apoyo de algunos líderes masculinos, hostigó a una Lucila Morales que resultaba incómoda a los varones. Pese a ello Morales volvió a ser elegida a la cabeza de

las bartolinas por un segundo mandato. El Congreso transcurrió en un clima hostil y poco propicio para el debate y la organización salió debilitada.

Si ya la articulación entre mineras y campesinas era difícil, el establecimiento de alianzas con las “señoras” de izquierdas de la “pequeña burguesía” urbana donde aparecían planteamientos feministas no avanzó en absoluto en esta etapa, pese a los intentos de estas últimas. Celinda Sosa recordaba así esos intentos, realizados en el marco de la incipiente política de los derechos de las mujeres del gobierno de la UDP, una de cuyas estrategia consistía en la construcción y puesta en marcha de guarderías para la incorporación al mercado laboral de las mujeres subalternas. Sosa narra la oposición que encontraron de las campesinas a estas llamadas de las mujeres de la burguesía urbana a “coordinar”, incluso de las autonomistas, cuya crítica a los varones de sus propias filas no las hacía menos beligerantes con las mujeres “de la burguesía”, ni más proclives a pactar con ellas. Las campesinas las criticaban, además, por vivir de una cooperación internacional que obtenían en su nombre. Como en el testimonio de Domitila Chungara en la Tribuna de México, las campesinas sindicalizadas replicaron los intentos locales de las “señoras” de forjar alianzas con ellas, insistiendo en las diferencias y relaciones de poder entre mujeres y marcando un antagonismo étnico-racial con ellas. Sosa las descalificó por “no representar a nadie”.

“Nos invitaron a un Seminario sobre la Mujer que organizaron unas señoras de la burguesía (...) Al tercer día habló un señor experto sobre la problemática de la mujer rural. No hizo sino decir una tontería tras otra. Yo tomé algunas notitas y pedí la palabra. Ya sé, les dije, que lo que voy a decir es diferente a lo que ustedes han venido diciendo; quizá incluso se vayan a sentir incómodas, como yo me he sentido incómoda entre ustedes. Tal vez hasta no me crean, pero no importa. Las más explotadas, discriminadas y marginadas de todas las mujeres somos nosotras las campesinas (...)

Ahora me gustaría saber, ¿qué buscan ustedes con este encuentro? Sus hijas son profesionales, directoras, licenciadas, ¿qué problema tienen? Ustedes han hablado de guarderías, pero las guarderías no son para ustedes. Ustedes tienen empleadas domésticas que vienen del campo.

Ustedes también dicen: vamos a hacer esto, a organizar aquello; pero en realidad están afanadas en gastar como sea la plata que financian desde fuera para la mujer; ustedes viven de eso. Y es más, esa plata la gastan mal, porque lo que necesitamos las mujeres no son estos seminarios ni estas charlas (...).

Ahora, ¿qué pasa con los Clubs de Madres? ¿quién maneja los clubs? Señoras que nada tienen que ver con el campesinado. Nosotras como Federación de Mujeres Campesinas no estamos de acuerdo con los Clubs de Madres, porque con esos alimentos que nos dan, nos tapan al mismo tiempo los ojos y nos quieren hacer creer que esa es la solución (...) no queremos limosnas.

Finalmente nos plantearon que buscáramos la coordinación con la Federación Democrática de Mujeres, (...) ¿cómo vamos coordinar con ustedes si ustedes en sus casas tienen sirvientas, en los micros no quieren que las rocemos, cuando por alguna razón vamos a sus casas, nos hacen almorzar en la cocina? (...) y por eso la Federación de Mujeres Campesinas no va a buscar coordinación; porque además, ¿cuántas son ustedes? ¿a quiénes representan? (...) (Testimonio de Celinda Sosa, en Mejía et al 85-89).

Y efectivamente, en el VI Congreso de la COB - en el que participaban la Federación Democrática de Mujeres, articulación de las mujeres participantes en los partidos de izquierda, las mineras y las bartolinas - no lograron conformar una plataforma de acción común para obtener una cartera para las mujeres en la nueva directiva.

Lucila Morales, en su discurso ante el Congreso bajó el tono de sus planteamientos autonomistas y afirmó que “basadas en nuestras culturas, que nos unen a hombres y mujeres y niños en el trabajo y la vida misma, rechazamos las malas interpretaciones que tienden a separar la lucha de los hombres de las de las mujeres. No tenemos un programa de lucha a parte” (Mejía et al 1984:91). Antes del Congreso las bartolinas hicieron una solicitud pidiendo una cartera en la dirección de la COB “no queríamos distinguir todavía si la cartera iba a caer en una minera, campesina o ama de casa” (1984:92), pero la posibilidad de que fuese una mujer de la burguesía urbana ni se planteaba. La CSUTCB designó en un primer momento nueve delegadas de las bartolinas, una por departamento, pero antes del Congreso revocaron esta decisión unilateralmente y sólo admitieron una representante de la organización de mujeres campesinas. Las bartolinas, después de impugnar esta decisión, lograron dos delegadas.

Las bartolinas pidieron que hubiera una Comisión sobre la Mujer en el Congreso de la COB y que se discutiera en la Plenaria esta problemática, pero no se aceptó esta propuesta: “hemos comprobado nomás que no les importamos” (1984:93). Las campesinas dieron cuenta también de la poca consideración que las demandas campesinas tuvieron en el Congreso de la COB y la preponderancia de los planteamientos obreristas en torno al salario mínimo vital.

Hubo reuniones paralelas entre las organizaciones de mujeres presentes con la Federación de Mujeres Demócratas (FDM), que reivindicaban que al menos una mujer ocupase una cartera en la nueva directiva de la COB. Se planteó también elaborar un documento conjunto para hacer notar la presencia de mujeres en el Congreso, pero esto suscitó mucha susceptibilidad entre las campesinas.

“En el Congreso nos reunimos las diferentes organizaciones de mujeres, pero a nosotras no nos gustó que la Federación Democrática de Mujeres, que en realidad no representa a nadie, quisiera hacerse la importante (...) muy hábilmente las mujeres de FDM quisieron redactarlo ellas, entonces yo ahí tomé la palabra y les dije que no, que deberíamos redactarlo entre todas, pues por ahí es por donde empiezan a usurparnos el sitio y la palabra las señoras de la pequeña burguesía” (Marcela Valdivia en Mejía et al 1984:92-94).

La posibilidad de una alianza con mujeres “pequeño burguesas” generó todo un flujo de opiniones contradictorias y de presiones. Finalmente, las mujeres no llegaron a un acuerdo y no lograron la cartera que reivindicaban. “No podemos prestarnos a alianzas para subir a una mujer que no sea campesina”, recordaba Lidia Anti (en Morales et al. 1984:93).

IV. EL SURGIMIENTO DEL FEMINISMO DE LA SEGUNDA OLA

“A las feministas bolivianas no se nos puede acusar de haber estado al margen del pueblo, pues con ellos compartimos todos los momentos de la lucha antidictatorial. Nosotras sí podemos interpelar a nuestros compañeros por haber carecido de un sentido de reciprocidad y no haber levantado las banderas de la igualdad de género.” (Sonia Montaña, en Plataforma de la Mujer et al. 1995:41)

Aunque hablaremos del feminismo boliviano de la segunda ola con más detalle en el próximo capítulo, haremos ahora algunos apuntes sobre su etapa fundacional, que fue coetánea a la del sindicato nacional de mujeres campesinas. Tuvo lugar en el mismo escenario político de lucha por la recuperación democrática, aunque sobre otras bases ideológicas y marcos interpretativos.

A partir de los años 20 se dieron en Bolivia las primeras expresiones feministas en la fase final del estado oligárquico¹⁵. El feminismo de la segunda ola adquirió una amplitud mayor en conjunción con las luchas por la democracia y en un horizonte político impregnado ya de ideales igualitarios y universalistas, pese a las continuidades coloniales.

El feminismo de la segunda ola tuvo sus primeras expresiones en Bolivia a finales de los años 70, durante el ocaso de las dictaduras militares y estuvo ligado a las luchas por la recuperación de la democracia. Su primer núcleo estuvo compuesto por mujeres urbanas, profesionales, blanco-mestizas, “de clase media”, militantes de los partidos de izquierda,

¹⁵ Bibliografía sobre el feminismo de la primera ola en Oporto Ordoñez (2001) y Medinaceli (1989).

algunas de las cuales habían vivido la clandestinidad y el exilio durante las dictaduras. Este feminismo se articuló, en un primer momento, dentro los partidos de la izquierda tradicional y tuvo una estrecha relación ideológica con el marxismo. En los años 80 se consolidó, tomando distancia crítica y también organizativa de esos partidos, en lo que denominaré la “primera crisis de autonomía” del feminismo boliviano (veremos la segunda crisis de autonomía en el capítulo 3). Es tras esta crisis que se crean las primeras ONGs de inspiración feminista, alentadas por las oportunidades de financiamiento y legitimación que ofrecía el contexto internacional.

En el plano internacional, se dieron una serie de procesos en los que el feminismo boliviano se insertó de forma un tanto tardía y que lo influenciaron profundamente. El Decenio de la Mujer de las NNUU (1975-85) y sus Cumbres generaron un flujo de ideas, pero también de recursos y de legitimidad internacional de las luchas por los derechos de las mujeres, “re-enmarcándolas” (Snow et al. 1986, Engle Merry y Levitt 2009) a su vez en las prácticas, instituciones y discursos del desarrollo humano y de los derechos humanos.

Otro factor determinante en el plano internacional, fue la influencia del movimiento feminista latinoamericano, que empezó a articularse en torno a los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe (EFLAC), el primero de los cuales tuvo lugar en 1981. Esta articulación generó un flujo de ideas en el espacio latinoamericano, generado también en las experiencias de exilio y de organización política internacional de estas primeras feministas bolivianas de la segunda ola.

Así en Bolivia, a mediados de los años ochenta, en un contexto de recuperación de la democracia tras largos años de dictaduras militares y crisis económica, alentadas por la creciente disponibilidad de recursos internacionales que siguió al Decenio de la Mujer y por un deseo de autonomía con respecto a los partidos de izquierda, crearon el núcleo duro de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) de inspiración feminista. Estas organizaciones se plantearon realizar diferentes estrategias de acción social destinadas a las mujeres subalternas – sobre todo urbanas - y todavía de forma incipiente, de incidencia política hacia un Estado en proceso de democratización, con el que habían tenido un claro antagonismo durante las dictaduras. Así este feminismo se insertó en el discurso y las prácticas del desarrollo humano y a articularse íntimamente con él. Aquí se produjo un “primer viraje discursivo”, de la democracia y el marxismo, hacia el desarrollo humano, los derechos humanos y la lucha contra la pobreza.

Estas ONGs de inspiración feminista nacieron con una naturaleza “híbrida” (Álvarez 1999), con una faceta técnico-profesional y otra de movimiento-activismo. Las ONGs fueron fuentes de empleo, prestigio y proyección político-social de estas feministas y se convirtieron en las interlocutoras principales de los procesos internacionales impulsados por las Naciones Unidas y por el Estado, así como en las principales gestoras de los fondos de cooperación internacional del Norte destinados al avance de las mujeres bolivianas. En fin, estas ONGs se constituyeron rápidamente en el principal referente de la sociedad civil dentro del incipiente campo de la política de los derechos de las mujeres, cuyo desarrollo veremos en los próximos capítulos.

V. APUNTE FINAL

Retomaremos este material en el proceso analítico que iremos desarrollando en los próximos capítulos. Ahora sólo quiero señalar que el antagonismo con las mujeres “de la burguesía” es una configuración ideológica arraigada en el sindicalismo campesino de mujeres en Bolivia, antagonismo que cuestiona radicalmente la categoría homogénea “mujeres” del feminismo hegemónico. En el caso de las campesinas, este antagonismo fue una configuración ideológica fundacional imbricada en la ideología del sindicalismo campesino, a caballo entre las luchas étnico-nacionalistas y de clase y que ya formulaba una ideología de la complementariedad de género contra la ideología feminista que promovía la autonomía y la igualdad de las mujeres respecto de los hombres. Como hemos visto, los intentos de las mujeres “de la burguesía” por forjar alianzas con las campesinas fueron infructuosos y no recibieron el apoyo del sector autonomista de las bartolinas, pese a que este grupo tenía planteamientos antipatriarcales. Volveremos sobre esta configuración ideológica en los próximos capítulos.

Capítulo 2:

LA COLONIALIDAD DE LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES Y SU ASOCIACIÓN AL PROCESO NEOLIBERAL

Primera parte: El “Proceso a Beijing”

I. PRESENTACIÓN

Este capítulo y el siguiente ponen de manifiesto la asociación de la política de los derechos de las mujeres al proceso neoliberal “de matriz colonial” (Alboo 1993b) y cómo esta política fue incorporada a la “gubernamentalidad” (Foucault 1991) neoliberal de bases coloniales, entendida esta como el conjunto de lógicas de gobierno, las técnicas e instrumentos de gobierno y la construcción de sujetos gobernables (Inda 2005).

En estos dos capítulos analizaremos el estado de las relaciones de fuerza en el campo de la política de las mujeres durante este periodo. Pondremos la lupa en las prácticas coloniales de los agentes que acumularon más capital en este campo, fruto de “habitus” inconscientes y estrategias conscientes. Entiendo por prácticas coloniales aquellas que, consciente o inconscientemente, impidieron o limitaron la participación en esta política de las mujeres subalternizadas por el proceso colonial y las excluyeron de sus beneficios, poniendo en el centro de esta política a las mujeres de las clases dominantes blanco-mestizas.

La asociación de la política de los derechos de las mujeres a la “gubernamentalidad” neoliberal-colonial, a su vez, comprometió su proyección a la etapa postneoliberal y su articulación al proyecto descolonizador del Movimiento al Socialismo. El Marco Conceptual¹⁶ del Plan de Igualdad de Oportunidades, “Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien” (Bolivia 2008) del primer gobierno de Evo Morales, expresaba el siguiente balance crítico con respecto a las políticas de género de la etapa neoliberal, señalando precisamente su incorporación a la lógica de gobierno neoliberal en función de las políticas de ajuste estructural:

¹⁶La elaboración de este marco conceptual fue encargada por la Secretaría de Asuntos de Género a Julieta Paredes, activista del feminismo autónomo boliviano.

“Estos avances normativos y estas políticas públicas por la equidad de género, terminaron convirtiéndose en acciones de contención y neutralización del descontento y la frustración popular, especialmente de las mujeres, con resultados misérrimos frente a los efectos de las políticas de “ajuste estructural” (...) las mujeres han sido las encargadas de cubrir, con la doble y triple jornada, las necesidades básicas de sus familias, sobre todo en lo que se refiere a las tareas de cuidado. De ahí que resultan imprescindibles, como soporte invisible, para las reformas estructurales” (Bolivia 2008:7,10)

Los agentes del proceso de cambio político que condujo a Evo Morales a la Presidencia se oponían a la “gubernamentalidad” neoliberal-colonial y tenían como sujetos políticos centrales a las organizaciones sociales de la subalternidad, entre las que se contaban las organizaciones de mujeres subalternas. La asociación de la política de los derechos de las mujeres con el neoliberalismo y con la colonialidad generó, en contrapartida, una disociación de esta política y sus agentes del proceso de cambio político que se gestaba en la subalternidad. El feminismo que había impulsado esa política quedó, así, marcado entre los adversarios del “proceso de cambio”. Esto es clave en la lectura de la crisis en la política de los derechos de las mujeres heredada de la etapa neoliberal que tuvo lugar durante el primer gobierno del MAS y que estudiaremos en la segunda parte de esta tesis.

Durante la etapa neoliberal en Bolivia, en coincidencia con los procesos internacionales antes señalados, la política de los derechos de las mujeres se consolidó como campo, como un tipo de campo político o, dicho de otro modo, como un subcampo dentro del campo político. El grupo de agentes que acumuló mayor capital dentro de este campo (sus “banqueros”, utilizando los términos de Bourdieu (2001)) fue el triángulo ONGs, Estado, cooperación internacional del Norte. Las ONGs a las que me refiero son las que conformaron lo que he denominado “lobby de los derechos de las mujeres”¹⁷ para incidir en el Estado y en los espacios internacionales de participación de la sociedad civil. Como veremos, existió cierta tensión entre el cierre y la inclusión de las organizaciones de mujeres subalternas en el campo. Por otra parte, una de las relaciones de fuerza del campo, que con más contundencia cuestionó sus fronteras y exclusiones, fue la disputa entre feministas institucionales y autónomas.

Considerar que la política de los derechos de las mujeres son un campo de inspiración feminista en Bolivia exige ciertas prevenciones y quiero aclarar por qué no lo llamo

¹⁷ Remito al siguiente capítulo para más detalles.

“feminista” tout court. La auto identificación de muchas de las personas y organizaciones que juegan en este campo como “feministas” o con “el feminismo” ha sido fluctuante. Califico este campo como “de inspiración feminista” para reinscribirlo en las luchas feministas por el reconocimiento de los derechos de las mujeres como derechos humanos, que habían adquirido ya una escala global durante los años de hegemonía neoliberal en Bolivia.

Aprovecho también para aclarar por qué considero los derechos de las mujeres un campo y no un movimiento en el marco de este trabajo. Por una parte, esta decisión teórica se debe a la necesidad de conceptualizar a ciertas instituciones como el Estado y la cooperación internacional del Norte como agentes de este campo. Por otra, el feminismo autónomo cuestionó la posibilidad misma de que las ONGs pudieran formar parte de un movimiento, ya que responden a lógicas institucionales, no cuentan con bases de movilización, por el carácter remunerado y no militante de su personal y, por último, por su dependencia económica de la cooperación internacional del Norte y del Estado. Dado que las ONGs han tenido un papel central dentro de este campo, se trata de un problema ineludible. Conceptualizar la política de los derechos de las mujeres como un campo nos permite abordar este debate sin empantanarnos en él, pues este problema de oenegización no impugna la existencia del campo, aunque sí podría poner en cuestión la existencia del movimiento. Por otro lado, la noción de campo permite incluir en el análisis, de manera relacional, la multiplicidad de agentes e instituciones que influyen y juegan en él, más allá del movimiento feminista, como la cooperación internacional, los Organismos Internacionales y el Estado. También nos invita a observar cómo contenidos políticos feministas, bajo un discurso de género más o menos edulcorado, son adoptados y/o cooptados por otros actores que van más allá del movimiento feminista.

Hechas estas aclaraciones, pasemos a analizar cómo sucedió en Bolivia la asociación de la política de los derechos de las mujeres al neoliberalismo y a la colonialidad, esta *liaison dangereuse*.

II. EL GÉNERO Y EL ESTADO NEOLIBERAL

Sólo transcurrieron tres años entre la “transición democrática” y la implantación de las reformas neoliberales en Bolivia. La incapacidad del “gobierno de transición” de la UDP (1982-85) de frenar la crisis económica y la hiperinflación generada por la deuda externa, junto con la oposición de los sindicatos, produjo la anticipación de las elecciones generales. De modo que sólo transcurrieron tres años entre el fin de las dictaduras y el inicio del neoliberalismo en el país andino. La debacle en el frente económico y la hiperinflación creó las condiciones de posibilidad para que, en 1985, el gobierno del emenerista Víctor Paz Estensoro lanzase un proceso de reformas estructurales “de choque” (Klein 2007) basadas en la ortodoxia neoliberal, pocos años antes del Consenso de Washington y de la caída del Bloque del Este (1989). El emblemático Decreto Supremo 21060, que el gobierno de Paz Estensoro erigió inmediatamente después de su investidura, inauguró la “Nueva Política Económica”. Este decreto contenía un paquete exhaustivo de medidas económicas neoliberales que no había formado parte del programa electoral del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y que fue elaborado entre bambalinas. Para desmovilizar a la población, el gobierno de Paz Estensoro declaró tres meses de estado de sitio y encarceló a los líderes sindicales. El D.S. 21060 fue el “momento constitutivo” (Viaña 2006, Zavaleta 1986) de la etapa neoliberal en la dirección del Estado boliviano. En una ironía de la historia, el MNR se erigió en “paladín del llamado neoliberalismo” abanderando y promoviendo “la pérdida de la centralidad del estado en la regulación económica y social, la pérdida de centralidad de la minería estatal con el cierre y privatización de sus empresas y, en consecuencia, una paulatina pérdida de centralidad política del sindicalismo minero que era el eje de la centralidad proletaria en la historia del país” (Alboo 1993). Fruto de la Nueva Política Económica, la precariedad en el empleo creció exponencialmente y entre 1983 y 1988 el número de bolivianos y bolivianas inscritos en la seguridad social descendió en un 61% (en Klein 2007:151). Para 2001, más del 58% de la población boliviana vivía por debajo del umbral de la pobreza (INE 2001).

El DS 21060 finiquitó el capitalismo de Estado. Entre otras medidas, el DS 21060 privatizó de la minería, en lo que se denominó eufemísticamente “relocalización minera”. La relocalización produjo el despido de más de 27.000 mineros, que fueron además expulsados de los campamentos mineros donde vivían con sus familias. Este fenómeno, junto con el empobrecimiento del sector campesino, generó una nueva ola de migración campo-ciudad que

engrosó las áreas periféricas de las ciudades y que convirtió a Bolivia en un país eminentemente urbano. Se produjo también un proceso migratorio hacia las zonas productoras de hoja de coca, cuyos beneficios económicos eran mucho mayores que los de otros cultivos campesinos, en un momento de auge del narcotráfico, que se convirtió en uno de los motores económicos del país y fuente de divisas.

En la dirección del Estado neoliberal, se instaló la denominada “democracia pactada”, una forma de “oligopolio político” (Tapia 2008:16) donde los partidos tradicionales pactaban entre sí y se turnaban en el poder, con el consiguiente desdibujamiento de sus ideologías políticas. En las cinco elecciones generales de esta etapa, ningún partido recabó más de un tercio de los votos, de modo que la elección del Presidente de la República por parte del Parlamento requirió pactos entre los partidos tradicionales. Esto llevó a la presidencia al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), al Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) y Alianza Democrática Nacionalista (ADN). A finales de los ochenta, surgieron dos partidos “no tradicionales” de corte populista, la Unidad Cívica Solidaridad (UCS) y Conciencia de Patria (CONDEPA), que no llegaron a gobernar y que expresaban ya “la crisis de representatividad de las formas dominantes”(Rivera 1993:113).

Ante este panorama de cierre de la representación política y de crisis de legitimidad de los partidos políticos tradicionales, en los años noventa surgieron del movimiento indígena-campesino dos “instrumentos políticos” de distinto signo: el Movimiento al Socialismo (MAS) y el Movimiento Indígena Pachakutik (MIP), con el cocalero Evo Morales y el aymara Felipe Quispe a la cabeza respectivamente, líderes enfrentados. Estas nuevas fuerzas políticas permitieron al movimiento campesino concurrir a las elecciones sin la mediación de los partidos tradicionales. El MAS había sido fundado en 1992 con el nombre Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP) por tres organizaciones sindicales campesinas, una de ellas de mujeres, La Federación de Mujeres del Campo de Bolivia “Bartolina Sisa”. El IPSP adoptó posteriormente las siglas MAS para concurrir a las elecciones¹⁸.

Si bien escapa a las posibilidades y objetivos de este trabajo analizar las políticas de todos los gobiernos de esta etapa¹⁹, sí nos detendremos en el primer mandato del emenerrista Gonzalo

¹⁸ Bibliografía sobre el MAS en Zuazo (2008), Stefanoni y Do Alto (2006), Harnecker y Fuentes (2008). Sobre la figura de Evo Morales ver Sivak (2008).

¹⁹ Entre 1985 y 1988 gobernó el MNR de Víctor Paz Estensoro, entre 1988 y 1993 el MIR de Jaime Paz Zamora, entre 1993 y 1997 el MNR con Gonzalo Sánchez de Lozada, entre 1997 y 2001 el ADN del ex dictador Hugo

Sánchez de Lozada (1993-1997), pues fue quien impulsó las reformas neoliberales llamadas “de segunda generación”, entre las que estaban las políticas de género. Este empresario minero - apodado “Goni” - había sido ministro de Paz Estensoro durante las reformas neoliberales de primera generación y había sido uno de los hacedores del D.S. 21060. Goni se presentó a las elecciones generales de 1993 en tándem con el aymara Víctor Hugo Cárdenas del partido katarista moderado Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTKL). Según Alboo, esa alianza resultaba “inaudita, tanto desde la perspectiva del MNR, cuyo “nacionalismo” siempre significó homogeneizar el país, como desde la del katarismo”, que esbozaba ya un proyecto de estado y sociedad plurinacionales. En cambio ahora, el candidato presidencial del MNR cerraba su campaña definiendo a Bolivia como “una nación con muchas naciones” (Alboo 1993a:13). Aunque desde la recuperación de la democracia el katarismo había ido perdiendo fuerza por razón de sus divisiones internas “sus planteamientos centrales pasaban a ser parte de otros sectores políticos del país”, principalmente la idea de un Estado Plurinacional (ibid:6).

En el paquete de reformas neoliberales de segunda generación de Sánchez de Lozada, se encontraban las políticas de reconocimiento cultural denominadas por sus detractores políticas “pluri-multi”²⁰. Las principales reformas legales de este paquete incluyeron la modificación de la Constitución Política del Estado, que en su artículo 1 declaraba a Bolivia como un país “plurilingüe y multicultural”; La Ley de Participación Popular que municipalizó todo el territorio nacional dotando a los municipios rurales de autonomía; y la Educación Intercultural Bilingüe. También formaron parte de este paquete de reformas neoliberales de segunda generación las primeras políticas de género, stricto sensu, del Estado boliviano.

Los años de neoliberalismo en Bolivia fueron también intensos para el movimiento feminista nacional e internacional. La erogación del DS 21060 coincidió con el fin del Decenio de la Mujer de Naciones Unidas (1975-85). Poco después la Conferencia de Viena (1993) reconoció el problema de la violencia contra las mujeres como un problema de derechos humanos y la IV Conferencia de la Mujer de Beijing (1995) dio un espaldarazo a las políticas de género en todo el mundo.

Banzer Suárez y entre 2001 y 2003 nuevamente Gonzalo Sánchez de Lozada. Entre 2003 y 2005, tras la huida de Goni del país, se sucedieron dos sucesiones presidenciales y en 2005 se convocaron las elecciones generales que llevaron al poder al MAS de Evo Morales.

²⁰ El término lo acuñó Toranzo (1993).

En el plano interno, Bolivia ratificó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer de las Naciones Unidas en 1989 (más conocida por sus siglas en inglés, CEDAW), surgieron los Encuentros Feministas Bolivianos (el primero en 1990), se creó la Subsecretaría de Asuntos de Género dentro del poder ejecutivo (1994) y se aprobaron varias leyes relacionadas específicamente con los derechos de las mujeres: violencia intrafamiliar (1995) y cuotas de participación política (1997). Durante los quince años de neoliberalismo en Bolivia tomó cuerpo el incipiente movimiento feminista que había surgido en las luchas por la recuperación democrática y un campo que he denominado “política de los derechos de las mujeres”, legitimado internacionalmente.

En este contexto internacional, se dio un flujo de recursos internacionales del Norte hacia el Sur para trabajar en género y desarrollo. De la mano de ese flujo de recursos y legitimidad internacionales, se dio un “boom de ONGs” (Alvarez 1999). Si bien el fenómeno de la “oenegización” del movimiento feminista estaba ya presente en Bolivia, se profundizó durante la etapa neoliberal, con la aparición de nuevas ONGs y la conformación de redes de organizaciones que fungieron de representantes de la sociedad civil y/o intermediarias de la sociedad civil con el estado y con los espacios supranacionales, y que también se consolidaron como prestadoras de servicios a las mujeres subalternas. Esto generó una fuerte polémica con sectores feministas contra hegemónicos....

Si en la etapa de recuperación de la democracia se había dado una asociación del feminismo con las luchas por la recuperación de la democracia, en esta surge su asociación con el neoliberalismo. Nació también el debate en torno a la “funcionalización” de una parte del movimiento feminista y de la política de los derechos de las mujeres por parte del proceso neoliberal. La iniciativa del Estado neoliberal en materia de género y su entrada en el campo de la política de los derechos de las mujeres, tuvo mucho que ver con este debate. Entre las reformas neoliberales “de segunda generación” del primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-97) estaban las políticas de género impulsadas por lo que denominaré el “lobby de los derechos de las mujeres”. Este lobby estaba compuesto por organizaciones y redes que de forma articulada apostaron por realizar incidencia política en el Estado con el apoyo de la cooperación internacional del Norte. En 1993, Sánchez de Lozada, “el padre del neoliberalismo en Bolivia” (Albo 1993a:13), creó la Subsecretaría de Asuntos de Género. Según Diana Urioste, ex directora de la Coordinadora de la Mujer, la iniciativa del gobierno de Sánchez de Lozada arrastró consigo la “asociación Goni-género” y, por tanto,

neoliberalismo-género. Sánchez de Lozada mantuvo una política económica en la línea neoliberal pero integró a ciertos sectores de las izquierdas en su gobierno, particularmente en la gestión de las reformas neoliberales de segunda generación, la cara social de sus políticas. Esto fue así en las políticas de género. Goni nombró como primera Subsecretaria a Sonia Montaña, una destacada feminista boliviana, militante de izquierdas, exiliada durante las dictaduras y fundadora de una de las más destacadas ONGs feministas de aquel entonces, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Mujer (CIDEM). El nombramiento de Montaña fue acogido con esperanza por el feminismo institucional y repudiado por el feminismo autónomo. Según Mujeres Creando, “una tecnócrata en un gobierno será siempre funcional a ese gobierno”. Para este colectivo, la “variable género” fue utilizada como “retórica decorativa del programa de ajuste estructural” y lo que se estaba construyendo no era sino un “neoliberalismo con perspectiva de género” (Mujeres Creando 2000:17-19).

Ivonne Farah, también proveniente de las izquierdas, fue la segunda Subsecretaria de Asuntos de Género del gobierno de Sánchez de Lozada (1995-1997). Para Farah, la consideración del “género como materia estatal” tuvo lugar durante las reformas neoliberales de segunda generación. Farah reconocía la funcionalización del feminismo por los gobernantes neoliberales, pero la matizaba. Para Farah, la autonomía de la Subsecretaría tenía el efecto perverso de aislarla de los espacios donde se tomaban las decisiones económicas “duras”. En sus propias palabras, la Subsecretaría “fue un boomerang, porque no participábamos en los circuitos de decisiones en temas económicos”. Y por otra parte, el “trabajo militante” de mujeres que, como ella, habían decidido aprovechar la apertura del gobierno de Sánchez de Lozada a la temática de género contribuyó a “prestigiar” el proceso neoliberal.

Pero Farah (2006:19) reconocía también las limitaciones de las políticas de género de esa etapa. Siguiendo a Fraser (1995), Farah señalaba que esas políticas de género y la “agenda de las ONGs y feministas” se concentraron en estrategias de reconocimiento en detrimento de las demandas de redistribución de las organizaciones de mujeres subalternas, en un contexto “de agudización de las desigualdades materiales”. Los dos ejes temáticos que saturaron la agenda de género fueron cuotas de participación política y violencia intrafamiliar, temas que eran parte de la “agenda de las ONGs y feministas” pero que eran, según la autora, “ajenos” a las reivindicaciones de las mujeres del “campo popular”. Farah señala que el abordaje de la cuestión de género en esta etapa se basó en un “sujeto mujer indiferenciado”, lo que no fue

“neutro”. En una entrevista posterior, siguiendo el mismo argumento, Farah me comentó los sesgos de estas políticas de género:

“se construyó un concepto homogéneo de mujer que no permitió construir una alianza entre sectores de mujeres de clase media y sectores de mujeres del campo popular. El liderazgo de este proceso lo tuvieron mujeres que se llamaban entonces el movimiento feminista del país, ONGs de mujeres que se abrieron campo dentro del propio gobierno. Yo, con la distancia, creo que el hecho de que hayamos sido mujeres de clase media que teníamos resueltos ciertos problemas materiales nos llevó a empujar el tema en términos de reconocimiento. Pensamos en las mujeres como un universo homogéneo e hicimos de nuestras demandas las reivindicaciones de todas cuando, además, las mujeres de los sectores populares se iban empobreciendo por la política económica que iba en paralelo”

No obstante, Farah reivindicaba la necesidad de incidir y participar en la acción de gobierno en tanto “arena en que hay que dar la batalla y al interior de la cual hay que generar un debate”. Defendía, además, que los procesos “democratizadores” que se lanzaron en el marco de las políticas neoliberales de segunda generación – políticas de género, municipalización, educación intercultural bilingüe - desbordaron incluso la intención de sus proponentes y crearon ciertas condiciones de posibilidad al proceso de cambio posterior.

Desde la Subsecretaría, se lanzaron las primeras políticas de género²¹, en alianza con el lobby de inspiración feminista de la sociedad civil y con el apoyo financiero de la cooperación internacional, de quien la Subsecretaría tuvo una fuerte dependencia en ausencia de dotaciones presupuestarias estatales.

La consideración de las relaciones injustas de género como “materia estatal” tuvo un impacto inmediato en los derroteros del feminismo de la segunda ola en Bolivia, que se volcó en una búsqueda de herramientas técnicas para trabajar en campo de los derechos de las mujeres, cuyos principales “jugadores” en esta etapa eran el triángulo Estado – ONGs – Cooperación Internacional. La incorporación de políticas públicas de género en el Estado y en las organizaciones relacionadas con la cooperación internacional en Bolivia, produjo una demanda del mercado laboral de especialistas en género. Así, la universidad empezó a privilegiar a partir de esta etapa la formación de recursos humanos técnicamente competentes en materia de género en desmedro del pensamiento crítico feminista, generando lo que el feminismo autónomo calificó posteriormente “tecnocracia de género” y que acusó de ser un

²¹ Diversas apreciaciones sobre las políticas de género desarrolladas en CIDES-UMSA et al (2006).

“círculo elitario” que usa el “poder del financiamiento” (2000 [1995]:38,49), para adquirir fuerza en el campo de los derechos de las mujeres.

III. LOS DILEMAS DE LA AUTONOMÍA. TENSIONES Y DEBATES ENTRE ONGS, FEMINISTAS AUTÓNOMAS Y ORGANIZACIONES DE MUJERES SUBALTERNAS

Las ONGs han estado en el corazón de dos debates históricos del feminismo latinoamericano: el debate sobre su autonomía con respecto a los Estados y a la cooperación internacional del Norte, por una parte, y el debate sobre su carácter elitista y etnocéntrico, por otra. Abordaremos esta polémica en el escenario del “Proceso a Beijing”.

Álvarez define el término “oenegización” del movimiento feminista latinoamericano como su profesionalización e institucionalización. La autora define a las ONGs como organizaciones de “naturaleza e identidad híbrida” conformadas por mujeres universitarias urbanas de clase media, con una faceta “técnico-profesional” y otra de “movimiento-activismo”, y califica a sus miembros de “activistas-profesionales” (1999:181). Para Álvarez, realizar una distinción tajante entre movimiento y ONG, como plantean las detractoras de las ONGs, implicaría perder de vista la segunda de estas facetas. No obstante esta naturaleza híbrida, la autora señala que durante el proceso neoliberal se privilegió la faceta “técnico-profesional” a costa de la de “movimiento-activismo”. Esto sucedió porque ONGs fueron solicitadas por los Estados latinoamericanos y por los organismos internacionales como “especialistas en género” y como “representantes subrogadas” (1999:183) de la sociedad civil, con el efecto de silenciar las voces del movimiento de mujeres e impedir su participación directa. No obstante estas críticas, la autora señala que las ONGs de inspiración feminista han sido “nudos” importantes en la circulación del discurso feminista en América Latina y que son parte integrante de los movimientos feministas y de mujeres de sus respectivos países, abogando por la recuperación de su faceta de “movimiento-activismo”.

Espinosa a cambio se hace eco de las tesis del feminismo autónomo y es más crítica con el papel de las ONGs en los derroteros del feminismo latinoamericano. La autora denuncia la complicidad entre el “feminismo hegemónico del Sur” – fuertemente oenegeizado – y el “feminismo hegemónico del Norte” en la construcción de hegemonías feministas

transnacionales, coloniales y etnocéntricas La autora denuncia también que el auge de las luchas feministas “desterritorializadas” a escala global ha tenido por efecto el abandono de los terrenos de lucha locales. Espinosa - siguiendo las tesis de Spivak (2003) en “¿Puede hablar el subalterno?” – plantea que el feminismo hegemónico del Sur, compuesto por mujeres de origen mayoritariamente burgués, blanco/mestizo, urbano y heteronormativo han antepuesto sus propios intereses de clase, raza y sexualidad, legitimidad social y estatus, produciendo como su “otro constitutivo” a la “mujer (negra, india, pobre, lesbiana, ignorante) del tercer mundo” y haciendo imposible la agencia y la escucha de la subalterna latinoamericana (2009:43,47). En cuanto a las implicaciones de la labor de intermediación de las ONGs que señalaba Álvarez, Espinosa denuncia la “fagocitación de las subalternas habitantes de estas tierras a través de su (buena) representación por parte de las mujeres de las elites nacionales y los grupos hegemónicos feministas” (ibid:45). La autora revela que si las mujeres subalternas son “objeto de discursos y políticas, aunque las feministas “comprometidas” del Sur y del Norte “hablen por ellas”, ellas definitivamente no están ahí” (ibid:51). Así, según Espinosa “sus voces son eclipsadas por el discurso sobre ellas”(ibid:48).

En Bolivia, el debate en torno al papel de las ONGs en el movimiento feminista es uno de los debates fundantes del feminismo de la segunda ola. Durante lo que denominé la “primera crisis de autonomía” del feminismo que tuvo lugar durante la etapa de recuperación de la democracia (ver capítulo anterior), la fundación de ONGs fue una estrategia de autonomía frente a los partidos políticos de izquierda donde militaban las primeras feministas de la segunda ola. Poco después, durante lo que denominaré la “segunda crisis de autonomía” del feminismo boliviano, las ONGs fueron señaladas por sus detractoras como un obstáculo a la autonomía del movimiento feminista.

Evelyn Agreda, afín al feminismo autónomo, participó en la organización del Primer Encuentro Feminista de Bolivia, en 1990. Según Agreda, “fue precisamente respecto a la independencia y autonomía del movimiento donde mayor discusión hubo”. Esta feminista señala que si bien la mayoría de las convocantes del Primer Encuentro Feminista “trabajaban en ONGs” y habían entrado en contacto con el feminismo a través de las ONGs, la idea de realizar un Encuentro Feminista tenía por objetivo generar un espacio de activismo autónomo con respecto a las ONGs y al trabajo profesional de sus participantes. En palabras de Agreda “éramos de las que pensábamos desde un inicio que el movimiento feminista debía tener su autonomía. Y la autonomía pasa, fundamentalmente, por la autonomía económica”. Como

parte de esta estrategia de autonomía, el Primer Encuentro se realizó sin financiación de las ONGs ni de la cooperación internacional. Sin embargo, el liderazgo de los siguientes Encuentros fue basculando hacia las ONGs, que recibieron el financiamiento de la cooperación internacional del Norte que las ONGs canalizaban²².

Las detractoras bolivianas de estas ONGs y sus redes, que fueron haciéndose con el control de los Encuentros Feministas, consideran que las ONGs hablaban por y se atribuían ilegítimamente la representación de las mujeres y de sus movimientos, promoviendo prácticas clientelares. Denunciaban que en su trabajo de intermediación con los organismos internacionales y con el Estado no tenían autonomía, por depender de ellos económicamente; que en esa intermediación interponían sus propios intereses, institucionales y de clase; que no eran críticas con el capitalismo, con el colonialismo, ni con el proceso neoliberal; que eran organizaciones “para-estatales” y que restaban radicalidad al movimiento feminista (Mujeres Creando 2000 [1995]). Deslindaban tajantemente el movimiento feminista de las ONGs. Monasterios critica las prácticas del campo de género y desarrollo calificándolas de “feminismo sin sujeto”, pues convirtieron a las mujeres subalternas y sus organizaciones en “sujetas beneficiarias” de la ayuda, en vez de en “sujetas autodeterminadas” (2006b). Veamos cómo tomaron cuerpo estos debates en el denominado “Proceso a Beijing”.

“Tejiendo utopías en un tiempo de pragmatismo y desencanto, porque nosotras no nos damos por vencidas. Creemos que ha llegado el tiempo de las mujeres” (“Situación de la Mujer en Bolivia, una protesta con propuesta”, texto que contiene el diagnóstico que se preparó para arrancar la participación de Bolivia en el Foro de ONGs del “Proceso a Beijing, Bolivia 1995:17)

La IV Conferencia de la Mujer auspiciada por las Naciones Unidas bajo el lema “Por la igualdad, el desarrollo y la paz” supuso un momento de cristalización, de escala global, en la construcción de una política de los derechos de las mujeres asociada al desarrollo humano y a los derechos humanos. Esta Conferencia forma parte de la acumulación histórica iniciada en la Década de la Mujer y las Conferencias de la Mujer de las NNUU, así como en la CEDAW y en la Cumbre de Viena de 1993. Para Maquieira, desde mediados del siglo veinte y especialmente tras la caída del bloque comunista, los derechos humanos se han convertido en “el lenguaje predominante de la justicia social a escala planetaria” (2006:9). Engle Merry y Levitt consideran que “la idea de que todos los seres humanos somos iguales, con

²² Ver memorias de los Encuentros Feministas de Bolivia (Comité Organizador 2008, Foro de la Mujer 1992, Plataforma de la Mujer et al 1995).

independencia del género, nacionalidad o etnicidad, hace de los derechos humanos un marco precioso para los movimientos sociales en todo el mundo” (2009:458).

Estos avances en materia de derechos humanos de las mujeres supusieron un reconocimiento del trabajo del movimiento feminista. Generaron una instancia crítica investida de la “magia de lo universal y de lo internacional” (Engle Merry 2009) con el potencial de coadyuvar en los procesos de transformación legales y culturales a favor de las mujeres en todo el mundo. Pero cabe también señalar otros efectos de estos procesos internacionales y globales de gran escala en los movimientos feministas y de mujeres nacionales y locales. Quiero relacionarlos, por una parte, con el contexto internacional de hegemonía del Norte sobre el Sur y con la posición periférica y de dependencia de Bolivia en el contexto de la globalización; y, por otra, con el contexto nacional de racismo y de colonialismo interno. Colonialismo interno, internacional y transnacional que, tal y como sostiene González Casanova (2006), y como veremos en este trabajo, van de la mano.

Veremos estos claroscuros a lo largo de las próximas páginas, en las que nos detendremos a analizar los procesos concretos de construcción de los planteamientos de la “sociedad civil” en Bolivia. Pondremos nuestra atención en los debates y conflictos surgidos y no sólo a los resultados de la Cumbre y del Foro Alternativo de ONGs, contrastando la historia oral con documentos e informes escritos. Pondremos la lupa tanto en los procesos de participación e inclusión en la construcción de estos instrumentos internacionales, como en los de exclusión e imposición de las tendencias que acopiaron más fuerza y más “capital” en el campo de los derechos de las mujeres. Es importante reflexionar sobre las relaciones de poder, exclusión y disciplinamiento que subyacían a la apariencia consensual del proceso y de los documentos producidos y a los procesos participativos impulsados en el marco del Foro Alternativo de ONGs.

Desde la I Conferencia de la Mujer de México de 1975, el movimiento de mujeres había logrado construir un espacio no gubernamental paralelo a la Conferencia gubernamental, que servía a la vez como lugar de encuentro de activistas de todo el mundo y como plataforma de incidencia en la Conferencia. Para la Conferencia de Beijing, el “Foro Alternativo de ONGs” se planificó desde las mismas Naciones Unidas, con la voluntad de darle una magnitud y centralidad mayor que en anteriores Conferencias. Para entonces algunas redes del movimiento feminista internacional habían conseguido un espacio de influencia importante en

la ONU. Desde las Naciones Unidas, concretamente desde la CEPAL, se promovió que el “Foro Alternativo” fuese estructurado en torno a las “12 esferas de especial preocupación” definidas en el documento preparatorio de la Conferencia, de modo que hubiera correspondencia entre los debates del Foro con los de la Conferencia. Este diseño, según sus detractoras, privilegió la incidencia en la Conferencia gubernamental frente a la expresión abierta de los movimientos de mujeres. Desde la organización del Foro Alternativo de ONGs se previó que las posiciones de la “sociedad civil mundial” en torno a esas 12 esferas fuesen debatidas y acordadas en cascada desde espacios locales, nacionales, subregionales, regionales y finalmente en el Foro de Beijing. La magnitud del financiamiento requerido para desarrollar todo este proceso sin precedentes y el Foro mismo, al que finalmente asistieron 30.000 participantes de los cinco continentes, hizo que se apelase a las Agencias de Cooperación Internacional de los “países desarrollados” del Norte.

Por otra parte, la Organización de las Naciones Unidas apostó por las ONGs como representantes de la “sociedad civil”, frente a otras organizaciones de la sociedad civil y a otros movimientos sociales. La centralidad de las ONGs en la representación del amplio espectro de organizaciones de la sociedad civil y de los movimientos sociales, se vio sin duda reforzada por la designación de ONGs y redes de ONGs como coordinadoras de las delegaciones nacionales y regionales y también como gestoras principales de los fondos de cooperación destinados al Foro. Con esta figura la Organización de las Naciones Unidas consolidó su alianza con las ONGs de inspiración feminista, aunque por su naturaleza de organismo internacional sus miembros de pleno derecho son los Estados. Así se suturó el triángulo organismos internacionales, ONGs y Estados, en un movimiento a la vez de inclusión de las ONGs y de exclusión o, cuanto menos, puesta en segundo plano de otras organizaciones sociales. Esta colaboración triangular, según sus detractoras, tuvo el efecto de asociar a las ONGs de inspiración feminista al proceso neoliberal entonces hegemónico en los estados latinoamericanos y de distanciarlo de sectores más contestatarios de la sociedad civil que se oponían a tal hegemonía. Veamos lo que sucedió en Bolivia durante la preparación del Foro.

“En julio de 1993 la Consultora Harvard – institución intermediaria con USAID – tomó contacto con el Centro de Promoción de la Mujer “Gregoria Apaza”, Centro de Información y Documentación de la Mujer (CIDEM) y Fundación “San Gabriel”, con el fin de identificar instituciones que podrían constituirse en puntos focales para la Coordinación de los Preparativos a nivel de las ONGs para la Subregión Andina en el marco de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer.

Por decisión del conjunto de las tres ONGs, y luego de analizar lo estratégico de una postura institucional y más amplia, se decidió proponer que este proceso de coordinación estuviese liderizado por la Coordinadora y la Plataforma de la Mujer (red de ONGs y Movimiento de Mujeres, respectivamente)". Extracto del Informe de Actividades Coordinación Nacional de Bolivia "Camino a Beijing" Foro de ONGs – IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, gestiones 1994-95 (1995:2)

Ninguna de las organizaciones contactadas para la coordinación del Proceso a Beijing era de perfil indígena, sindical, popular o campesino, pese a que existían organizaciones de mujeres subalternas en aquella época. Las organizaciones coordinadoras estaban, además, compuestas por mujeres "de clase media", urbanas, mestizo/criollas y con formación universitaria. Veremos más adelante cómo se intentó incorporar a las organizaciones de mujeres subalternas a través de la intermediación de las ONGs coordinadoras.

"Un campo es un campo de fuerzas y un campo de luchas para transformar las relaciones de fuerzas (...) Se reconoce la presencia o la existencia de un agente dentro de un campo porque transforma el estado del campo" (Bourdieu 2110:17)

A inicios de los noventa había surgido la voz crítica y subversiva del grupo feminista anarquista Mujeres Creando, que tatuó con sus grafiti²³ la piel de La Paz y la conciencia de sus habitantes. Este colectivo feminista desarrolló una intensa actividad contra el cierre del campo de la política de los derechos de las mujeres en torno al triángulo ONGs – Estado – Cooperación Internacional y contra su asociación con el proceso neoliberal y colonial. Si con la ruptura de las feministas con los partidos de izquierda en la etapa de lucha por la recuperación democrática se había producido lo que denominé "primera crisis de autonomía" del movimiento feminista, con la consolidación de Mujeres Creando y su desafío a las ONGs se produjo su segunda crisis de autonomía. Esta crisis estalló durante el "Proceso a Beijing", del que el colectivo Mujeres Creando se retiró. La preparación de la participación boliviana en el "Foro Alternativo de ONGs" de Beijing fue el escenario en que se produjo la disputa y el rompimiento del movimiento feminista boliviano en dos corrientes: institucionales y autónomas. El corazón del desacuerdo giró en torno a la autonomía del movimiento feminista en relación a la cooperación internacional y al proceso neoliberal instalado entonces en los estados latinoamericanos y en Bolivia. El feminismo autónomo latinoamericano, con fuerte presencia boliviana, criticó la consolidación de las hegemonías feministas transnacionales – coloniales y neoliberales - en los procesos globales de construcción de los derechos humanos

²³ Sus primeros grafitis están recogidos en Mujeres Creando (2001). Un trabajo sobre este grupo en Monasterios (2006a).

de las mujeres y el efecto colateral de acallar las voces más críticas bajo la apariencia consensual de las agendas surgidas de los instrumentos internacionales, marcando un antagonismo con las ONGs. Nos detendremos a analizar estos problemas más detalladamente.

Durante el proceso a Beijing, Julieta Paredes, una de las activistas de Mujeres Creando, lanzó un artículo de opinión en la prensa revelando las exclusiones sobre las que descansaba el campo de los derechos de las mujeres gestionado por el triángulo ONGs – Estado – cooperación internacional. Denunció la manipulación de la representación boliviana al “Foro Alternativo de ONGs” de Beijing por parte de las Naciones Unidas y la cooperación internacional a través del financiamiento, el “matrimonio” entre las ONGs y el gobierno neoliberal, así como la tendencia a anular a los “sectores más combativos” y autónomos de la sociedad civil que habían conquistado un espacio paralelo a las Conferencias de las NNUU:

“(En la Conferencia de la Mujer de México de 1.975) los sectores más combativos de la sociedad civil organizan su participación a través del foro alternativo (...) La visión nuestra respecto a estos encuentros y sus consecuencias en políticas en los gobiernos, es más bien realista, si bien son recomendaciones que nos pueden respaldar en nuestras luchas, lo fundamental es la discusión y las acciones concretas de nosotras las interesadas”

“Este Foro, este espacio, que es de todas nosotras, ha sido planificado ahora, desde las grandes potencias del mundo, repartiéndose sus ex colonias o áreas de influencia económica; así por ejemplo, el África de habla francesa tendrá a Francia como financiador y para América Latina “lógicamente” serán los EEUU (...). Nosotros, como movimiento feminista autónomo latinoamericano, hemos denunciado estos intentos, por parte del sistema, de controlar la organización y la discusión de los temas y problemas de las mujeres. Y así comenzó una lucha en desigualdad de condiciones, el principio de partida, esta denuncia y la negativa, por parte nuestra, de no recibir ningún fondo de USAID (...) USAID, junto con el financiamiento, decidió “nombrar” a la Plataforma de la Mujer y a la Coordinadora de la Mujer como las representantes por Bolivia que se encarguen de organizar la región andina, eso para nosotras es injerencia en las decisiones de las mujeres de nuestro país (...), es todo un movimiento “complementario” del gobierno (...) por estas razones nosotros hemos propuesto elaborar un tercer documento que se llama DIGNIDAD y AUTONOMÍA, que se ha elaborado sin financiamiento y con el aporte militante del movimiento de mujeres (...) Lo que queda claro es que no se da espacio a quienes no opinamos como las que están casadas con el poder del gobierno y de las ONGs. ¿En qué se diferencia esta democracia de las dictaduras? Nosotras, las no oficialistas, las amantes de nuestro pueblo, hemos comenzado una durísima batalla. Julieta Paredes, Mujeres Creando.”²⁴

Así denunció el carácter excluyente del triángulo organismos internacionales, ONGs y Estado, impugnando la representatividad de las ONGs en relación a las mujeres del “pueblo”

²⁴ “Mujeres Creando y el Encuentro de Beijing”, Diario Última Hora, 25/07/94, La Paz

y reivindicando la organización de la delegación de la sociedad civil de forma autónoma con relación a los dictados de las Naciones Unidas, del Estado y de las ONGs. Denunció también la “complementariedad” entre ONGs y gobierno y reivindicó el antagonismo y la politización de la relación entre el Estado neoliberal y la sociedad civil, frente al planteamiento consensualista y de cooptación del feminismo que se perfilaba. Así, anunció la ruptura de Mujeres Creando con el Proceso a Beijing anticipando lo que posteriormente sería la ruptura del feminismo autónomo latinoamericano con la rama del feminismo que ellas denominaron feminismo institucional, “casado con el poder” neoliberal. Las Mujeres Creando presentaron poco después el documento “Dignidad y Autonomía”, posicionándose contra un “patriarcado imperialista y neoliberal” y por una “propuesta de sociedad que no quiere seguir por el camino ni de occidente ni del capitalismo”. Las Mujeres Creando denunciaron el carácter “paragubernamental” de algunas ONGs. Este colectivo también denunció que es estaba atribuyendo a las ONGs la representación de la sociedad civil en su conjunto, operación donde se tomaba la parte por el todo. Pusieron en cuestión la labor de intermediación de las ONGs entre la sociedad civil, el Estado, la cooperación internacional y los organismos internacionales, denunciando que se atribuían ilegítimamente la “voz” de las mujeres. También pusieron sobre el tapete que las relaciones de fuerza en el campo estaban mediatizadas por el capital económico de la cooperación.

“(…) las oenegés quieren toda la representación de las mujeres, quieren la exclusividad en la intermediación de financiamientos, quieren ser las únicas interlocutoras ante el estado, ante el gobierno y las relaciones internacionales, en suma, quieren hablar a nombre nuestro, como si nosotras no tuviéramos boca, ni propuestas” (Mujeres Creando 2000 [1995]:50-51)

Una segunda forma de silenciar a las mujeres en su pluralidad y de excluir a las subalternas, según el documento de Mujeres Creando, era la categoría en uso de “mujer en general”. Según ese colectivo, usar esa categoría “no es más que encubrir una nueva hegemonía de clase, raza y de generación entre las mujeres” (2000 [1995]:38).

Pese a este rompimiento, el Proceso a Beijing en Bolivia siguió su curso bajo la coordinación de la Plataforma de la Mujer y de la Coordinadora de la Mujer. Pero ¿cómo fueron incorporadas las mujeres subalternas? Por primera vez en la historia de las Conferencias de la Mujer de las NNUU, durante el año que duró el proceso preparatorio a Beijing se realizaron talleres a nivel local con organizaciones de mujeres de base. Se realizaron también cinco talleres regionales con mujeres indígenas y uno nacional. Tras el trabajo en el plano local y

nacional, el Encuentro de Mar del Plata sirvió de espacio de contraste y unificación de las posiciones de la región andina para el “Foro Alternativo”. Allí las Mujeres Creando desarrollaron un taller donde presentaron su documento “alternativo al alternativo” Dignidad y Autonomía, aglutinando un incipiente grupo de feminismo autónomo.

Maritza Jiménez, miembro del Comité Organizador del Proceso a Beijing, narró así el proceso preparatorio del Foro Alternativo de ONGs en Bolivia, los esfuerzos realizados por sus coordinadoras para incorporar a mujeres organizadas de los sectores populares del país y para elaborar un documento único en representación de una amplia gama de sensibilidades de la sociedad civil boliviana. Sin embargo, su balance en cuanto a la calidad de la participación en Beijing de las mujeres subalternas invitadas es pesimista y lo reduce a un “contacto visual” con otras mujeres del mundo. El escenario estaba dispuesto para la comunicación entre mujeres “de clase media”, cosmopolitas, políglotas, sensibilizadas con la tradición feminista e investidas del rol de coordinación de las delegaciones nacionales, y no favorecía la de las mujeres “invitadas” de los sectores populares, indígenas, campesinas o trabajadoras (el mismo fenómeno que había hecho notar Domitila Chungara en la Tribuna Alternativa de la I Conferencia de la Mujer de México de 1975 (Rivera 2008:331) y que vimos en el capítulo anterior).

P: Cuéntame cómo ha sido la participación boliviana en Beijing

R: Sí. Primero, hemos intentado en el preBeijing ser lo más participativas posible, hemos hecho documentos de análisis de la situación de la mujer. Hemos sido además las coordinadoras de la participación de los países andinos. Hemos tratado de que el proceso pre Beijing fuese muy participativo en el diagnóstico y en la presentación de propuestas de Bolivia, hemos llevado a Mar del Plata un solo documento, ese documento lo hemos llevado a Beijing para las discusiones. Pero ¿cuánta gente de sectores populares ha ido a Beijing y cuánta de clase media? Hemos conseguido que de las clases populares, mineras, campesinas, fabriles, de zonas urbano-populares, indígenas, etc., habrá sido el 60 al 65%; el 30% éramos nosotras. Eso te da idea de que efectivamente estábamos intentando romper esas exclusiones. Antes, el 100% hubieran sido mujeres de clase media o clases más altas, sin que hubieran tenido siquiera acceso las mujeres de las clases populares.

P: ¿Y cómo transcurrió la relación entre unas y otras?

R: Muy bien, porque como hemos hecho un proceso de discusión sobre el diagnóstico, sobre propuestas y demás.

P: ¿Qué mujeres de estos sectores participó de forma sobresaliente?

R: No me acuerdo, fijate... habría que mirar las actas.

P: Y la calidad de su participación ¿cómo fue? ¿sus voces se escucharon?

R: Yo por lo menos he tenido una especie de frustración con ellas. Primero, pese a que ellas eran fuertes y podían tener un buen discurso, yo creo que las propias características del evento no permitía mucho (su participación). Yo creo que muchas importantes mujeres, de El Alto, de otros departamentos, lo que han ido es a vender artesanías de aquí a la Conferencia y se olvidaron de los derechos de las mujeres, de que podían tener contacto con otras mujeres. Y otra cosa es el idioma, sólo podían comunicar con las que hablaban español. Entonces, el contacto ha sido solamente visual con las africanas, musulmanas, europeas, norteamericanas, de mirarse, pasarse, saludarse, no ha habido... además eran 30.000 mujeres, había carpas por continente. El propio evento lo que permitía es que entre las latinoamericanas tengamos más contacto, más relación. Las pocas que sabían inglés, de la clase media, algo podían comunicarse, pero ha sido una relación más visual.

Este testimonio expresa la distancia entre el “nosotras”, mujeres de “clase media” protagonistas del Proceso a Beijing, y el “ellas”, mujeres subalternas espectadoras. Pese a los esfuerzos realizados por las organizadoras para conformar una delegación plural, aunque no horizontal, las voces de las mujeres subalternas no fueron audibles²⁵ para las coordinadoras de la delegación boliviana.

No obstante esta percepción, Beijing fue también un hito importante para la creación de una red internacional de mujeres indígenas. Desde la Carpa Indígena elaboraron la Declaración de Mujeres Indígenas de Beijing²⁶, lamentando la falta de crítica de la Plataforma de Acción frente al “nuevo orden mundial” y a las políticas de ajuste estructural, perfilando una agenda diferenciada de la de la Conferencia relacionada con los derechos colectivos de sus pueblos, que interpelaba tanto a los Estados como a las ONGs y a los organismos internacionales. Paralelamente al Proceso a Beijing se había conformado una red internacional de mujeres indígenas “centradas en la defensa de la vida” (Rivera 2008:336). El I Encuentro Continental de Mujeres Indígenas tuvo lugar antes de la Conferencia de Beijing, también en 1995, en Quito, Ecuador. La “Declaración del Sol” y las Conclusiones del Encuentro establecieron las posiciones de las mujeres indígenas “frente” al movimiento indígena, al movimiento de mujeres no indígena, a las ONGs que trabajan con mujeres rurales o indígenas, al Estado, así como a la cooperación internacional. La Declaración de Mujeres Indígenas de Beijing

²⁵ El clásico texto del feminismo postcolonial de Spivak, “Can subaltern speak?”, traducido al español como “Puede hablar el subalterno?” (2003) aborda justamente esta imposibilidad de habla y de escucha de las y los subalternos.

²⁶ Disponible en http://www.nacionmulticultural.unam.mx/declaraciones/docs/decl_223.pdf

establece “las bases reivindicativas de las mujeres indígenas en tanto pueblo y género”, marcando una tensión con los feminismos hegemónicos y con el proceso neoliberal (ibid:337).

Pero no todas las limitaciones a la participación de las mujeres subalternas, e indígenas en particular, fueron dadas por el escenario. Isabel Ortega, entonces a la cabeza de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” y participante en la Conferencia de Beijing, desvela la falta de apropiación de esa organización de ese proceso. Haciendo balance de su participación, me dijo: “hemos caminado tristes, muy a penas una casita nos hemos conseguido en Beijing”. Su expectativa se centraba, pues, en la obtención de financiamiento para su organización.

Julieta Paredes, desde el feminismo autónomo, también se mostró crítica con la participación de las organizaciones de mujeres subalternas en el Proceso a Beijing, considerándolas “cómplices” del proceso de subrogación por parte de las ONGs de la representación de las mujeres bolivianas y de su cooptación por el neoliberalismo:

“(…) La Coordinadora, la Plataforma, se hicieron cómplices de esto y aceptaron esas directrices, a fin de recibir el dinero y a fin de ir como representantes de las mujeres bolivianas. Pero no sólo ellas, también muchas mujeres de los movimientos sociales y populares fueron a Mar de Plata, las compraron con pasajes... Nosotras les explicamos, les dijimos, pero no quisieron escuchar, así que aquí no hay wawitas, sí sabían, les dijimos, pero ellas igual apoyaron. Así que fue esta acción de las oenegés, tuvo el apoyo y complicidad de las organizaciones sociales de mujeres. Tienen que hacerse cargo.”

Por otro lado, la posición de intermediación de las ONGs les dio el poder de priorizar, reformular y eliminar las demandas de las organizaciones de mujeres subalternas consultadas. Los sindicatos de mujeres cocaleras, que participaron en los talleres del Proceso a Beijing, pusieron sobre el tapete el problema de violencia militar que entonces sufrían en el proceso de erradicación de la hoja de coca impulsado por el gobierno de Sánchez de Lozada y apoyado internacionalmente. El dossier de prensa del Informe de Actividades de la Coordinación Nacional de Bolivia para el Foro Alternativo de ONGs, contiene el siguiente testimonio del encuentro nacional de mujeres indígenas que se realizó durante el PreBeijing:

“Denunciaron públicamente la violencia ejercida contra las mujeres cocaleras del trópico cochabambino, repudiando la actuación de la policía y el ejército “que

aparecen encapuchados y cometen actos de acoso y abuso sexual en muchos casos” (Suplemento “Equidad”, La Paz 9 de agosto de 1995)

Este problema no fue reflejado en los documentos producidos por la delegación boliviana de ONGs como resultado de estas consultas. El documento “Una protesta con Propuesta” parte del reconocimiento de la “heterogeneidad” del país y de la “complejidad de ser mujer en Bolivia” (Bolivia 1995:17), integrando en sus análisis de contexto algunos comentarios sobre la “cuestión indígena”. El documento se muestra también crítico con el proceso neoliberal y con el papel de algunas ONGs. Sin embargo, en su apartado sobre el eje temático de “violencia”, no se mencionó la violencia militar contra las mujeres en el marco de la erradicación de la hoja de coca que habían denunciado las cocaleras en los talleres del Proceso a Beijing. El eje temático “violencia” quedó circunscrito a la violencia doméstica y, de forma mucho menos enfática, a la violencia sexual. La “esfera de especial preocupación” de la Plataforma de Acción de Beijing sobre los conflictos armados tampoco fue priorizada en el documento no gubernamental, pues Bolivia no tenía un conflicto armado declarado. Así la violencia militar denunciada por las cocaleras no quedó reflejada ni en la esfera de violencia ni en la esfera de conflictos.

Por otro lado, el documento de trabajo gubernamental preparatorio de la posición oficial de Bolivia en Beijing, pretendía ser una “agenda común entre mujeres de la sociedad civil y el Estado” (Bolivia 1994:1) fruto de un consenso. En él tampoco se mencionaba la violencia militar contra las mujeres cocaleras ni se hacía comentario alguno sobre la esfera de conflictos armados. Un silencio que continuó en documentos posteriores de seguimiento a los compromisos de Beijing (Bolivia 1996, Bolivia 2000, Bolivia 2005b).

Las Mujeres Creando denunciaron el sesgo y el reduccionismo que estaba adquiriendo el tratamiento de la problemática de la violencia contra las mujeres y el proceso de exclusión de la participación de las organizaciones de mujeres subalternas subyacente a la colaboración Estado - ONGs:

“(…) la orden fue clara, dejar de lado a los movimientos sociales y partir únicamente de las ONGs. Quedaron fuera la violencia desatada por el gobierno boliviano contra la sociedad para legitimar el proyecto del MNR y reducían la violencia de la mujer a hechos domésticos” (Mujeres Creando 2000:18).

Así, se construyó un documento de la “sociedad civil” boliviana, que según las coordinadoras de la delegación boliviana al Foro Alternativo de ONGs era producto de “un proceso consensuado y por lo tanto basado en la corresponsabilidad” (Coordinación de Bolivia 1995:14). Sin embargo, el proceso a Beijing que fue dejando por el camino asuntos importantes para las organizaciones de mujeres del país, como la demanda de las campesinas cocaleras de suspensión de la erradicación de la hoja de coca por el ejército en El Chapare y el cese de la violencia militar contra las mujeres cocaleras. En la construcción del documento de escala nacional representativo de la realidad de “las mujeres” bolivianas, en abstracto, fueron quedando relegados los problemas “particulares” de los colectivos de mujeres consultados y que, además, no pertenecían al equipo coordinador del proceso y que denunciaban la cara más cruda del proceso neoliberal-colonial. Precisamente, la que era maquillada por las reformas neoliberales de segunda generación.

El “matrimonio” entre el gobierno y las ONGs duró poco y durante la Conferencia de Beijing, la Subsecretaria de Asuntos de Género Sonia Montaña, denunció injerencias de la Primera Dama Ximena Sánchez de Lozada en las posiciones de la delegación del estado boliviano contrarias al enfoque feminista de la Subsecretaria y renunció a su cargo durante la Conferencia. Así quedó de manifiesto que las representantes no gubernamentales habían sobrestimado la calidad de su alianza con el gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada. El “matrimonio” con el poder, por retomar la metáfora de Paredes, terminó en un sonado divorcio.

“Parafraseando a Gina Vargas, “desde cualquier espacio que ocupemos estaremos propiciando el desarrollo de un orden social democrático y justo con una cultura de equidad de género”²⁷

La IV Conferencia de las Mujeres de Beijing coadyuvó en Bolivia, como en el resto de América Latina, a legitimar y potenciar un proceso, hasta entonces incipiente, de institucionalización de la “perspectiva transversal de género” en el Estado, dándole un soporte y legitimación internacionales.

La realización de incidencia política en el Estado a favor de los derechos de las mujeres, en un momento coincidente con el proceso neoliberal, lejos de ser un asunto de consenso dentro del

²⁷ Prólogo de Elizabeth Salguero, en “Situación de la mujer en Bolivia, una protesta con propuesta” (1995) texto que contiene el diagnóstico que se preparó para el “Proceso a Beijing”

movimiento feminista boliviano y latinoamericano, fue uno de los puntos de bifurcación entre el llamado “feminismo institucional” y el “feminismo autónomo”. Los diferentes puntos de vista en torno a la definición del quehacer feminista en y con los estados latinoamericanos o, dicho de otro modo, el posicionamiento en torno al papel que debía tener el feminismo frente a los estados latinoamericanos, de entrismo y colaboración, de rechazo y vigilancia crítica desde lo social, o como fuerza anti-estatal, emergieron nítidamente tras Beijing.

El VII Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe fue el lugar y el momento de expresión de la disidencia y del rompimiento entre un feminismo institucional, que reforzaba su perfil hegemónico tras Beijing, y otro de tono contrahegemónico. Mientras Gina Vargas, feminista peruana que había sido coordinadora de la región latinoamericana en el Proceso a Beijing, daba su discurso de inauguración, el colectivo boliviano Mujeres Creando desplegó una pancarta que decía: “Cuidado, ahora el patriarcado se disfraza de mujeres angurrientas de poder” (Mujeres Creando 2000:57), siguiendo con la crítica ya vertida contra el feminismo institucional durante el proceso a Beijing por estar “casadas con el poder”.

Durante los plenarios, María Galindo planteó las posiciones feministas contra hegemónicas de Mujeres Creando y de la incipiente red del feminismo autónomo, siguiendo con las tesis planteadas en “Dignidad y Autonomía”. Galindo denunció la cooptación y funcionalización del feminismo hegemónico por el proceso neoliberal y neocolonial y criticó su ética liberal; denunció el clientelismo existente entre las ONGs y las organizaciones de mujeres subalternas convertidas en sus “beneficiarias”; deslindó las ONGs del movimiento feminista, considerando que las primeras no constituyen movimiento; criticó la categoría analítica “mujer en general” y la representación ilegítima que las ONGs pretendían realizar de ese sujeto que quedaba así “amordazado”.

“Yo tengo la necesidad corporal de pisar el suelo. Demandar, reformar, negociar, hacer el lobby, hablar a nombre de las masas, utilitariamente, son acciones basadas en la ética liberal, que hacen de los movimientos sociales en su conjunto, de todos los movimientos sociales, entes sin vida, subsidiarios y legitimadores de las políticas de dominación y opresión bajo consensos forzados, a los que llegamos de los cabellos, jaladas por los valores y las lógicas patriarcales. Nuestro accionar feminista ha sido el de interpelar, proponer, dialogar, conflictuar, transformar, construir. No delegar (...).

La institucionalización del feminismo

Las ONGs y las redes de ONGs han sido la forma de organización a partir de la cual se ha desencadenado la institucionalización del feminismo. Es importante entender y

repetir que esto ha sido un proceso dentro del tiempo. Un proceso entre el momento donde de manera espontánea se ha conformado mecanismos de solidaridad con mujeres del norte para la canalización de fondos y poder llevar adelante, en principio, acciones de denuncia, y el momento actual, un momento donde estas estructuras han crecido, se han burocratizado, han cedido, han dejado de lado los valores de solidaridad y anticolonialismo y se han convertido en organizaciones para-gubernamentales, para-partidarias, para-estatales y en algunos casos, para-militares. Estoy hablando de Bolivia, también. Ojo a las bolivianas.

De manera sintética y descriptiva, quisiera señalar algunas características de la institucionalización para que se entienda claro de qué estamos hablando. Además, quiero señalar algunas características, por la salvedad de que exista la posibilidad de algunas ONGs que no se reflejen en estas prácticas.

Primero que nada, hacer del quehacer feminismo, un quehacer exclusivamente asalariado, sujeto a la normatividad institucional, dentro de relaciones jerárquicas y burocráticas. Dos, una relación clientelar y utilitaria con sectores diversos del movimiento de mujeres, a nombre de los cuales se ha hecho factible el financiamiento, a nombre de las mujeres pobres, creando a partir de ello la figura de las beneficiarias y las benefactoras (aplausos). Tres, la rendición de cuentas, una rendición de cuentas y evaluaciones de cara exclusivamente a las financieras internacionales y no de cara a las mujeres involucradas en los procesos (aplausos/abucheos). No hemos rendido cuentas públicas y transparentes y esto es indignante. Cuatro, evaluar su trabajo y el llamado impacto social en términos de proyecto y en círculos cerrados. Las famosas redes y sus consultoras no han evaluado de cara a la dinámica social su propio impacto social (aplausos/abucheos). Cinco, la definición de las temáticas y prioridades de trabajo desde lo que es financiable y vendible y no desde lo que es necesario e importante. Y por lo tanto no ha habido una propositividad, ha habido una relación acrítica y veladamente colonialista con las financieras internacionales. Seis, por último, la conformación de círculos nacionales e internacionales de legitimación y deslegitimación: esto son las redes. ¿Para qué? Para el control de los fondos (...).

Relación entre institucionalización, representación y democracia formal

Las ONGs, aunque han bregado por el reconocimiento jurídico y político del estado y de las organizaciones internacionales, han jugado el doble juego de erigirse en intermediarias del movimiento de mujeres en su conjunto. Su discurso está plagado de la confusión deliberada y oportunista entre movimiento y ONG. Cuando se trata de crear el lado de presión, entonces se menciona de manera demagógica al “vasto y heterogéneo movimiento de mujeres”, entre comillas de sus documentos. Cuando se trata de controlar los fondos y, sobre todo, cuando se trata de certificar el uso de la palabra, que es vital, entonces se vela por la exclusividad de las ONGs o de quienes desde las ONGs puedan controlar. Esto se llama exclusión, demostrando con esto que en verdad no creen en este movimiento al que tanto mencionan. Patéticamente estamos en un discurso sobre una tercera persona, que es “la mujer en general”, sujeto que por abstracto, está amordazado, y al no plasmarse en un referente concreto en la realidad ha servido de velo encubridor de gastadas hegemonías de clase, raza y edad. Esta hegemonía ha optado por adecuarse a los criterios de representación de la democracia formal, vía partidos políticos y esquemas de gobiernos, se ha convertido así en un correlato femenino del propio patriarcado que pretende monopolizar el tema de la participación de la mujer (algún aplauso).

Este proceso se ha cobrado dos víctimas. La primera víctima ha sido el pisoteo de la representación de la democracia sindical dentro del sindicalismo de mujeres, una democracia sindical cuestionable, compañeras, pero que ha sido construida en la lucha contra la dictadura y que es un valioso andamio para la participación de las mujeres. Cuando han pisoteado la democracia sindical han satanizado a las más rebeldes, a las más contestatarias de este movimiento. El segundo pisoteo ha sido el pisoteo al derecho y la necesidad de la disidencia que es un principio feminista basado en el que nadie representa a nadie. La democracia formal ha recibido, sin un soporte, usar ahora de bandera la figura de mujeres, debilitando el papel de los movimientos sociales a los que se quiere forzar a ver en los partidos políticos la intermediación vital e indispensable para el accionar social. La conquista de las que con tanta prepotencia nos han hablado, es la de haberse convertido de intermediarias del poder, ante él y los movimientos.

Quiero citar un ejemplo concreto, porque acá estamos pisando suelo. En Bolivia, en enero (de 1995), hubo una marcha de 200 mujeres cocaleras, una marcha de 2 meses de duración que se trasladó de una ciudad a otra. La marcha contenía exigencias contra la erradicación violenta de la coca, contra violaciones a mujeres y niñas e inclusive el asesinato por parte del ejército de una adolescente. Cuando estas mujeres se sentaban con el gobierno, fue la Subsecretaría de Género, fundada, creada y sostenida por las feministas de las ONGs y los partidos, la que brindó el asesoramiento a la Primera Dama y a los ministros, para persuadir a las mujeres de regresar por donde habían venido con las manos vacías (abucheos y algunos aplausos).

El proceso (más abucheos)... compañeras, esto está documentado, hemos preparado un panel documental de esto. Si aquí pueden justamente silbar es porque no estamos en Beijing, ¿no es cierto? estamos en un encuentro. Y hasta este espacio se les ha dado. El Proceso a Beijing fue otra experiencia de pisoteo y exclusión de la disidencia, que creo que todas hemos tenido, poco o mucho, en nuestros países.

La tecnocracia de género y la neutralización del género

En cuanto a la tecnocracia de género, nos parece importante señalar dos niveles de análisis. Por un lado, la ubicación de esta tecnocracia, y por otro el manejo teórico de la categoría de género que esta tecnocracia ha ido implementando.

En sí un grupo de estudiosas del feminismo como tal, desde una primera aproximación, no resultaría nociva, se entendería como una forma de nutrir la sociedad civil, ya que el feminismo ha supuesto un bagaje importante de información, experiencia y saberes, y por lo tanto la constitución de este grupo de estudiosas es una consecuencia de un proceso de acumulación. El momento en el cual nosotras hablamos de una tecnocracia de género, es a partir de haber puesto su saber al servicio de la institucionalidad patriarcal, internacional y nacional, sea a nivel gubernamental, estatal, como empresarial y transnacional.

La retórica del género desde el poder

A nivel teórico, su instrumento básico, ha sido la ya repetitiva “incorporación de la perspectiva de género”, pero ¿dónde han incorporado esta perspectiva? Se han dado a la tarea de conjugar, de encajar, de forzar el discurso dominante con perspectiva de

género, esfuerzo que tiene sus frutos: la muerte del género como categoría reveladora y la necesidad de superarla. Este hecho ha convertido esta categoría en una especie de condimento, complemento o adjetivo del modelo de desarrollo, del desarrollismo, haciendo viable y pensable un neocolonialismo, un neoliberalismo con perspectiva de género, sin siquiera la más mínima impugnación de su carácter patriarcal”²⁸.

Con el liderazgo de Mujeres Creando se gestó una red latinoamericana de feministas “autónomas”²⁹ que se declararon adversarias de las “institucionales” y críticas al proceso de construcción global de los derechos de las mujeres en asociación con el neoliberalismo. Las autónomas han mantenido con las institucionales una “lucha ideológica” (Hall 2006), una disputa abierta y permanente sobre el significado del feminismo y sus prácticas en América Latina, con un trasfondo deslegitimador de las “institucionales”, para quienes acuñaron el término de “tecnócratas de género” (Mujeres Creando 2000).

Pero aún con estos disensos, fundamentales para comprender la tensión entre hegemonía y contra hegemonía dentro de los feminismos boliviano y latinoamericano, el Proceso a Beijing fue un momento crucial para la cristalización de una política de los derechos de las mujeres de alcance global, que influyó profundamente la configuración de esa política en Bolivia. Más adelante nos detendremos a analizar cómo quedó configurada esa política en Bolivia tras Beijing. Ahora veamos los procesos organizativos que, paralelamente, construían las mujeres subalternas que tenían en común con el feminismo autónomo su antagonismo con el proceso neoliberal y sus agentes.

IV. EN PARALELO Y AL MÁRGEN. LAS MUJERES CAMPESINAS EN LA ETAPA NEOLIBERAL: “NOSOTRAS SOMOS LAS MADRES DEL MAS”

En una posición marginal con respecto al triángulo protagónico del campo de la política de los derechos de las mujeres en esta etapa – ONGs de inspiración feminista, Estado y cooperación internacional del Norte – las organizaciones de mujeres subalternas seguían

²⁸ Transcrito literalmente de su alocución en el VI EFLAC. Disponible en audio en http://www.radiofeminista.net/feb07/notas/audios_encuentro_chile.htm

²⁹ Realizaron el Primer Encuentro Feminista Autónomo de América Latina y el Caribe en la localidad de Sorata (Bolivia) en 1998, cuya memoria está en Mujeres Creando (2000). Algunas dificultades de articulación y luchas internas que impidieron que la red se consolidase, en 2009 se realizó el Segundo Encuentro en México. En México uno de los talleres centrales fue la construcción de una “genealogía” del feminismo autónomo en ALC (<http://feministasautonomasenlucha.blogspot.com>).

trabajando por su consolidación en el marco de las organizaciones políticas y sociales de la subalternidad.

Mientras el Proceso a Beijing, la incidencia en el Estado y la ruptura entre institucionales y autónomas acaparaba las energías feministas, las mujeres campesinas consolidaban su participación en los procesos organizativos de la subalternidad, que en la etapa neoliberal vivieron grandes transformaciones. Como vimos en la introducción de este capítulo, tras la “relocalización minera” de 1985 el liderazgo político del polo subalterno pasó a manos campesinas. La organización de mujeres campesinas Bartolina Sisa llegó a la etapa neoliberal dividida y debilitada por luchas internas, por el intrusismo de los partidos políticos tradicionales y también por el recelo que suscitaba su creciente autonomía en un movimiento campesino controlado por los hombres. En 1994, se produjo el VI Congreso de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa, llamado Congreso “de refundación” por algunos analistas (CESA 2002). En este Congreso, la aymara orureña Isabel Ortega tomó las riendas de la organización. A partir de la refundación, los Congresos Nacionales de las bartolinas se realizaron regularmente, siempre después de los Congresos Nacionales de la CSUTCB, trazando las líneas de trabajo de la organización y eligiendo su junta directiva, pero permitiendo también el flujo vertical de ideas de la CSUTCB a las bartolinas.

Tras la “refundación” el debate sobre la autonomía de la organización de mujeres campesinas decreció. Las tesis de las partidarias de la Confederación fueron marginadas en beneficio de la dependencia jerárquica de las bartolinas de la CSUTCB, controlada por varones. Se produjo también una alianza muy estrecha entre la organización de mujeres campesinas y la ONG de apoyo al movimiento campesino y desarrollo rural CESA, poco amiga de las tesis feministas. Esta alianza suscitó críticas en torno a la intromisión de esa ONG en los asuntos internos de las bartolinas. CESA se posicionó contra la tesis de la Confederación por considerarla “artificial”, señalando que “sobre esta posición hubo influencia de diferentes sectores, desde las feministas (que se pusieron de moda en esos momentos) que plantean que “el problema es con el varón, que ha construido una sociedad machista para oprimir a las mujeres”” (2002:22).

Pese a que la refundación de las bartolinas coincidió en el tiempo con el Proceso a Beijing y a que Isabel Ortega formó parte de la delegación boliviana, cabe señalar que en las actas de sus

Congresos posteriores a 1995 no se mencionan ni su Plataforma de Acción ni tampoco la CEDAW. En cuanto al antagonismo con los hombres campesinos, las actas del IV Congreso zanjaron la cuestión sosteniendo que “debemos emprender una lucha conjunta (hombre-mujer)”. En la Plataforma de Lucha del VI Congreso de las bartolinas, entre otras resoluciones, las campesinas reclamaban la “igualdad de derechos entre el hombre y la mujer incentivando a las mujeres a participar activamente desde su hogar, comunidad y a niveles superiores”. Pero, al mismo tiempo, el Congreso asignaba a las mujeres el rol de madres reproductoras de la cultura, señalando el deber de “recuperar los valores culturales e inculcar y orientar a nuestros hijos para evitar que se conviertan en simples seguidores y consumidores de culturas foráneas” (Actas en CESA 2002:47). La Plataforma se manifestaba igualmente contra el plan de control de natalidad del gobierno y repudiaba a las defensoras de la tesis de la Confederación. En las puertas de Beijing, las campesinas relanzaban su organización y marcaban distancia con las tesis feministas. Así, la organización se enmarcaba en los procesos organizativos y en las reivindicaciones indígena-campesinas contra el proceso neoliberal y colonial y no en los derechos de las mujeres.

La crisis interna de las bartolinas no les impidió participar en la construcción del MAS-IPSP y ser una de sus tres organizaciones que fundó el “instrumento político” en 1992 (Stefanoni y Do Alto 2006). Sus dirigentes nacionales destacaban el papel protagónico de las bartolinas en la fundación del instrumento político y en el proceso de cambio. En palabras de Julia Ramos, las bartolinas “hemos parido el MAS”, según Leonilda Zurita “CSUTCB, Colonizadores y bartolinas somos el motor principal y fundadoras de este proceso de cambio, entre nuestras faldas se ha fundado”.

En el plano local, la participación de las mujeres campesinas siguió adelante en diversas regiones del territorio nacional con dos focos principales: el altiplano aymara y el trópico de Cochabamba productor de hoja de coca. Durante la etapa neoliberal, el liderazgo cocalero de perfiles anti-imperialistas del movimiento campesino se reforzó, bajo la dirección de Evo Morales. En 1994 las mujeres cocaleras hicieron una huelga de hambre para la liberación de Evo Morales, quién estaba encarcelado. Según Leonilda Zurita, lideresa histórica de las campesinas cocaleras, “desde ese momento nos decía nuestro hermano Evo: las mujeres tienen que organizarse, organizarse y organizarse”. Con el aval de Morales, en 1995 se creó la Federación de Mujeres Campesinas del Trópico (FECAMTROP). Poco después, en 1997, las

mujeres cocaleras fundaron la Coordinadora de Mujeres Campesinas del Trópico (COCAMTROP), que aglutinó seis Federaciones sindicales de campesinas cocaleras.

Los sindicatos de mujeres cocaleras del trópico cochabambino, afiliados a su vez a la Federación Nacional de Mujeres Campesinas “Bartolina Sisa”, protagonizaron la resistencia a las políticas de erradicación forzosa de la hoja de coca que el gobierno encargó al ejército y que produjo graves violaciones a los derechos humanos de la población campesina y de las mujeres. Las cocaleras, coincidiendo con el “PreBeijing” protagonizaron una marcha a pie hasta La Paz (la marcha a la que se refirió María Galindo en el VII EFLAC de Chile).

La marcha de las cocaleras 1995 tuvo el lema “por una vida sin violencia” (Agreda 1996) y denunciaba que la guerra de la coca se estaba cobrando víctimas campesinas (CEDIB 1993). Sin embargo, los sentidos del término violencia de las cocaleras discrepaban notablemente de los que estaban siendo priorizados por el movimiento feminista en su negociación con el Estado, proceso en el que se iba restringiendo paulatinamente la violencia contra las mujeres a la violencia intrafamiliar ejercida por los padres de familia y/o esposos. En contrasentido, las cocaleras denunciaban la violencia ejercida por el ejército – violencia estatal³⁰ - hacia la población cocalera y hacia las mujeres cocaleras. En la visión de las feministas, la intervención estatal vendría a frenar la violencia. En el sentido contrario, las cocaleras más bien reclamaban el cese de la violencia estatal, una violencia donde el Estado era el verdugo y no el salvador y donde los compañeros de lucha no eran señalados como enemigos de las mujeres sino como sus aliados.

Tras treinta y un días de marcha, las cocaleras llegaron a La Paz y pidieron “hablar con las Primeras Damas de mujer a mujer” (Agreda 1996:149). Las cocaleras expusieron a Ximena Sánchez de Lozada y a Lidia Katari, esposas del Presidente y del Vicepresidente de la República, las graves violaciones de los derechos humanos que tenían lugar entonces en El Chapare. Ante los signos de las Primeras Damas de desconocer esta situación, Silvia Lazarte, dirigente de la Federación del Trópico y posteriormente Presidenta de la Asamblea Constituyente, les preguntó “¿qué harían ustedes si violan a sus hijas y les amenazan con matar a sus marido si no erradican sus cicales? ¿no saben de estos problemas o no quieren saber?” (ibid:150). Según los testimonios de las cocaleras, Lidia Katari dijo que las primeras

³⁰ Hernández del Castillo (2010) contrasta la violencia estatal con la violencia de género en un texto sobre las paradojas de los derechos humanos de las mujeres en México.

damas creían que el ejército estaba dedicado a la lucha contra el narcotráfico y que se merecían un “jalón de orejas por los abusos cometidos” (ibid).

Las Primeras Damas propusieron a las cocaleras firmar un acuerdo que no satisfacía las demandas de aquellas. “No nos entendimos”, comentaba Leonilda Zurita. Las expectativas de las mujeres subalternas de que las mujeres de las elites políticas les escucharan y respondieran a sus reivindicaciones con mayor compromiso que los hombres, por su condición común de mujeres se frustraron. Lo mismo había sucedido, como vimos en el anterior capítulo, cuando las campesinas fueron a plantear sus reivindicaciones a la entonces Presidenta de la República, Lidia Gueiler (ver capítulo 1). La frustración de las cocaleras fue mayor en el caso de Lidia Katari, porque era una “mujer de pollera” como ellas. Las cocaleras abandonaron ese diálogo y se sumaron a la huelga de hambre de sus compañeros cocaleros, que sí logró arrancar al gobierno algunas concesiones en la política de erradicación de la hoja de coca. Una de las participantes en el diálogo con las Primeras Damas concluía “ellas no son autoridades, son a penas esposas de las autoridades y no tenían ningún poder de decisión, nos sentimos defraudadas por haber perdido el tiempo” (ibid:154).

En la presentación de Evo Morales a la memoria escrita de aquella marcha, el entonces líder sindical cocalero reconoció que se estaba operando un cambio en la participación de las mujeres cocaleras: “ahora las mujeres no sólo nos alientan y apoyan sino se convierten en una fuerza para la lucha junto a nosotros”. En el mismo documento las conceptualiza como madres en el marco de su lucha por la defensa de una vida digna: “Estamos convencidos que cuando las mujeres deciden defender, sobre todo la vida, lo hacen aún a costa de la suya porque saben lo que es gestar y dar vida” (Agreda 1996: introducción). Leonilda Zurita señalaba además que, antes de la creación de estas organizaciones, “los varones nos decían: las mujeres son para el marido, para la casa, para atender a los hijos y para la cocina”.

A lo largo de los años noventa, el movimiento indígena de tierras bajas y el movimiento campesino protagonizaron una serie de marchas que consolidaron y trasladaron al plano nacional reivindicaciones históricas de indígenas y campesinos que posteriormente abanderó el MAS, principalmente las luchas por la tierra, el territorio, los recursos naturales y la realización de una Asamblea Constituyente que refundase el país con la participación de quienes fueron excluidos por el proceso colonial y sus reediciones. La histórica Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 permitió la “irrupción de los pueblos indígenas orientales en

el escenario público nacional”, cuyo proceso organizativo fue un poco posterior al de las tierras altas. La Marcha de 1996 por la Tierra, el Territorio y la Vida, arrancó al gobierno la ley INRA que vino a denominarse “segunda reforma agraria” (Alboo 2007:92).

Las marchas se convirtieron en espacios fundamentales de acumulación de capital político de las organizaciones de la subalternidad y de sus líderes, así como de articulación nacional del movimiento y de consolidación de agendas políticas. Las mujeres fueron paulatinamente ampliando su participación y adquiriendo protagonismo en las marchas, entrando en contacto con los líderes nacionales del movimiento indígena-campesino, curtiéndose en la política subalterna y trascendiendo las fronteras de la participación local para dar el salto a lo nacional. Julia Ramos recordaba que cuando en los años noventa empezó a participar en las marchas, los marchistas eran “puro hombre”.

El “salto largo” (Calla 2006) en la participación de las mujeres indígena-campesinas no sólo se dio de lo local a lo nacional, sino desde las organizaciones sindicales a la gestión municipal. La Ley de Participación Popular de 1994 fue una de esas medidas cuyos efectos, como decía Ivonne Farah, los gobernantes neoliberales no supieron prever. La municipalización generó un “proceso de movilidad política” del sector indígena-campesino, donde el Movimiento al Socialismo inició su participación político-electoral, que fue creciendo paulatinamente desde el espacio municipal al nacional, hasta convertirse en la principal fuerza política del país en 2005. Las lideresas indígena-campesinas empezaron a candidatear a las elecciones municipales por el MAS y lograron algunas concejalías. Igualmente, la bancada parlamentaria del MAS fue incorporando a mujeres indígena-campesinas provenientes del movimiento sindical. No nos detendremos ahora a analizar este fenómeno porque será tratado con detalle en la segunda parte de este trabajo.

Este proceso de emergencia organizativa y política de las mujeres indígena-campesinas durante la etapa neoliberal se produjo de forma paralela al Proceso a Beijing y al margen del triángulo Estado – ONGs – cooperación internacional que acaparaba el protagonismo y el “capital”, simbólico y económico principalmente, del campo de la política de los derechos de las mujeres de esta etapa a costa de la marginación de las organizaciones de mujeres subalternas. Así, mientras la política de los derechos de las mujeres quedaba asociada a la gobernabilidad neoliberal, las mujeres indígena-campesinas se articulaban a la lucha antineoliberal y anticolonial de sus “hermanos” varones.

Capítulo 3:

LA COLONIALIDAD DE LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES Y SU ASOCIACIÓN AL PROCESO NEOLIBERAL

Segunda parte: Los derechos de las mujeres en el Parlamento

La política de los derechos de las mujeres tomó forma en el Parlamento boliviano en el contexto del Proceso a Beijing. Este campo de acción legislativa se nutrió del flujo de ideas, de la movilización de recursos internacionales y del efecto de legitimación internacional de los derechos de las mujeres que acompañaron y siguieron a la IV Conferencia de la Mujer de las NNUU.

I. LOS “SUJETOS COLECTIVOS FEMINISTAS”

Para la ex parlamentaria Rosario Paz, los años noventa fueron “la época de oro del feminismo boliviano”. Por una parte, el movimiento feminista lograba cierto grado de articulación y de legitimación internacional. Por otra, durante el primer gobierno del emenerrista Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-97) y en el marco de las reformas neoliberales de segunda generación, las relaciones de género fueron marcadas como “materia estatal”³¹ y se creó una institucionalidad en el poder ejecutivo para su gestión. A partir de la apertura de esta brecha en el Estado, sostenida por el proceso internacional de construcción de los derechos de las mujeres que ya hemos analizado, la labor de lobby o incidencia política en los poderes públicos tomó peso específico dentro del quehacer feminista en Bolivia. ¿Incidir o no incidir en el Estado neoliberal? Así recordaba la ex parlamentaria y participante del movimiento feminista, Lourdes Zavala, los debates feministas entre “institucionales” y “autónomas” en torno a este dilema:

“(…) en ese momento el movimiento de mujeres, el movimiento feminista, sale de un período de reflexión sobre este tema de las ciudadanías inconclusas de las mujeres. Ese era el norte. Si de este Estado cerrado, este Estado ciego, este Estado insensible, este Estado de puro hombres, señores, caballeros, ¿cómo abrimos y cómo permeamos sus agendas con nuestras necesidades, nuestras demandas, nuestras propuestas? El movimiento feminista alternativo no tenía ningún interés en cambiar el Estado. Estoy pensando en las Mujeres Creando, son mi referente porque son el alter-ego de las feministas de las ONGs. Ellas no tienen ningún interés en transformar el Estado, ellas

³¹ Entrevista a Ivonne Farah.

buscan transformaciones de valores, de la vida cotidiana, de las relaciones. Ellas se oponían a muchas de nuestras propuestas, sobre la ley de cuotas por ejemplo, decían: ‘¿para qué queremos más mujeres en el parlamento?’

Este nuevo escenario de apertura estatal a los derechos de las mujeres trajo consigo ciertas transformaciones en el movimiento feminista boliviano. Este proceso requirió una mayor articulación y concentración de este movimiento, lo que incrementó el protagonismo de las redes de organizaciones de gran escala frente a las organizaciones de pequeña escala. Con ello se consolidó la hegemonía del feminismo institucional, quien se benefició del creciente flujo de fondos internacionales disponibles para realizar incidencia en el Estado y seguimiento de los compromisos adquiridos en Beijing. La apertura del Estado a los derechos de las mujeres exigió también la incorporación de nuevos conocimientos y estrategias de trabajo “de pasillo” y de incidencia en la opinión pública en detrimento de la movilización colectiva que, por otro lado, nunca había sido parte del acervo del feminismo hegemónico en Bolivia. Y, quizás lo más importante, la incidencia en el Estado requirió de la parte del movimiento feminista que se implicó en ello, transitar de una política oposicional a una política pragmática de interlocución y alianza con quienes entonces detentaban el poder. Es decir, con los partidos tradicionales que se turnaban en la dirección de la “democracia pactada” y que habían sido protagonistas de la etapa neoliberal. Esto conllevó, tanto logros parciales, como sospechas de cooptación y funcionalización por el proceso neoliberal.

Desde la recuperación democrática, en 1982, existía en el Parlamento el Comité de la Mujer y la Familia, que después se convirtió en Comité de Asuntos de Género. Este Comité era el órgano parlamentario encargado de conocer y analizar los proyectos de ley relacionados con la política de los derechos de las mujeres, aunque también con las políticas de familia. Se trataba de una instancia de baja jerarquía, dependiente de la Comisión de Política Social. Este Comité fue la única instancia parlamentaria relacionada con los derechos de las mujeres hasta el Proceso a Beijing.

En 1996, tras la Conferencia de Beijing, surgieron en el Parlamento dos nuevos “sujetos colectivos” compuestos por mujeres políticas que fueron centrales para la política de los derechos de las mujeres en el Parlamento durante la etapa neoliberal: El Foro Político de Mujeres y la Unión de Mujeres Parlamentarias de Bolivia (UMPABOL). Ambos fueron creados a iniciativa de la Secretaría de Asuntos de Género, a partir de núcleos de mujeres políticas que se habían activado ya en la preparación de Beijing. Estas instancias sirvieron

para aglutinar los esfuerzos para el avance de la ciudadanía de las mujeres en el Parlamento que hasta entonces se realizaban de forma dispersa. Sus fundadoras, todas ellas ex parlamentarias, relatan así sus inicios:

“Se nos ocurrió crear un espacio de mujeres que vaya más allá de los partidos, que recoja las demandas de las mujeres más allá de las diferencias partidarias. Queríamos construir un sujeto colectivo “feminista” entre comillas, de mujeres, dentro del Parlamento”(Lourdes Zavala, invitada del MNR)

“Los orígenes de UMPABOL y del Foro Político de Mujeres se dan en el año 95 que se produce la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres. En las preparatorias para la Conferencia, las mujeres nos aglutinamos y reflexionamos sobre los avances legislativos, los avances políticos y hicimos una especie de inventario, establecimos un diálogo entre mujeres de diferentes condiciones, de diferentes vertientes, área rural, urbana, de ONGs, sociedad civil, etc. Y esta reflexión nos convocó a priorizar el tema de la mujer, agendarlo, y promover algunas organizaciones que cumplieren la función de promover la aprobación de leyes. Yo en este momento era parlamentaria, volvimos de Beijing con mucha carga, no solamente emocional, sino también de información y de militancia para trabajar por los temas de las mujeres, recargadas de energía creamos el Foro y UMPABOL y empezamos a trabajar el tema de violencia intrafamiliar y ley de cuotas” (Rosario Paz, CONDEPA).

Al interior de estas dos instancias se generó un feminismo parlamentario: un activismo feminista en el Parlamento compuesto por mujeres parlamentarias organizadas. Sus lideresas históricas, a quienes pude entrevistar en 2008, se identificaban abiertamente con el feminismo:

“Soy feminista, lo digo sin ambages. Soy una feminista muy criolla, vengo de una familia de gente que ha participado en la política protagónicamente en Bolivia. Mi madre era feminista y sobre todo mi abuelo, fundador de la nueva educación en Bolivia, era un gran defensor de la mujer” (Ximena Calvo, MNR)

“Soy militante feminista desde hace muchísimos años. Creo que desde que tengo uso de razón he cuestionado la forma de organización social de ciertos privilegios patriarcales. Desde que he podido elaborar teóricamente el feminismo, mi militancia por construir una sociedad equitativa es mucho más firme” (Rosario Paz, CONDEPA)

“Yo soy feminista de hace muchos años atrás, en la universidad comenzamos a cuestionar los paradigmas patriarcales. Estudié una maestría en el exterior y encuentro feministas. Después me inserto en la universidad, reflexionando sobre el feminismo, sobre el marxismo y luego trabajo también en las ONGs de mujeres, que son de las primeras en Bolivia en definirse como feministas” (Lourdes Zavala, invitada del MNR)

“Mi ingreso a la política tiene relación con mi impronta feminista. Desde los 17 años me considero una feminista: me daba bronca no poder asistir al mejor establecimiento

escolar de Cochabamba que era exclusivamente para varones, me parecía injusto.”
(Erika Brokman, MIR)

“A partir de 1993 empecé a participar en reuniones de mujeres políticas y ahí salió lo mejor del feminismo mío: me encanté con el trabajo solidario entre mujeres. De hecho cambió mi vida y el trabajo en el Foro y por las mujeres lo tengo como un compromiso y una opción de vida” (Mabel Cruz, MIR)

El Foro Político de Mujeres se concibió como un espacio plural de mujeres participantes en la vida política, en sentido amplio, y comprometidas con los derechos de las mujeres. Según Rosario Paz (Paz Ballivián 1999), el Foro se concebía como un espacio “de mediación de las reivindicaciones de las mujeres y de aglutinamiento de sus demandas hacia el sistema político”. Según sus fundadoras, el Foro y UMPABOL eran “organizaciones gemelas”; según Rosario Paz, lo que las distinguía era que el Foro Político “era más amplio porque convocaba también a la sociedad civil y a otras mujeres que interpelaban al sistema político”. Para Lourdes Zavala, el Foro fue inicialmente una “articulación” de parlamentarias y mujeres de los partidos políticos tradicionales y las redes de organizaciones de la sociedad civil que habían coordinado el Proceso a Beijing, la Coordinadora de la Mujer y la Plataforma de la Mujer.

Pero posteriormente, como relata Ximena Calvo “tomamos el control del Foro las damas políticas del Parlamento” y las organizaciones de la sociedad civil lo abandonaron. Así se circunscribió la participación en el Foro a las militantes partidarias y parlamentarias, de modo que esta instancia se convirtió en una agrupación interpartidaria de mujeres feministas de los partidos políticos tradicionales – sobre todo del MNR y del MIR – muchas de ellas parlamentarias.

La Unión de Mujeres Parlamentarias de Bolivia - UMPABOL - se creó, según Mabel Cruz “a imagen y semejanza del Foro” para “replicar el Foro en una instancia institucional” y para luchar contra la “soledad” de las mujeres políticas. Rosario Paz consideraba que la creación de UMPABOL fue un punto de inflexión “histórico” en la defensa de los derechos de las mujeres en el Parlamento, que traspasaba las militancias políticas y unía a las parlamentarias.

Esta instancia, compuesta por parlamentarias pero sin capacidad legislativa y con una dotación presupuestaria mínima, fue concebida como un espacio interpartidario de trabajo con el fin de “promover la equidad de género” y de contribuir a este fin a través del liderazgo y

protagonismo de las mujeres parlamentarias. Según sus estatutos, eran miembros de pleno derecho de UMPABOL todas las mujeres parlamentarias y ex parlamentarias, tanto titulares como suplentes. Sus objetivos estatutarios se podrían agrupar como sigue: revisar y modificar las leyes discriminatorias y “ampliando la agenda de los partidos políticos y del Legislativo con nuevos temas y preocupaciones”; “democratizar el sistema político” y trabajar por las cuotas de participación de las mujeres; promover la reflexión y debate interno en torno a los derechos de las mujeres; incidir en la opinión pública a favor de los derechos de las mujeres; y servir de puente con la sociedad civil. Llama la atención que, de diez objetivos enunciados en los Estatutos, tres correspondiesen a esta última categoría, que recibía así un especial énfasis:

Capítulo III. Objetivos (extracto) Estatutos de UMPABOL

- b) Servir como interlocutoras válidas de actores sociales que carecen de canales de representación”
- e) Establecer alianzas y coordinación con los movimientos y organizaciones de mujeres nacionales e internacionales.
- f) Suscribir acuerdos, alianzas y pactos con otros actores sociales”

Hasta la primera legislatura de mayoría masista, la dirección de UMPABOL fue colegiada, con una representante por cada fuerza política. Participaban en ella parlamentarias en activo y ex parlamentarias, en una idea de transmisión intergeneracional de conocimientos y experiencias políticas entre mujeres. UMPABOL pretendía ser un espacio interpartidario para consensuar entre las mujeres parlamentarias las agendas legislativas mínimas para el avance de la ciudadanía de las mujeres, aunque era una instancia cuyas deliberaciones y decisiones no tenían ningún valor legislativo. Con UMPABOL, se pretendía reforzar el liderazgo de las parlamentarias en el impulso de los cambios legislativos relacionados con los derechos de las mujeres. Se entendía que las parlamentarias servirían de canal de transmisión y harían ellas mismas el trabajo de presión a de sus bancadas bajo el paraguas legitimador de UMPABOL. De cara a la sociedad civil y a las organizaciones de mujeres, UMPABOL debía fungir como instancia de interlocución e intermediación política.

El tercer sujeto colectivo implicado en la política de los derechos de las mujeres en el Parlamento durante esta etapa fue el lobby de la sociedad civil. Utilizo el término “lobby” para referirme a un conglomerado de organizaciones de la sociedad civil que actúan conjuntamente para producir cambios legislativos o en políticas públicas, en este caso, en

materia de derechos las mujeres. Según Diana Urioste, una de sus más activas participantes, algunas organizaciones decidieron

“(…) trabajar con el Estado, y no trabajar, desde fuera y contra el estado, porque la política pública la ventaja que tiene es que llega a todo el país, mientras que la ONG es local. Pensamos que desde lo chiquito podríamos incidir en lo más grande. Pensamos que incidiendo en Política Pública, se logran beneficios para mayor número de mujeres”

Durante la etapa que nos ocupa, este lobby tuvo como núcleo duro las redes de organizaciones de la sociedad civil que se fueron especializando en la tarea de incidir en el Estado, entre las que estaban las coordinadoras del Proceso a Beijing - la Plataforma de la Mujer, la Coordinadora de la Mujer - junto con otras redes, como Articulación de Mujeres por la Equidad y la Igualdad (AMUPEI), que se creó ad hoc en 2000 para impulsar y dar seguimiento a los compromisos adquiridos por Estado boliviano en Beijing. También formaban parte de este lobby ONGs de inspiración feminista de larga y reconocida trayectoria como la Red Ada, CIDEM, Fundación La Paz y el Centro de Promoción de la Mujer “Gregoria Apaza”. La sociedad civil tenía entonces un fuerte liderazgo en la fase de propuesta y de señalamiento las zonas de conflicto que el poder legislativo debía trabajar para promover mayores cotas de justicia de género.

Este lobby trabajaba bajo el paraguas de la Plataforma de Acción de Beijing y otros compromisos internacionales suscritos por el Estado boliviano en materia de derechos de las mujeres y encontraba en estos instrumentos internacionales su fuente principal de legitimación. Así, este lobby tomaba los acuerdos internacionales en materia de derechos humanos y derechos de las mujeres como una instancia crítica para la desnaturalización de las injusticias de género y para su transformación. El respaldo internacional llegaba también por la vía del financiamiento de la cooperación internacional, siguiendo con el esquema de colaboración triangular Estado – ONGs/sociedad civil – cooperación internacional que ya hemos visto.

Este lobby partía de la premisa de que la sociedad civil comprometida con el avance de las mujeres tenía mayor legitimidad y representatividad en materia de derechos de las mujeres que los partidos políticos tradicionales, de una patriarcalidad rampante. Utilizaban sus saberes técnicos y sus plataformas organizativas para hacer valer los derechos de una parte

marginada y subrepresentada de la población y de las reivindicaciones de la sociedad civil frente al Estado, señalando nuevos conflictos para democratizarlo.

Para cada eje temático prioritario para política de los derechos de las mujeres – normalmente los de la Plataforma de Acción de Beijing – se conformaba una Mesa de Trabajo o Comité Impulsor, a la que se integraban también otros actores interesados de forma más específica en la temática y en los que participaban también algunas instituciones públicas, principalmente el Defensor del Pueblo. Las Mesas de Trabajo o Comités Impulsores planteaban estrategias muy complejas de incidencia política en los tomadores de decisiones y, paralelamente, de comunicación hacia la opinión pública. Sus métodos de acción se distinguían de los movimientos sociales bolivianos activos entonces por ser de guante blanco, como elaboración de ante-proyectos de ley, informes, investigaciones, campañas de comunicación, comparecencias ante el poder legislativo, reuniones con tomadores de decisiones, seminarios, ruedas de prensa, establecimiento de alianzas con actores clave, recolección de firmas, etc. Aunque el repertorio de acción colectiva de estos Comités Impulsores podía incluir movilizaciones sociales, no eran ni tan masivas ni tan centrales entre sus estrategias de trabajo como para los movimientos sociales, para quienes era su principal arma de lucha.

Cabe señalar que, en esta etapa, los Comités Impulsores estaban compuestos principalmente por mujeres profesionales de las clases medias urbanas comprometidas con las transformaciones sociales a favor de las mujeres, pero sólo en algunos casos contaron con la participación de organizaciones de mujeres subalternas. Una excepción fue el Comité Impulsor de la ley de regulación del trabajo asalariado del hogar.

Estos tres sujetos colectivos – lobby de la sociedad civil, UMPABOL y Foro Político de Mujeres - junto con el Comité de Asuntos de Género del Parlamento, la Subsecretaría de Asuntos de Género del poder ejecutivo, con el apoyo de la cooperación internacional, fueron las principales protagonistas de la política de los derechos de las mujeres en el Parlamento. “Ha sido un trabajo de articulación muy interesante, inédito, entre el ejecutivo, el parlamento y la sociedad civil”, afirma Lourdes Zavala. Erika Brokman reconoce el esfuerzo de colaboración triangular (Estado – ONGs – cooperación internacional) de esta época:

“la coalición que se va gestando a partir del año 94 entre mujeres, una coalición con capacidad de incidencia política, permite que no nos quedemos solas. No puede explicarse la primera ley que incorpora el concepto de género, la ley de lucha contra la

violencia, sin esa coalición, que le da desde las ONGs el sustento teórico, investigativo, empírico y, por otro lado, un Estado que empieza a permearse a las políticas de esta naturaleza, superando las asistenciales. Y, obviamente, el paraguas que da todo el discurso internacional que deviene del año 1.975, a partir de la declaración del año internacional de la mujer por las NNUU (Erika Brokman, MIR)

En el mismo sentido, María Lourdes Zavala enfatiza el valor de la alianza entre las parlamentarias y las ONGs en este trabajo de incidencia y valora muy positivamente el trabajo de estas últimas:

“El Foro Político descansaba sobre las militantes de partido en la medida en que ellas tenían llegada a los partidos políticos y a la institucionalidad política, tenían llegada al parlamento a través de sus jefes. A través de ellas se abría la vía de contactos e interlocución con el Estado. Pero las que daban una suerte de base social y de reflexión eran las ONGs. Ellas apoyaban más desde la experiencia feminista, desde las relaciones con las mujeres. Entonces ahí es un encuentro entre dos actrices: las actrices políticas y las actrices sociales, que son las que alimentan los debates, que son las que alimentan la reflexión, y las mujeres de partidos hacían el puente con sus partidos o con las instancias estatales. Ese era el formato.”

La defensa de las leyes relacionadas con la política de los derechos de las mujeres en un Parlamento donde las mujeres eran minoría y cuyos parlamentarios estaban imbuidos de valores patriarcales, no fue tarea fácil. Uno de los retos principales de las parlamentarias defensoras de los derechos de las mujeres fue “conciliar la militancia partidaria con la adhesión a demandas de mejor ciudadanía de las mujeres” (Paz Ballivián 1999:6). Las parlamentarias que militaban por los derechos de las mujeres eran blanco de burlas y descalificaciones:

“Teníamos la estrategia de articularnos las mujeres de la sociedad civil con las mujeres parlamentarias. Hacíamos un seguimiento a los líderes y representantes de los partidos políticos, era un seguimiento permanente para que no desvirtúen, para que no cambien, para que no nos saquen los proyectos de ley del orden del día. Tratábamos de “convencerlos”, entre comillas, porque en verdad no era convencerlos sino vencerlos. Fue una tarea muy ardua en el Parlamento, de convencer a los propios militantes de los partidos. Tuvimos que soportar muchas burlas” (Lourdes Zavala).

En 2008, Mabel Cruz recordaba que “son más de 12 años de voluntariado por luchar por las mujeres, hacernos insultar, hacernos llamar las locas”. La tramitación parlamentaria de estas leyes estuvo llena de anécdotas que revelan el profundo patriarcalismo que imperaba en el legislativo. Cuenta Rosario Paz en su texto “Bajo la sombra de la política. Historia del Foro Político de Mujeres” que durante la tramitación de la primera Ley de Cuotas, un senador que

consiguieron poner de su parte les expresó su repudio por las feministas, a quienes consideraba “flores mal regadas”. En el mismo proceso legislativo, las parlamentarias del Foro Político pidieron audiencia al Presidente del Senado quién les recibió en tono jocoso preguntándoles “¿A quién tengo que embarazar?” a lo que respondió una de las participantes para distender el ambiente “¡A la democracia! (ibid: 42).

El trabajo parlamentario de la política de los derechos de las mujeres en esta etapa se concretó en torno a tres temáticas, por este orden de aparición: violencia contra las mujeres, participación política de las mujeres y derechos sexuales y reproductivos. La primera ley emblemática de la política de los derechos de las mujeres en la etapa neoliberal fue la Ley de Violencia Intrafamiliar (Ley 1674), que fue aprobada en 1995, durante el Proceso a Beijing. Esta ley extendía la tuición estatal de los derechos de las mujeres al espacio privado. A partir de un primer debate más amplio en torno a las violencias que sufrían las mujeres, que suscitó el apoyo de los sindicatos de mujeres cocaleras que luchaban por el cese de la violencia militar, el debate terminó sin embargo por circunscribirse a la violencia intrafamiliar donde las mujeres sufrían malos tratos de parte de sus cónyuges o convivientes. El argumento que predominó en su defensa fue que el fenómeno de la violencia intrafamiliar era “un problema de todas las mujeres”, sin importar su clase o etnicidad.

En cuanto al área de derechos políticos de las mujeres, se impulsó la introducción de cuotas de participación política para las mujeres. El Foro Político de Mujeres fue el principal protagonista de esta reivindicación. La primera Ley de Cuotas data de 1997, pero las cuotas fueron insertándose en diferentes reformas legislativas³² y perfeccionándose a partir de entonces, pues los partidos y fuerzas políticas aprovecharon sistemáticamente las ambigüedades en la formulación de las cuotas para vulnerarlas en los hechos. El principal argumento de sus defensoras fue “sin mujeres no es democracia”, es decir, utilizaron el propio discurso democrático para denunciar las exclusiones sobre las que se sustentaba la práctica

³² Una primera iniciativa, introducida en la Ley 1074 de Reforma a la Ley Electoral, establecía una cuota mínima del 30% en las listas electorales para senadoras/es y diputadas/os plurinominales. En 1999 se modificó el Código Electoral, consolidando el 30% e introduciendo el principio de alternancia en las listas de candidatas/os municipales. En el mismo año, la Ley de Partidos Políticos incluyó la obligación de promover la igualdad entre sus militantes y la obligación de contar con mujeres en los niveles directivos. En 2004, la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas, que rompió con el monopolio de los partidos políticos, amplió la cuota al 50%. En 2005 se modificó el Código Electoral normando la participación de las mujeres en las alianzas electorales. Por último, en 2006, la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente estableció una cuota del 30%, con alternancia.

política y luchar contra ellas. La instancia que protagonizó las luchas por las cuotas fue el Foro Político de Mujeres.

Sin embargo, las cuotas de participación política de mujeres, aprobadas en pleno apogeo de la etapa neoliberal, fueron vistas con desconfianza por el feminismo radical y también por el sindicalismo campesino. Un grafiti de Mujeres Creando, en la ciudad de La Paz, decía: “Queremos todo el paraíso, no el 30% del infierno neoliberal”. Leonilda Zurita, lideresa cocalera, desconfiaba también del verdadero objetivo de las leyes de cuotas, que relacionaba más bien con una estrategia de relegitimación de los partidos políticos tradicionales: “Los partidos han dicho: como a los hombres el pueblo ya no nos cree, hay que hacer una ley para que las mujeres participen y así que las mujeres voten por mujer. Así nos han querido engañar”.

En el tema de los derechos sexuales y reproductivos, sin embargo, la oposición de las iglesias católica y evangélica, así como de sectores conservadores de la sociedad dio al traste con la Ley Marco que se impulsaba desde organizaciones feministas de la sociedad civil. Tras varios años de polémica y de tramitación parlamentaria, el proyecto de ley fue aprobado por el Parlamento en 2004, en el contexto de inestabilidad política que sucedió a la “guerra del gas”, a la huida de Gonzalo Sánchez de Lozada del país y a la sucesión Presidencial que otorgó la presidencia a Carlos Mesa. Pese a la aprobación del proyecto de ley por el Parlamento, ante la polémica e impopularidad del mismo, Mesa se negó a sancionar la ley y la devolvió al Parlamento para mayor discusión, solicitando que se llevaran a cabo audiencias públicas en todos los departamentos del país. En torno a las audiencias se articuló un movimiento de oposición a la ley, con fuerte impacto en la opinión pública. Los temas más polémicos fueron la despenalización del aborto y la erosión de la patria potestad de los padres frente a sus hijos e hijas adolescentes. El debate público puso de manifiesto que la ley tenía más detractores que apoyos y el tema adquirió rango de tabú, de modo que durante la etapa neoliberal no se logró consolidar un marco regulatorio general en torno a los derechos sexuales y reproductivos. Hasta la Asamblea Constituyente de 2008 no volvió a debatirse, de nuevo con una gran polémica y con la oposición de las iglesias.

Si todos los temas de trabajo inscritos en la política de los derechos de las mujeres fueron polémicos, dentro y fuera del Parlamento, el trabajo asalariado del hogar no logró siquiera

apoyo de los sujetos colectivos impulsores de la agenda legislativa de los derechos de las mujeres. Nos detendremos a analizarlo.

II. EN PARALELO Y AL MARGEN: LA LEY DE REGULACIÓN DEL TRABAJO ASALARIADO DEL HOGAR Y EL FEMINISMO SEÑORIAL

“Diecinueve años de lucha por la ley, once en el Parlamento”. Así tituló la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia (FENATRAHOB) el segundo número de su boletín “Equidad y Justicia”³³, donde esa organización hacía un balance del proceso reivindicativo que condujo a la aprobación de la Ley de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar (LRTAH) en 2003. Proceso que para Casimira Rodríguez, entonces lideresa nacional de la FENATRAHOB, fue un “via crucis”.

Este apartado aborda las luchas de las trabajadoras asalariadas del hogar en Bolivia - un colectivo sobre el que recaen simultáneamente las jerarquías de género, clase y etnicidad/raza - por una ley reguladora de sus derechos. Analiza la oposición de la clase política que este colectivo enfrentó en el Parlamento y que sacó a la luz su “carga señorial” (Zavaleta 1986:15), así como su tolerancia a la situación de cuasi-servidumbre que arrastraba este colectivo de mujeres indígenas. Esta oposición reveló, en definitiva, la resistencia de los gobernantes a la democratización de las relaciones sociales (Mouffe, 1999) y su complicidad con el mantenimiento de la desigualdad entre distintas categorías de ciudadanos y ciudadanas, desenmascarando las contradicciones y límites de la democracia boliviana en ese momento de su desarrollo histórico.

El proceso legislativo que condujo a la aprobación de esta ley reveló también las contradicciones y límites de la política de los derechos de las mujeres. Si bien durante la etapa de neoliberal se consolidó la política de los derechos de las mujeres como un campo de acción parlamentaria de inspiración feminista, las reivindicaciones de las trabajadoras del hogar generaron también una serie de resistencias entre las mujeres parlamentarias, a las que dedicaremos una especial atención en este apartado. Las instancias de participación femenina creadas para la defensa de esta política – la Unión de Mujeres Parlamentarias de Bolivia (UMPABOL) y el Foro Político de Mujeres – no dieron el apoyo esperado a las

³³ <http://www.fenatrahob.org/index.php?page=publi&cont=bole> (2003)

reivindicaciones de las trabajadoras del hogar. Fue, por añadidura, una parlamentaria feminista miembro de estas instancias quien lideró la oposición a la ley en el Parlamento y ante la opinión pública.

Esta oposición alertó sobre la existencia de lo que denominaré “feminismo señorial”, extrapolando el término de Zavaleta, un feminismo inserto en una dinámica clasista y colonial que resultaba paradójico. Por una parte, hablaba y actuaba en nombre del sujeto abstracto, homogéneo y racialmente indiferenciado “mujeres”. Por otra, se mantenía al margen de las reivindicaciones de las mujeres indígenas, o incluso en una posición de antagonismo con ellas y no de “hermandad feminista”, obviando la necesidad de generar coaliciones y contribuyendo así a su marginación e invisibilidad política.

Desde los años ochenta, feministas antirracistas y poscoloniales han criticado las hegemonías raciales y clasistas del feminismo. Lo han hecho a partir de una perspectiva interseccional que articula las jerarquías de género, raza/etnicidad y clase, entendiéndolas como mutuamente constitutivas e inseparables³⁴. La perspectiva interseccional ha permitido teorizar de manera más compleja las relaciones entre mujeres con diferentes posiciones en las jerarquías clasistas y étnico-raciales, al igual que las relaciones del feminismo con las mujeres subalternas. Aunque esta perspectiva interseccional surgió del campo feminista, considero que ha abierto nuevos horizontes políticos y analíticos, tanto para el feminismo, como para las luchas antirracistas y descolonizadoras. En particular, permite ver cómo los mismos sujetos pueden ser opresores u oprimidos, en el marco de diferentes relaciones sociales. Estas preocupaciones teóricas nos acompañarán a lo largo de este trabajo.

Por añadidura, estos feminismos críticos han luchado contra la marginalización e invisibilidad de las mujeres subalternas, en tensión con el feminismo hegemónico, pero también con los movimientos descolonizadores y antirracistas. Dos de sus aportes me interesan para el análisis de este proceso legislativo: la crítica a la categoría homogénea “mujeres” y la crítica al presupuesto feminista de “hermandad” y solidaridad entre mujeres.

Lugones (2008:82) plantea que la “lógica de las categorías de opresión” consagra jerarquías internas dentro de los grupos oprimidos al tomar a la parte dominante dentro de cada

³⁴ Una revisión crítica a la categoría “mujeres” en Young (1994), Butler (1992) y Curiel (2007). Ver también Mujeres Creando (2000). Una revisión crítica del feminismo poscolonial en Portolés (2004)

categoría por el todo: a las mujeres blancas dentro de la categoría “mujeres” y a los hombres negros dentro de la categoría “negros” (véase “indígenas” en lo que aquí nos interesa). Según la autora, esta lógica invisibiliza a quienes están en las intersecciones, generando un “vacío”, una “ausencia”, donde debían estar las mujeres indígenas. Por otra parte, Mohanty (2008a) señala que la hermandad o solidaridad política entre mujeres sólo puede producirse en relaciones sociales concretas e históricamente situadas y no debe presuponerse, como hace gran parte del discurso feminista. En el terreno específico de del trabajo asalariado del hogar en Bolivia, Gill plantea que las relaciones entre “señoras” y “empleadas” implican una “dependencia precaria”, material y subjetiva. Para la autora, en el marco de esta dependencia “ni la solidaridad ni la resistencia pueden darse por sentadas”, sino que “se crean en el curso de las interrelaciones” (Gill 1995:164) concretas, argumento muy cercano al de Mohanty. De hecho veremos, a lo largo de este trabajo, la diversidad de posiciones políticas desarrolladas por mujeres feministas y no feministas pertenecientes a las clases medias y dominantes con respecto a las reivindicaciones de las trabajadoras asalariadas del hogar, algunas de apoyo y otras de antagonismo.

“Los domésticos no estarán sujetos a horario, acomodándose su trabajo a la naturaleza de la labor; pero deberán tener normalmente un descanso diario de 8 horas por lo menos y de 6 horas un día a la semana” (Art. 39 Ley General del Trabajo, 9/12/1942)

La Ley General del Trabajo de 1942 contaba con cinco artículos dedicados al “trabajo doméstico”. En ellos se establecía un régimen especial – distinto al aplicable a los trabajadores y trabajadoras del régimen general - para esta categoría de trabajadores. Ese régimen especial no fue derogado hasta la entrada en vigor de la LRTAH en 2003. En los cinco artículos de la LGT dedicados al trabajo doméstico el Estado ratificaba una carga de obligaciones para esta categoría laboral en la que se reconocía la genealogía de la servidumbre, a cambio de un régimen tan mínimo de derechos laborales que apenas merecía tal calificación. Pero además, el Estado establecía en estos artículos una discriminación entre las y los trabajadores de pleno derecho y “los domésticos” (por cierto, nombrados en masculino). Quizás el aspecto más discriminatorio de la ley radicaba en las jornadas de trabajo. Mientras que las y los trabajadores amparados por el régimen general tenían una jornada diaria de ocho horas, la de “los domésticos” podía durar hasta 16 horas diarias. La ley estipulaba para ellos una jornada de trabajo doble, en una inversión de la proporción de horas de trabajo y descanso con respecto a los demás trabajadores y trabajadoras. Así, la legislación

estatal de apariencia liberal-moderna ratificaba la desigualdad entre sus distintas categorías de trabajadoras y trabajadores, ciudadanos y ciudadanas³⁵.

A principios de los años ochenta, en una iglesia católica del barrio paceño de Sopocachi, empezó a reunirse los domingos un grupo de trabajadoras del hogar. Según Casimira Rodríguez, una de sus dirigentes históricas, “ha sido un desafío empezar a trabajar y organizarnos, empezar a ver nuestra realidad, la propia experiencia cotidiana que enfrenta una, comenzando por el propio maltrato y la explotación laboral. Hasta entonces, cada una en su soledad estaba luchando”. Con el apoyo de estudiantes de derecho, empezaron a cuestionar simultáneamente la situación de explotación laboral y la discriminación racial que vivían en su cotidiano y a considerarse sujetos de derechos. Según la abogada Nardi Suño “las compañeras al principio han estado muy tímidas frente a sus derechos, decían, ¿eso para qué lo vamos a pedir, si no nos lo van a dar? Nos van a despedir, nos van a retirar del trabajo”. Poco a poco, el grupo de trabajadoras del hogar fue fortaleciéndose y la organización extendiéndose, hasta que en 1993 se constituyeron en un sindicato de alcance nacional - la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar (FENATRAHOB) - articulada a la Red Latinoamericana de Organizaciones de Trabajadoras del Hogar. La incorporación de la FENATRAHOB a la Central Obrera Boliviana (COB) fue conflictiva y tardía. Las trabajadoras del hogar denunciaban que su actividad no era considerada como trabajo, ni por sus patrones, ni por los propios sindicatos bolivianos.

La primera alianza de la FENATRAHOB con una ONG, el Taller de Historia y Participación de la Mujer (TAHIPAMU), data de principios de los noventa. Elizabeth Peredo, que posteriormente se integró en la Fundación Solón, acompañó a la FENATRAHOB en todo el proceso de reivindicación de sus derechos. Según Peredo, en un primer momento “eran muy cuidadosas de su autonomía, probablemente percibían a las otras mujeres como sus empleadoras”. TAHIPAMU, desde un feminismo sensible a las diferencias y jerarquías de clase y etnicidad entre mujeres, trajo nuevos argumentos al debate sobre el trabajo asalariado del hogar, especialmente el problema de la falta de valoración y de reparto equitativo de las tareas domésticas y de cuidado entre mujeres y hombres. Para Peredo, la interacción resultó

³⁵ Barragán (1999) plantea que en la legislación boliviana del siglo XIX convivían elementos liberales-modernos basados en el principio de igualdad individual, con otros de genealogía colonial-feudal, que instituían una “ciudadanía estamental” y que contradecían ese principio. Salvada la distancia histórica, creo que esa idea de “hibridación” de la legislación se aplica también a este caso, revelando la colonialidad y patriarcalidad del estado.

en una valiosa “retroalimentación” que no impidió que “sus protagonistas” fueran las trabajadoras del hogar.

“Una de las primeras reivindicaciones ha sido que nos llamen trabajadoras del hogar”, recordaba Casimira Rodríguez. La organización de trabajadoras del hogar exigía, en primer lugar, el reconocimiento del carácter laboral de su trabajo, para marcar distancia con la servidumbre. Esta reivindicación se expresaba en su demanda de ser denominadas y autodenominarse “trabajadoras del hogar” y no “empleadas”, “empleadas domésticas” o “sirvientas”, términos cargados de desprecio en Bolivia. Esta reivindicación contenía, no sólo una demanda de tipo legal de incorporación al régimen laboral, sino también la exigencia de un cambio cultural en el sentido de reconocer su dignidad como “humanas”³⁶ y como trabajadoras.

En 1992, tras un proceso de “concientización”³⁷ y debate interno las trabajadoras del hogar presentaron su primer ante-proyecto de LRTAH a la opinión pública y a los poderes públicos. Según Casimira Rodríguez, “la ley surgió de los testimonios de las compañeras, a partir de esos análisis de la realidad de cómo vivíamos las trabajadoras del hogar, de las necesidades que pasamos”.

La FENATRAHOB, consciente de que el sector profesional al que representaba partía de una situación de cuasi-servidumbre, tomó una posición no maximalista. Frente a la alternativa de demandar una modificación de la Ley General del Trabajo que equiparase sus derechos a los de los demás trabajadores y trabajadoras, decidieron plantear una ley especial que acortase la distancia con aquellos, sin pretender igualarlos. Pero pese a la prudencia de la FENATRAHOB, las mejoras que demandaban no fueron bien acogidas por la clase política.

El primer ante-proyecto de ley, presentado por la FENATRAHOB en 1992, fue admitido a trámite por el Parlamento cinco años después de su presentación, en 1997, el mismo año en que se aprobó la primera ley de cuotas de participación política de mujeres. La tramitación de la LRTAH duró otros seis años más y fue blanco de artimañas parlamentarias destinadas a evitar su aprobación. ¿En qué consistieron esas artimañas? En 1998 la Cámara de Diputados

³⁶ Entrevista a Basilia Katari.

³⁷ En la primera legislatura tras la recuperación de la democracia (1982-85), antes de la fundación de FENATRAHOB, dos diputadas de la coalición de izquierdas UDP presentaron al Parlamento una primera Ley de la Empleada Doméstica que no prosperó.

aprobó el proyecto de ley “en grande”, pero lo devolvió a las Comisiones “para mayor discusión” antes de aprobarla “en detalle”. Su Directiva nunca volvió a introducirla en la agenda para su tratamiento por el Plenario. En 2000 la Cámara de Senadores hizo algo parecido, aprobó el proyecto de ley “en grande” y pospuso su tratamiento “en detalle” para la siguiente legislatura, pero nunca volvió a agendarla. El efecto de estas maniobras fue, en ambos casos, que el proceso legislativo expiró y la tramitación de la ley tuvo que volver a empezar. Sólo en el tercer intento la ley fue aprobada.³⁸

Así, esta norma tuvo que pasar tres veces por el proceso legislativo antes de ser aprobada. Fue discutida por los plenarios de las Cámaras de Diputados y Senadores en seis ocasiones. Para Casimira Rodríguez, la LRTAH “es una de las leyes más discutidas del país”. Otra de sus promotoras, Basilia Katari, interpretaba que la resistencia de la clase política se debía a que “los parlamentarios representaban a los empleadores”.

Paralelamente, la FENATRAHOB fue sumando apoyos en la sociedad civil y en la opinión pública. En 1997 se creó el Comité Impulsor de la ley, con la participación de organizaciones no gubernamentales – algunas feministas - , el Defensor del Pueblo, la iglesia católica e iglesias evangélicas. Se sumaban, así, a la defensa de la ley, figuras y organizaciones de la clase media urbana, en una coalición que atravesaba las fronteras de clase y étnico-raciales.

La estrategia de trabajo del Comité Impulsor no se centró solamente en incidir en los tomadores de decisiones políticas, sino también en generar cambios culturales y en sensibilizar a la opinión pública. “En aquel entonces el trabajo asalariado del hogar era un tabú”, recordaba Elizabeth Peredo.

Para Casimira Rodríguez, fue “una lucha muy creativa”. En 1999 la movilización a favor de la ley se intensificó como respuesta al bloqueo parlamentario. La FENATRAHOB dirigió la siguiente carta de protesta al Senado:

“Vivimos más de 60 años de la existencia de una legislación discriminadora. (...) Nuestras reivindicaciones se han ido construyendo de apoco al ir ganando también poco a poco conciencia de que somos trabajadoras y no otra cosa. Reivindicamos la denominación de trabajadoras del hogar y rechazamos por denigrante el de domésticas o sirvientas. No nos ofende servir, es nuestro trabajo, pero no somos ni serviles, ni

³⁸ Elaboración propia a partir del dossier legislativo de los proyectos de ley PL 11/98-99, PL 072/99-2000 y PL 160/2002-2003, facilitado por el Parlamento, inéditos.

animales, ni objetos de la casa (...). El Proyecto de LRTAH, como régimen especial, ha variado mucho del proyecto de ley que nosotras enviamos al Congreso hace 8 años, entre consensuaciones, seminarios, debates, coloquios y otros eventos similares. Se le ha restado bastante, pero aún así este Proyecto contiene muchas cosas que protegen a la trabajadora del hogar y a la empleadora o empleador, por ello pedimos a los Honorables Senadores que lo aprueben (...)" (7/06/2000. Archivo de FENATRAHOB)

La FENATRAHOB convocó sentadas los domingos en plazas de diversas capitales del país y realizó una campaña de recolección de firmas en apoyo a la ley. La COB organizó una marcha en apoyo a este colectivo. Se sucedieron ruedas de prensa, audiencias y reuniones con diversas instancias parlamentarias, gubernamentales y políticas. El Comité Impulsor realizó un sondeo de opinión sobre el grado de aceptación de la ley por parte de la ciudadanía y publicó artículos en diversos medios. Pero la oposición a la ley también se articulaba. La oposición de algunas mujeres parlamentarias a la aprobación de esta ley y la pasividad de las instancias creadas para la defensa de los derechos de las mujeres, merecen nuestra atención.

Ya hemos visto que tras la IV Conferencia Internacional de las Mujeres de Beijing se crearon en el Parlamento dos nuevos "sujetos colectivos" compuestos por mujeres, con el objetivo de impulsar la política de los derechos de las mujeres, que fueron organizaciones gemelas durante la etapa neoliberal: el Foro Político de Mujeres, una agrupación de mujeres feministas de los partidos tradicionales, y la Unión de Mujeres Parlamentarias de Bolivia (UMPABOL). Esta última fue creada como una instancia interpartidaria compuesta por mujeres parlamentarias y exparlamentarias. Los estatutos de la UMPABOL enfatizaban su papel de intermediación con la sociedad civil. Entre sus objetivos estaba "servir como interlocutoras válidas de actores sociales que carecen de canales de representación" y "establecer alianzas y coordinación con los movimientos y organizaciones de mujeres"³⁹. Sin embargo, las defensoras y defensores de la ley señalaban que UMPABOL no apoyó esta iniciativa durante los años de su tramitación parlamentaria. Tampoco lo hizo el Foro Político de Mujeres, que había dado la batalla por las cuotas de participación política de mujeres y que se declaraba feminista⁴⁰. Según la exparlamentaria del partido oficialista MNR Ximena Calvo, "no objetamos la ley, como Foro nos apartamos, no hicimos activismo en el tema". ¿Por qué una oposición o, cuanto menos, una falta de apoyo de las mujeres parlamentarias a esta ley,

³⁹ Capítulo III, Estatutos de UMPABOL vigentes hasta 2008.

⁴⁰ Aunque en diferentes momentos de las tres legislaturas que duró la tramitación de esta ley, algunas parlamentarias se incorporaron a su defensa. Desde los partidos opositores Julieta Montaña (FRI) o Alicia Muñoz (MAS) y desde los partidos que gobernaron en la etapa neoliberal Erika Brokman (MIR).

incluso de algunas que se identificaban como feministas y defendían los derechos de las “mujeres”?

Un análisis interseccional se hace necesario para abordar este problema. Como punto de partida cabe constatar que los propios intereses de las parlamentarias, materiales y subjetivos, estaban en juego generando en las parlamentarias un conflicto de intereses. El trabajo asalariado del hogar en Bolivia tiene la apariencia y la forma de una relación entre mujeres, donde se producen altos grados de explotación. En esta relación, una mujer de un grupo social “considerado inferior” (Gill, 1995:161) en la jerarquía clasista y racial realiza las tareas domésticas correspondientes a otra mujer de un grupo social “considerado superior”⁴¹. Si bien la “señora” es la jefa aparente de la trabajadora del hogar, el trabajo de la empleada del hogar beneficia a toda la familia y refuerza el poder patriarcal del “jefe de familia”, pues no pone en cuestión el reparto inequitativo del trabajo doméstico entre hombres y mujeres. En ausencia de redistribución de las tareas domésticas y de cuidado entre hombres y mujeres, las trabajadoras del hogar se hacían imprescindibles para la incorporación de las mujeres mestizo-criollas de las clases altas y medias al mercado laboral, antaño sujetas a la ideología de la domesticidad que las retenía en sus hogares. Aunque, como constataba la entonces parlamentaria opositora a la ley, Mabel Cruz, “no es necesario trabajar para tener una empleada”. Tener una empleada, utilizando los términos de Cruz, era también parte del status social de las “señoras”.

Pero este tema se hace aún más complejo si tomamos en cuenta sus implicaciones subjetivas para las empleadoras. Volviendo a Zavaleta (1986), si tenemos en cuenta su argumento hegeliano sobre la “mutua determinación” de los componentes de las relaciones de dominación, para que haya “señoras” es necesario que haya “empleadas”. De forma que este tema tiene implicaciones muy íntimas para las “señoras”, cuya existencia subjetiva en tanto señoras dependía, entre otras cosas, de “tener una empleada”. Pues bien, a la hora de legislar el trabajo asalariado del hogar, la mayoría de las parlamentarias no logró abstraerse de sus propios intereses materiales y subjetivos, de sus “privilegios femeninos de clase” (Gill, 1995:164), actuando desde la “posición subjetiva” (Mouffe 1996) de las empleadoras. Veámoslo, a través del testimonio de una de las más destacadas opositoras a la LRTAH.

⁴¹ Esto no significa que el recurso al trabajo asalariado del hogar se circunscriba a las clases medias y altas. Lo que quiero señalar es su lógica, que, como plantea Gill “se cimienta en la desigualdad” (1995:161-62).

La entonces parlamentaria Mabel Cruz fue primero senadora y luego diputada del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) durante la etapa que nos ocupa, partido que participó en varios gobiernos durante el periodo neoliberal y con peso en el Parlamento. Era, además, una feminista declarada, miembro activo del Foro Político de Mujeres y de UMPABOL y defensora de las leyes de cuotas. Cruz realizó una importante labor mediática y política para impedir la aprobación de la ley. A su alrededor se articuló la Asociación de Defensa de Amas de Casa, una plataforma coyuntural de empleadoras creada ad hoc para oponerse a la LRTAH, en un “señoras” contra “empleadas” que avivó el antagonismo entre mujeres según las líneas de fractura raciales y clasistas.

Mabel Cruz, en su informe al Senado de 2000⁴², que defendió verbalmente ante la Cámara en pleno, sostuvo la “necesidad de postergar el tratamiento de la ley”. Cruz argumentó que se había producido una “falsa interpretación de la prioridad política del tema” y que el proceso legislativo adolecía de “poca participación” y “escasa reflexión”. Considerando que el salario y los beneficios sociales “constituyen el tema central de debate sobre este proyecto”, centró su informe y su oposición al proyecto de ley en este punto. Criticó la defensa del proyecto de ley por estar sustentada en “experiencias empíricas” de las trabajadoras del hogar, por carecer de sustento científico y de estudios socio-económicos. En contraposición, aportó datos estadísticos para argumentar que la precariedad económica de las familias empleadoras no les permitiría asumir el aumento del costo del trabajo asalariado del hogar que generaría la ley. Denunció en sus conclusiones que, de aprobarse la ley, el costo monetario bruto de una trabajadora del hogar a tiempo completo - incluido salario, cargas sociales y beneficios sociales - ascendería a 449,08 bolivianos⁴³. Según el mismo informe, esta suma estaba por debajo de la renta de subsistencia, en un país donde el costo de la canasta básica era en 1999 de 550 bolivianos, según su mismo informe. Para Cruz, este aumento de los costos del trabajo asalariado del hogar provocaría despidos y una disminución de la oferta de trabajo en un sector sin calificación, que generaría “mayores riesgos sociales en los procesos de incorporación de las migrantes en la realidad urbana”. Concluyó su informe señalando que aprobar la ley sería una “demagogia irresponsable”.

⁴² “Reflexiones y observaciones sobre el contenido de la ley aprobada en la H. Cámara de Diputados”. Dossier legislativo PL 072/99-2000, Senado Nacional, entrada 21/03/2000. Inédito.

⁴³ Unos 60 dólares de la época.

En 2008 sostuve una entrevista con Mabel Cruz donde me contó con más detalle su oposición a la ley, que recordaba haber llevado a cabo de forma “apasionada, tajante y sin miedo”, siendo su visión “irreconciliable” con las posiciones de las defensoras y defensores de la ley.

Esta exparlamentaria, que consideraba que uno de los motores de su vida era “el trabajo solidario entre mujeres”, justificaba su oposición a la ley en clave feminista. Frente a las denuncias de explotación y racismo de las defensoras de la ley, Cruz sostenía que el trabajo asalariado del hogar era una “cadena” que beneficiaba a las mujeres, “tanto a patronas como a empleadas”. Destacaba su utilidad para las mujeres migrantes puesto que el trabajo asalariado del hogar era una de las pocas “opciones de urbanización de la mujer campesina o rural”, en un contexto de éxodo rural irreversible y en un mercado laboral que no daba muchas opciones a estas mujeres indígenas sin cualificación profesional⁴⁴. Para la exparlamentaria era “un buen oficio que era un factor de inserción en la sociedad urbana y moderna”. Según Cruz, a través de este tipo de empleo las mujeres indígenas y campesinas migrantes lograban “aprender habilidades y entender el contexto urbano, su inserción a las nuevas costumbres”. Por otra parte, ponía en valor el trabajo “civilizatorio”⁴⁵ que realizaban las patronas en beneficio de las trabajadoras del hogar, a quienes acogían en sus casas “como si fueran de la familia” y a quienes enseñaban “todo”:

“La urbanización de la mujer rural es un factor de desarrollo para nuestro país. Llegan las cholitas, indiecitas, o como las quieras llamar, a una casa y a veces llegan oliendo a oveja, hay que enseñarles todo”.

En cuanto al argumento de las defensoras de la ley de que el régimen legal existente y el trato recibido por las trabajadoras del hogar era rayaba la servidumbre, Cruz decía estar de acuerdo con que se “garanticen ciertas condiciones de derecho”. Sin embargo, se opuso a la aprobación de la ley propuesta por la FENATRAHOB. Consideraba que “formalizaba en extremo una tarea que beneficiaba a las mujeres”, era “sobrederechista”, “parcializada” a favor de las trabajadoras del hogar e “injusta” con las empleadoras. Planteaba también que

⁴⁴ Rivera señala que en Bolivia el mercado de trabajo es “colonial y generizado” (Rivera1996).

⁴⁵ Cottle y Ruiz (1993) sostienen que en Bolivia existen “servicios civilizatorios generizados” que las y los jóvenes de las clases subalternas han de prestar a favor de las elites a cambio de cierto acceso a la “civilización”: para ellas el servicio doméstico, de carácter privado, para ellos el servicio militar obligatorio, de carácter público. Gill ratifica la vigencia del argumento civilizatorio al señalar que las “señoras” adoptaban “una actitud de superioridad, pues “educan” a las sirvientas respecto a una correcta higiene personal y en aspectos clave de un estilo de vida “civilizada”” (1995:134)

resultaría muy difícil para las familias empleadoras dar derechos a sus trabajadoras del hogar de los que ellas mismas carecían.

Sobre el establecimiento de un salario mínimo, Cruz consideraba que era inasumible para la “canasta familiar” media, equiparando a las trabajadoras del hogar a bienes de consumo. La exparlamentaria planteaba también que del salario deberían deducirse las prestaciones en especie de alojamiento y manutención y deducirse del salario en función de “la calidad de recepción de la familia”. Esto pese a que la propuesta de la FENATRAHOB era, *motu proprio*, sensible a este tema y establecía una jornada laboral de ocho horas para las trabajadoras “cama afuera”⁴⁶ y de diez horas, para las trabajadoras “cama adentro” como compensación por manutención y alojamiento.

Otro de los argumentos fuertes de Cruz era que “no se puede ver a la familia como una empresa”. La opositora a la ley planteaba, apelando su propia experiencia, que “mi empleada ha sido siempre un miembro más de la familia”. No obstante, en su propio enunciado había una falta de simetría en el flujo de afectos entre la trabajadora del hogar y la empleadora:

“Y yo les decía: ustedes están destruyendo cierto tipo de concepción que tiene todavía la familia donde la trabajadora del hogar era vista en muchos casos como un miembro de la familia, que sufre y llora con la señora”

Argumentando la integración de las trabajadoras del hogar a la familia de sus empleadores y a la dimensión afectiva de este tipo de trabajo, Cruz movilizaba el discurso de la “buena patrona” (Shepper-Hughes 1997) y lo oponía al discurso de derechos de la FENATRAHOB. Hill Collins (1998) advierte sobre los peligros de la metáfora familiar. Para la autora la familia tradicional contiene, simultáneamente, sentidos de unión entre sus miembros y de naturalización de las jerarquías. Así, la inclusión metafórica de las trabajadoras del hogar en la familia no necesariamente apela a nociones democráticas de igualdad y buen trato. La FENATRAHOB, aún reconociendo las relaciones afectivas que se tejen en el ejercicio del trabajo asalariado del hogar, denunciaba precisamente el contenido jerárquico y encubridor de los usos que sus empleadoras y empleadores daban a la metáfora familiar:

“Nos dicen que nos tratan como si fuéramos hijas y nos preguntamos si ellos permitirían que sus hijas no ganaran el salario mínimo vital, que trabajaran todo el día

⁴⁶ Las expresiones “cama adentro” y “cama afuera” designan en Bolivia a las trabajadoras del hogar que, respectivamente, residen en el hogar donde trabajan o tienen un lugar de residencia distinto.

sin siquiera poder salir de casa o que no estudiaran” (Carta de FENATRAHOB al Senado, 7/06/2000)

Por otro lado, las experiencias de vida de las propias lideresas de la FENATRAHOB contrastaban con esta visión de buen trato en la familia empleadora y ponían de manifiesto cómo el argumento civilizatorio y la metáfora familiar servían para encubrir y justificar relaciones y prácticas de servidumbre y ausencia de derechos. Revelaban también cómo entre las estrategias de subsistencia de las familias de las trabajadoras del hogar estaba el envío de sus hijas a las ciudades al “servicio doméstico”, para lo que movilizaban redes clientelares y de compadrazgo. Así relató su experiencia Basilia Katari, la primera lideresa de la FENATRAHOB:

P: “¿Hace cuánto tiempo que migraste a la ciudad?”

R: “Mi abuelo ha tenido, en la época de la hacienda, contacto con una familia de señores y a través de él también mi padre. Ya a los diez años yo me vine a la ciudad con esta familia, como niñera. La familia decía que me iba a tener como a su hija. Yo hasta mis dieciséis años trabajé solamente por ropa. Por ropa y porque también tenía que aprender las costumbres de la ciudad, porque en la comunidad es distinto las costumbres que tenemos, sobre todo la cocina y la limpieza. Yo tenía que aprender esas cosas en la ciudad y luego me iban a pagar, ese era el trato con mi papá, pero eso no se pudo hacer. El trato con mi familia era que me iban a dejar estudiar, pero eso tampoco se pudo hacer”.

Mabel Cruz me aclaró que no representaba a las trabajadoras del hogar y que no se había sentido en la obligación de defender sus intereses mientras fue parlamentaria, negándose a dar crédito a sus denuncias.

“Yo quería explicarles esta visión que yo tenía, pero ellos más bien decían “esta clase oligarca que quiere que sigamos de servidumbre, de esclavas y que no tienen conciencia, que los peores vejámenes, que tienen hasta derecho de pernada”, que es la violación por el patrón. Yo les decía: “Yo no sé de eso, yo en mi medio no conozco y yo no tengo idea de eso, no voy a hablar de lo que no sé. Yo voy a hablar de mí, voy a hablar de las de mi curso, de las de mi colegio, de las de mi barrio, de las de mi sociedad, de arquitectas, de mis clubes, ¡de mis colectivos! Yo hablo por ellas, yo soy una diputada que si llegó será porque ellas me han apoyado. Yo no tengo por qué defender a las otras.””

La oposición de Cruz y la indiferencia de la mayoría de las parlamentarias sorprendió a las defensoras y defensores de la ley y dio al traste con sus expectativas que tenían a priori de

hermandad y solidaridad política entre mujeres. A Casimira Rodríguez le hicieron sentir “como que no fuesen mujeres las trabajadoras del hogar”. Las promotoras y promotores de la LRTAH tenían la expectativa inicial de que las parlamentarias feministas que habían defendido la introducción de cuotas de participación política de mujeres en la legislación, y que desde su entrada en vigor en 1997 habían accedido al Parlamento en representación de las mujeres, servirían de puente entre las trabajadoras del hogar y el Parlamento y representarían sus intereses.

Pero la falta de compromiso de la mayoría de las parlamentarias implicadas en la política de los derechos de las mujeres con los derechos de las trabajadoras asalariadas del hogar, puso de manifiesto la “colonialidad” (Lugones 2008, Quijano 2000) de esa política. El contraste entre el apoyo a la Ley de Cuotas y la oposición o indiferencia frente a la LRTAH, dejó al desnudo que estas mujeres subalternas no eran representadas por las parlamentarias y que la defensa que realizaban de los derechos de las “mujeres” no las incluía. Esto sacó a la luz la diferencia entre la participación de las mujeres en el poder legislativo como fin en sí mismo y la representación de los intereses de las mujeres e intermediación con las organizaciones de defensa de sus derechos. Si en el primer objetivo gracias a la Ley de Cuotas había avanzado algo, en el segundo, esta medida reveló su ineficacia.

Pese a estas dificultades, la FENATRAHOB avanzó en su política de alianzas y logró articularse con las organizaciones de la subalternidad, que protagonizaban el “ciclo rebelde 2000-2005” (Cabezas 2007, Rivera 1986) desencadenado por la “guerra del agua” y que se movilizaban contra el proceso neoliberal de matriz colonial. Cuando todo apuntaba a que la ley estaba de nuevo estancada en el Parlamento, la situación dio un giro inesperado. En el levantamiento de “febrero negro” de 2003 se produjeron enfrentamientos armados entre policías y militares. Los primeros se oponían a la subida de impuestos a los salarios establecida por el gobierno ante una inminente visita del FMI para supervisar las medidas de ajuste estructural. El levantamiento, que se saldó con varias decenas de muertos, asestó un nuevo golpe a la hegemonía neoliberal. En este contexto, el Parlamento viabilizó sorpresivamente la aprobación de esta ley, movimiento que sus defensoras y defensores interpretaron como una maniobra de la clase política para recuperar una legitimidad ya muy erosionada.

A través del Redactor de la Cámara de Diputados⁴⁷ tenemos constancia de lo discutido por el Plenario de esa Cámara en la sesión del tres de abril de 2003, donde se aprobó la ley. Sabemos que el proyecto de ley fue discutido “de emergencia” y que hubo un pacto previo de todas las bancadas para aprobarlo. Pese al tenaz bloqueo por parte del Parlamento a esta iniciativa, en este debate plenario no se expresó ninguna opinión en contra de la ley, lo que es excepcional en la dinámica parlamentaria.

Durante el plenario el MAS, que entonces estaba en la oposición, denunció el largo bloqueo del Parlamento a esta ley, reconociendo el trabajo de incidencia de la FENATRAHOB, e incluyendo a esa organización en su “nosotros” político:

“Bienvenidas hermanas trabajadoras del hogar, un orgullo de estar en este Parlamento, ustedes son las impulsoras, ustedes desde sus sueños, sus desvelos y sus sacrificios, han sabido comprender y han sabido también entender que el Parlamento, a estas alturas sí tenía la esperanza de tratar su ley (...) Casimira, cuando estuvimos allá en Oruro recolectando las firmas para que haya consenso y apoyo de toda la ciudadanía, nos decías “¿cuándo el Parlamento va a tratar esta ley?” Yo te dije, “vamos a llegar, los indígenas, los originarios al Parlamento y va a ser la primera ley que vamos a impulsar” (Alberto Aguilar, MAS)

La participación de indígenas y campesinos, estrechamente relacionados con las organizaciones sociales de la subalternidad y en el marco de una fuerza política de centralidad subalterna como era el MAS, puso a prueba el cierre señorial del Parlamento dándole un carácter más plural y descolonizador⁴⁸. Esto se hizo sentir en las intervenciones. Las parlamentarias y parlamentarios de los partidos tradicionales, emitieron discursos paternalistas y maternalistas de reconocimiento a las trabajadoras desde la posición subjetiva de patronos o patronas, refiriéndose a “ellas”. En las filas del MAS el reconocimiento de las trabajadoras del hogar se formuló desde un “nosotros”. Veamos este contraste, empezando por los partidos tradicionales:

“Muchos, si no todos de los que estamos en este hemiciclo, comemos gracias al trabajo de las trabajadoras del hogar y seguramente muchos han sido cuidados en su niñez, también por las trabajadoras del hogar” (Raúl Araoz Velasco, MIR)

⁴⁷ Facilitado por la Secretaría General de la Cámara. Inédito.

⁴⁸ El MAS había obtenido el 21% del voto popular en las elecciones generales de 2002. El Movimiento Indígena Pachacutik, otra fuerza política surgida del movimiento sindical campesino-indígena había obtenido el 6% de los votos, pero no intervino en este debate parlamentario.

“Y lo más importante de esta ley es que se está valorando el trabajo de las trabajadoras del hogar. Yo como diputada, como mujer, aprecio el trabajo, no podría haber hecho muchas cosas en mi vida si no hubiera tenido el apoyo de una trabajadora en mi hogar. Yo reconozco que tiene que cambiar la actitud y hay que respetar todos los derechos” (Alexandra Sánchez de Lozada, MNR)

En las filas del MAS, sin embargo, se expresó una identificación con las trabajadoras del hogar y su organización desde una posición subjetiva de “hermanos” y “compañeros” de las mismas:

“Nuestras comunidades hoy están contentos porque nuestras hermanas, nuestras compañeras que migran del campo a la ciudad, hoy han encontrado en el Parlamento una respuesta y una justicia a sus necesidades más vitales, porque esta ley va a ayudar a que se respete humanamente a nuestras hermanas, a nuestras compañeras” (Alberto Aguilar, MAS).

La LRTAH entró por fin en vigor tras ser aprobada por el Parlamento y sancionada por el Presidente de la República, el neoliberal Gonzalo Sánchez de Lozada. El Presidente hizo un acto público con cobertura mediática el día 9 de abril de 2003 para “entregar la ley” a sus beneficiarias y al pueblo boliviano, sin invitar al acto ni a la FENATRAHOB ni al Comité Impulsor. Refiriéndose a las trabajadoras del hogar con el viejo término “empleadas”, el Presidente manifestó a la prensa su satisfacción:

“Estoy muy feliz, como supongo están todas las empleadas del país, porque al fin se hace realidad una ley que establece los horarios de trabajo, atención a la salud, vacaciones, entre otras cosas” (Opinión, *La Paz*, 10/04/2003)

Pocos meses después, en octubre de 2003, tras la represión militar ordenada por su gobierno contra los manifestantes movilizados en la denominada “guerra del gas”, Sánchez de Lozada huyó del país rumbo a Miami, abriendo la transición a la etapa postneoliberal.

III. REFLEXIONES FINALES: IMPLICACIONES DE LA ASOCIACIÓN DE LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES AL PROCESO NEOLIBERAL DE MATRIZ COLONIAL

La política de los derechos de las mujeres tuvo un relativo auge durante la etapa neoliberal en Bolivia, de la mano del proceso internacional de construcción de los derechos de las mujeres como derechos humanos y de los flujos de cooperación internacional Norte-Sur. A partir de este auge tomó cuerpo un campo relativamente autónomo, el campo de la política de los derechos de las mujeres. Los principales agentes de este campo (los “banqueros” que acapararon el capital del campo utilizando los términos de Bourdieu (2001), fueron las ONGs de inspiración feminista, el Estado y los organismos internacionales con la cooperación internacional del Norte.

La colaboración triangular entre los tres agentes citados, típica de la política de los derechos de las mujeres en esta etapa, dio sus frutos en términos institucionales, legislativos y de políticas públicas y, sobre todo, en la consideración de las relaciones de género como “materia estatal”. Pero la asociación de la política de los derechos de las mujeres al proceso neoliberal-colonial tuvo al menos dos implicaciones políticas que quiero señalar aquí: primero, su incorporación a la “gubernamentalidad” neoliberal; segundo, la exclusión de las mujeres subalternas críticas con el proceso neoliberal de la participación y de los beneficios de la política de los derechos de las mujeres de este periodo.

Primera implicación: La incorporación a la “gubernamentalidad” neoliberal

En la asociación de la política de los derechos de las mujeres al neoliberalismo, el mismo Estado neoliberal recorrió una parte del camino insertando las políticas de género en el paquete de reformas neoliberales de segunda generación. Las reformas neoliberales de segunda generación - que intentaron incorporar a mujeres e indígenas - fueron el reverso de un paquete de políticas neoliberales en lo económico que seguían la ortodoxia del ajuste estructural, con altos costes para unas y otros. Es en este sentido que las considero instrumentos de la gobernabilidad neoliberal, en tanto medidas que pretendían “reclutar” a quienes tendrían que cargar con los efectos de las políticas de ajuste estructural: las mujeres y las mayorías indígenas empobrecidas. Otro trecho del camino lo recorrió el sector del feminismo que, ante esta apertura estatal, estableció relaciones de colaboración y entrismo

con el estado neoliberal, ganando influencia pero perdiendo antagonismo con el mismo. Hemos visto varios ejemplos de este fenómeno a lo largo de este capítulo, como el nombramiento de reconocidas feministas provenientes de las izquierdas a la cabeza de la Subsecretaría de Asuntos de Género, o el establecimiento de relaciones de colaboración con el feminismo hegemónico para impulsar leyes y políticas en el campo de la violencia intrafamiliar y las cuotas de participación política.

La asociación al proceso neoliberal no fue de consenso dentro del feminismo boliviano y estuvo en el corazón de la disputa entre dos tendencias antagónicas: institucionales y autónomas. Desde el feminismo autónomo se criticaba el proceso de oenegización del feminismo, su funcionalización por el Estado neoliberal, su falta de autonomía frente al Estado y a la cooperación internacional, así como su pretensión de representar a las “mujeres en general” y de fungir como intermediarias entre el Estado y la sociedad civil.

Segunda implicación:

La exclusión de las mujeres subalternas de sus organizaciones de la participación y de los beneficios de la política de los derechos de las mujeres

En segundo lugar, la asociación de la política de los derechos de las mujeres y del feminismo que la impulsaba al proceso neoliberal conllevó una política de inclusión/exclusión de las organizaciones de mujeres de la sociedad civil de tintes coloniales. Por un lado, las ONGs – compuestas por mujeres “de clase media” - eran incluidas en el campo como representantes de la sociedad civil y como mediadoras entre la sociedad civil y el Estado. En definitiva, como portadoras de la voz de “las mujeres”. Por otro lado, las organizaciones de mujeres subalternas fueron blanco de dinámicas sutiles o expresas de exclusión. Su participación quedó en manos de la intermediación de ONGs, que no necesariamente funcionaron como correa de transmisión de sus intereses. La intermediación de las ONGs obstaculizó, pues, la participación directa de las organizaciones de mujeres subalternas en el campo de la política de los derechos de las mujeres, la expresión de sus intereses y la traducción de sus luchas en medidas políticas. En estos capítulos hemos visto dos escenarios donde tuvo lugar este fenómeno: el Proceso a Beijing y el proceso legislativo de la Ley de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar.

(a) El Proceso a Beijing, las ONGs y las campesinas cocaleras

El proceso a Beijing contiene un ejemplo de cómo el protagonismo del triángulo ONGs – cooperación internacional – Estado tuvo un efecto de cierre del campo de la política de los derechos de las mujeres. Un cierre, por demás, colonial, pues privilegió la participación de las mujeres blancas de la “clase media” de las ONGs frente a las mujeres subalternas de las organizaciones campesinas. Recapitulemos lo sucedido en el Proceso a Beijing.

La Organización de las Naciones Unidas dio un notorio protagonismo a las ONGs. Por una parte, las instituyó como coordinadoras de la participación de la sociedad civil en su conjunto, tomando una parte por el todo. Por otra, les encargó coordinar las consultas y la participación de las organizaciones de mujeres subalternas en el Foro. Este protagonismo fue, además, reforzado por los financiadores del “PreBeijing”, que nombraron a las ONGs gestoras de los recursos de la cooperación internacional. La distinción entre coordinadoras-protagonistas - mujeres “de clase media” - y participantes-espectadoras - mujeres indígenas, campesinas y populares - implicó reeditar, en el campo de la política de los derechos de las mujeres, las jerarquías blanca/indígena, rica/pobre, educada/ignorante, intelectual/campesina, en fin, a las jerarquías clasistas y coloniales. Por otro lado, la participación indirecta de las organizaciones de mujeres subalternas a través de las ONGs se convirtió en capital simbólico y fuente de legitimación para las ONGs. Pero el problema no radicó sólo en la existencia de una intermediación, sino en los sesgos que imprimió la intermediación de las ONGs con respecto a las demandas de las organizaciones de mujeres subalternas. Seguiré con el caso de las campesinas cocaleras.

Las organizaciones de mujeres subalternas – indígenas, campesinas, populares - fueron invitadas a participar en talleres para construir un documento único y “consensuado” de la sociedad civil boliviana para Beijing. Sin embargo el cese de la violencia militar contra las mujeres productoras de hoja de coca reclamado por las campesinas cocaleras no fue reflejado en los documentos de la delegación boliviana al “Foro Alternativo de ONGs”. El documento de diagnóstico “Situación de la mujer en Bolivia. Una protesta con propuesta” (Bolivia 1995), fruto de los talleres, no mencionaba las denuncias de violencia estatal que habían manifestado las cocaleras. Lo mismo sucedió con las voces disidentes del feminismo autónomo que denunciaron también la pérdida de antagonismo con el estado neoliberal del “Foro de ONGs” e intentaron desplazar a las ONGs del control del proceso de trabajo con la

sociedad civil. Bajo la apariencia consensual de los diagnósticos y documentos de la delegación de ONGs de Bolivia, se escondían exclusiones, se soslayaban las disidencias y la diversidad conflictiva de las luchas de las mujeres en el país. Otra operación de exclusión está relacionada con la escala nacional de los documentos de la delegación boliviana al Foro de ONGs de Beijing, donde no se hizo mención a las luchas territorializadas de las mujeres subalternas. Por último, hemos visto recurrentemente a lo largo de este trabajo la crítica al sujeto “mujeres en general”, en los términos de Mujeres Creando. En nombre de “las mujeres”, en abstracto, las luchas de las mujeres concretas quedaron excluidas del documento de propuestas de las ONGs bolivianas. Las menciones a la diversidad de las realidades de las mujeres bolivianas se quedaron en las partes declarativas de esos documentos pero no calaron en las propuestas, quedando invisibilizadas, acalladas.

(b) Las trabajadoras del hogar y el feminismo señorial

Otro ejemplo de exclusión de las mujeres subalternas de la participación y de los beneficios de la política de los derechos de las mujeres durante la etapa neoliberal y de colonialidad en este campo lo encontramos en el “vía crucis” de la Ley de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar (LRTAH). Esta ley fue impulsada por la Federación de Trabajadoras del Hogar de Bolivia y pretendía generar un régimen mínimo de derechos para una categoría profesional compuesta en su mayoría por mujeres indígena-campesinas en procesos recientes de migración a las ciudades. El tortuoso proceso legislativo de la LRTAH puso de manifiesto, por una parte, los límites de la iniciativa del Estado neoliberal y su clase política en materia de género. Por otra, reveló la existencia de lo que he denominado “feminismo señorial” en las instancias de intermediación del campo de la política de los derechos de las mujeres y de representación política de “las mujeres”; un feminismo comprometido con los intereses de las mujeres de las clases históricamente dominantes e insensible a la agencia de las organizaciones de las mujeres subalternas. En la oposición a esta ley confluyeron, siguiendo con las categorías bourdeauianas, un habitus colonial inconsciente y estrategias coloniales conscientes.

El proceso legislativo de la LRTAH reveló cómo las instancias de intermediación entre las mujeres y el Estado, propias del campo de la política de los derechos de las mujeres durante la etapa neoliberal, estaban impregnadas de señorialismo. Me refiero a la Unión de Mujeres Parlamentarias de Bolivia (UMPABOL) y al Foro Político de Mujeres. Estas instancias, en

vez de servir de correa de transmisión de las demandas de la organización de trabajadoras del hogar, más bien les dieron la espalda, pese a haber sido creadas para el avance de las mujeres y con funciones de intermediación con las organizaciones de mujeres de la sociedad civil. Si en el caso de Beijing las ONGs eliminaron de la agenda política las demandas de las coccaleras, en el Parlamento estos “sujetos colectivos femeninos o feministas”, como los definía la exparlamentaria Lourdes Zavala, no fueron determinantes en la aprobación de la ley, no la defendieron ni fueron un canal de interlocución entre las trabajadoras del hogar y el Parlamento. El sesgo señorial de estas instancias de intermediación se reveló nítidamente en torno a un problema social cuya solución afectaba la propia supremacía e intereses de dominación de sus miembros.

Así, los mecanismos de representación de “las mujeres” en el parlamento, las políticas de cuotas en particular, quedaron en entredicho. Las voces, las demandas de las trabajadoras del hogar sólo fueron escuchadas por el Parlamento cuando el proceso neoliberal sufría un severo desgaste por la presión de los movimientos sociales gestados en la subalternidad y cuando la emergencia política indígena-popular era ya imparable, además de contar con representación parlamentaria. En el Parlamento, sólo la bancada del MAS se identificó con las luchas de las trabajadoras del hogar, sus “hermanas”.

El proceso de construcción de alianzas con ONGs por parte de las trabajadoras del hogar tuvo algunas diferencias con respecto al Proceso a Beijing. El Comité Impulsor de esta ley – compuesto principalmente de ONGs - mantuvo el antagonismo con el estado neoliberal. En este caso, las ONGs procuraron mantenerse en un papel de apoyo y asesoramiento a la FENATRAHOB para la compleja tarea de incidir en el Estado, poniendo al servicio de las trabajadoras del hogar conocimientos técnicos y recursos materiales y culturales; contribuyendo, en fin, a que fueran audibles. Este tipo de alianza también riesgos de ventriloquía: hacer hablar a las y los subalternos la voz de esos otros que les asesoran. Pese a estos riesgos, la vía de las alianzas entre las organizaciones de mujeres subalternas con ONGs “de la clase media” resultó más prometedora que la de la representación e intermediación.

Apunte final sobre el contenido excluyente de la categoría “mujeres en general”

A estas alturas debe quedar ya clara la necesidad de someter a escrutinio crítico la categoría de “mujeres en general” como sujeto del feminismo, un reclamo fundamental de diferentes

corrientes de feminismos contrahegemónicos. Hemos visto a lo largo de este capítulo cómo en la construcción de ese sujeto universal, y de las agendas de transformación que se establecen en su nombre, no sólo primaron los intereses particulares de las mujeres de los sectores dominantes y/o que acumularon más capital dentro del campo de los derechos de las mujeres, sino que también se encubrieron hegemonías de clase y raciales, por citar sólo las que son centrales en este trabajo. Esa universalización oculta relaciones de poder y jerarquías entre las mujeres y entre los diferentes grupos y categorías de mujeres, universalizando la particularidad dominante. Esas “otras” mujeres quedan silenciadas e invisibilizadas, relegadas al ámbito de lo particular y de lo local. El contraste entre el liderazgo la defensa de las leyes de cuotas por parte del “feminismo parlamentario” – señaladas como un área de interés para el avance de “las mujeres en general”, pero que convenía también a los intereses corporativos de las propias parlamentarias y mujeres políticas – y la falta de compromiso con los derechos de las trabajadoras asalariadas del hogar, compatible con su identificación como feministas, es sintomática de este fenómeno de universalización de la particularidad dominante y de la “ausencia” de las mujeres subalternas en ese universal “mujeres”; en consecuencia esa categoría adquiere un “sentido racista”, como plantea Lugons (2008). Algunas temáticas como la lucha contra la violencia intrafamiliar, entendida como un fenómeno que afecta a “todas” las mujeres sin importar su condición social, económica o étnica encajaron en esa formulación del sujeto del feminismo como “las mujeres en general” (aunque la solución de ese problema requiera medidas diferenciadas en función de la clase social, etnicidad y otras variables). No tuvieron cabida las luchas de los colectivos de mujeres subalternas, menos aún si afectaban los intereses de las mujeres de los grupos dominantes.

POSDATA

I. A POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES EN LOS ALBORES DEL POSNEOLIBERALISMO

La exclusión de las organizaciones de mujeres subalternas del campo de la política de los derechos de las mujeres en la etapa neoliberal tuvo un efecto boomerang contra el feminismo hegemónico boliviano y contra la política de los derechos de las mujeres. La otra cara de la asociación al proceso neoliberal fue el antagonismo con quienes se oponían al mismo.

La victoria electoral del MAS puso el mundo político “al revés”⁴⁹. El cambio de ciclo estatal, de perfil antineoliberal y descolonizador, que se gestó durante el “ciclo rebelde 2000-2005” (Rivera 1986, Cabezas 2007) volvió a Bolivia “ingobernable” y provocó la anticipación de las elecciones. En las elecciones generales de 2005⁵⁰, que resolvieron provisionalmente el ciclo rebelde, el Movimiento al Socialismo obtuvo la mayoría absoluta de los votos (53,7%), con una participación ciudadana de más del ochenta por ciento (82%). Así Evo Morales, líder sindical, campesino cocalero e indígena, llegó a la Presidencia de la República, aupado por la fuerza de movilización de las organizaciones subalternas.

Los resultados electorales de los partidos tradicionales que se turnaron en el poder durante la etapa neoliberal cayeron en picado, el MNR obtuvo un 6,5% de los votos y el MIR no se presentó a las elecciones y fue disuelto por la Corte Nacional Electoral en 2006. No obstante, la principal fuerza de oposición – la agrupación ciudadana Poder Democrático y Social (PODEMOS) – con Tuto Quiroga a la cabeza, recicló a la vieja clase política neoliberal del MIR y de la ADN, que de este modo salió por la puerta pero volvió a entrar por la ventana en el Parlamento, aunque ahora en minoría. El clima de negociación entre partidos de la “democracia pactada” dio paso a otro de fuerte polarización y politización de la etnicidad. Además, por primera vez desde la recuperación de la democracia en Bolivia, un partido lograba una mayoría absoluta y por tanto no necesitaba realizar pactos para legislar ni para que el Parlamento invistiese a su Presidente. Poco después de la toma de posesión de Morales, en 2006, el Parlamento aprobó la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente y llevó a cabo la nacionalización de los hidrocarburos, la agenda gestada por los movimientos sociales durante el “ciclo rebelde” que le llevó al poder y con la que se había comprometido en su plataforma electoral. Se produjo un recambio importante en la composición étnico-clasista del

⁴⁹ Término que utilizó el cronista Guamán Poma de Ayala para describir la colonización del imperio Inca (2005)

⁵⁰ Resultados disponibles en <http://www.oep.org.bo/>

parlamento y de los cuadros del poder ejecutivo. Tanto en la bancada del MAS como en el gobierno convivían ahora personas provenientes de los sectores “orgánicos” del MAS – líderes y lideresas indígenas, campesinos y de las organizaciones populares – con “invitados” e “invitadas” de las clases medias afines al MAS, algunos de ellos provenientes de las ONGs articuladas a los actores del proceso de cambio.

El feminismo “institucional” y su trabajo quedaron marcados por los agentes del nuevo bloque histórico como parte del conjunto de fuerzas que habían hecho posible la “gubernamentalidad” neoliberal y perdieron influencia. Esto se reflejó en ciertas acciones del MAS, sintomáticas de que la política de los derechos de las mujeres construida durante la etapa neoliberal estaba entrando en crisis. La alianza triangular ONGs de inspiración feminista – Estado – Cooperación internacional del Norte en el campo de la política de los derechos de las mujeres estaba sufriendo un profundo cuestionamiento y estaba siendo sustituida por una alianza bilateral organizaciones de mujeres subalternas – Estado postneoliberal. Las ONGs y el feminismo institucional estaban perdiendo influencia y protagonismo en el campo, así como la cooperación internacional del Norte. Esto se dejó sentir, como ya avancé en la introducción, en los poderes ejecutivo, constituyente y legislativo.

Casimira Rodríguez, quien tras dirigir la FENATRAHOB estuvo a la cabeza de la Federación Latinoamericana de Trabajadoras del Hogar, fue designada Ministra de Justicia dentro del primer gabinete de Morales, un nombramiento cargado de valor simbólico. El entonces Viceministerio de Asuntos de Género fue trasladado al Ministerio de Justicia y degradado a Secretaría. La pérdida de jerarquía de la instancia del ejecutivo encargada de las políticas de género fue recibida con preocupación por el lobby de los derechos de las mujeres, que se veía así desplazado. A la cabeza de la Secretaría fue nombrada una dirigente intermedia de las campesinas cocaleras, Maruja Machaca. Le sucedió en el cargo Evelin Agreda, próxima a las tesis del feminismo autónomo y cercana al movimiento cocalero, quien enroló a Julieta Paredes en la elaboración del marco conceptual del nuevo Plan de Igualdad de Oportunidades “Mujeres Construyendo una Nueva Bolivia para Vivir Bien” (Bolivia 2008). El Marco Conceptual era crítico con la asociación de la política de los derechos de las mujeres al neoliberalismo y marcó una ruptura con esa herencia. A Agreda le sucedió en el cargo un mando intermedio de las bartolinas. Sin embargo, pese al fuerte valor simbólico de la participación de estas mujeres subalternas en el Ministerio que ahora coordinaba las políticas

de género, no hubo ningún avance en la reglamentación de la LRTAH que permitiese su aplicación.

Pero el proyecto descolonizador del Movimiento al Socialismo tampoco puso entre sus prioridades políticas los derechos de las trabajadoras asalariadas del hogar. Casimira Rodríguez dimitió del cargo sólo un año después de ser nombrada, sin haber realizado más acción a favor de este colectivo que declarar el 30 de marzo Día Nacional de la Trabajadora del Hogar. Pese a la prometida defensa de la ley realizada por la bancada del MAS en el Parlamento cuando estaba en la oposición, durante su primer gobierno no se dieron avances en la reglamentación de la LRTAH, necesarios para su efectiva aplicación. Una de sus consecuencias fue que no se hizo efectivo el seguro médico establecido por la ley. El gobierno tampoco generó políticas públicas para avanzar en otros derechos reconocidos por la LRTAH. En definitiva, la acción estatal con respecto a los derechos de estas trabajadoras se estancó tras la aprobación de la ley. El empuje reivindicativo de la FENATRAHOB también. En 2008 Nardi Suño, otra de las defensoras de la LRTAH que pasó a ocupar un cargo en el gobierno de Morales, al reflexionar sobre la pasividad del primer gobierno del MAS en torno a este tema me dijo: “lo urgente apaga lo importante”.

En la Asamblea Constituyente (agosto 2006 – diciembre 2007) con mayoría absoluta del MAS también hubo signos de desplazamiento del “triángulo” en lo relativo a los derechos de las mujeres. El MAS nombró a Silvia Lazarte, dirigente nacional de las bartolinas y poco amiga de las tesis feministas, como Presidenta de la Asamblea. El lobby de los derechos de las mujeres no había estado entre quienes apoyaron históricamente la demanda indígena de realización de una Asamblea Constituyente. Para incidir en la Asamblea crearon un consorcio denominado “Mujeres Presentes en la Historia” y que recibió fondos de la cooperación internacional del Norte Anticipándose a la Asamblea, realizaron una serie de talleres con mujeres organizadas en todo el territorio nacional para recoger sus demandas. Fruto de ese trabajo, produjeron el documento “De la protesta al mandato” (Mujeres Presentes en la Historia 2006), que entregaron a las asambleístas en tanto “mandato” de las “mujeres” bolivianas. Presentes en la Historia encontró inicialmente dificultades a la hora de insertarse en la Asamblea y de tejer alianzas con las asambleístas. Este “mandato” generó resistencias entre las asambleístas electas, muchas de ellas indígena-campesinas, que se consideraban legítimas representantes de las mujeres. Otro incidente digno de mención fue la discusión, en la Comisión de Derechos Fundamentales, en torno al inicio del derecho a la vida. La

discusión se decantaba por reconocer el derecho a la vida desde la concepción, lo que hubiera zanjado cualquier posibilidad de legislar sobre el aborto e, incluso, hubiera puesto en cuestión algunos métodos anticonceptivos. La agrupación Mujeres Presentes en la Historia logró incidir en la Comisión y, como resultado, la nueva Constitución sólo estableciese el derecho a la vida, sin especificar desde cuando. Así se logró dejar abierta la cuestión del aborto a futuros desarrollos legales. Constitucionalizar que el derecho a la vida inicia en la concepción hubiera significado un retroceso histórico para el feminismo. Este incidente puso de manifiesto la influencia de los sectores conservadores de la iglesia católica y de iglesias evangélicas abiertamente antifeministas en la Asamblea de mayoría masista. Pese a este difícil comienzo, el lobby de los derechos de las mujeres logró recomponer su mapa de influencia en la Asamblea (lo que no logró en el Parlamento durante la primera mayoría del MAS). Así, la parte dogmática de la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) reconoce de manera transversal los derechos de las mujeres y contiene buena parte de la agenda propuesta por Mujeres Presentes en la Historia. No obstante, si bien la NCPE tiene un capítulo de “derechos de las naciones y pueblos originarios indígenas campesinos” y también otros capítulos sobre los derechos de la infancia y de la juventud o de las personas mayores, no existe un capítulo específico de derechos de las mujeres.

En el poder legislativo también se produjeron conflictos en torno a la política parlamentaria de los derechos de las mujeres, pero los resultados fueron menos alentadores que en la Asamblea Constituyente. En la bancada del MAS - surgida de las elecciones anticipadas de diciembre de 2005 - participaban varias destacadas lideresas campesinas, indígenas y populares insertas ahora en una bancada con mayoría absoluta y una importante legitimidad. Entre ellas había mujeres que habían sido trabajadoras del hogar en su juventud y campesinas cocaleras. Analizaremos la participación política de las mujeres en la bancada del MAS en los capítulos 4 y 5.

Durante el primer parlamento de mayoría masista (2006-2010), el Foro Político de Mujeres sufrió una profunda crisis. Desde 2005, fruto del colapso de los partidos tradicionales, el Foro Político de Mujeres no contaba entre sus miembros con ninguna diputada o senadora en activo. Al no haber incorporado a mujeres del MAS, desaparecer partidos tradicionales como el MIR y quedar otros como el MNR reducidos a su mínima expresión, el Foro Político de Mujeres pasó a ser una agrupación de mujeres de la vieja elite política que ya había colapsado, sin cargos parlamentarios y, en el caso de las miristas, sin partido. En fin, pasó a

ser una agrupación marginal de expolíticas. El reciclaje de los partidos tradicionales en PODEMOS hizo que estas expolíticas tuvieran algún acercamiento con las mujeres de oposición. Así, sus lideresas históricas debatían en 2008 sobre la continuidad de esta instancia y sus posibilidades de proyección a futuro.

Estas políticas feministas de los partidos tradicionales, que habían sido fundadoras y lideresas tanto del Foro como de UMPABOL, intentaron reconfigurar su mapa de influencia a través de UMPABOL, pues sus estatutos preveían que las exparlamentarias fueran miembros de pleno derecho. Pero el contexto político ya no era el mismo. El cambio de ciclo estatal se estaba concluyendo en la Asamblea Constituyente y el declive de la clase política neoliberal era ya un hecho. Había una nueva generación de parlamentarias en ruptura con la generación anterior y el antagonismo étnico-clasista se hacía presente en el campo político. Por otra parte, los tiempos de la democracia pactada habían llegado a su fin y reinaba un clima de polarización política poco propicio a las alianzas interpartidarias.

Durante la etapa neoliberal, la coincidencia entre el Foro Político y UMPABOL era tal que ambas instancias se confundían. La sede del Foro se encontraba en la oficina de UMPABOL y las lideresas de ambas organizaciones eran las mismas. En palabras de Ximena Calvo, “funcionábamos juntos, trabajábamos juntos, éramos prácticamente una sola cosa”. Durante la primera legislatura de mayoría masista, el Foro y UMPABOL se separaron y se convirtieron en antagonistas, pues el Foro quedó en manos de las exparlamentarias de los partidos tradicionales – ya ninguna en activo. Las primeras medidas de las parlamentarias del MAS en relación a UMPABOL estuvieron relacionadas con su autonomización con respecto a las mujeres del *ancien régime*. Las parlamentarias el MAS invitaron al Foro Político a buscarse otra sede fuera del Parlamento. Al marcharse, se llevaron los archivos históricos de UMPABOL.

En el Congreso bianual de UMPABOL de 2006, las parlamentarias masistas modificaron los estatutos para excluir a las ex parlamentarias de la membresía de pleno derecho. Cortaron así la transmisión intergeneracional entre parlamentarias que consideraban una forma de intromisión política de los partidos tradicionales desaparecidos o en vías de extinción y que habían sido sus principales adversarios políticos. Los estatutos de UMPABOL también fueron modificados para generar una directiva jerárquica, donde cada partido político tuviera un peso

proporcional a su representación parlamentaria, dejando atrás la dirección colegiada, horizontal e interpartidaria que tenía UMPABOL durante la “democracia pactada”.

Pese a estos cambios, UMPABOL y la política parlamentaria de los derechos de las mujeres eran vistos con desconfianza por las parlamentarias del MAS, particularmente por las “orgánicas”. Esta política generó conflictos y rupturas entre las parlamentarias de la fuerza política mayoritaria. Algunas de ellas se sentían vinculadas a la política global de los derechos de las mujeres. Otras veían esa herencia con recelo y tenían posiciones rupturistas con esa tradición, sus valedoras y con el feminismo “de señoras”, en consonancia con el antagonismo étnico-clasista y con el antagonismo con los agentes del proceso neoliberal. Esta segunda corriente se impuso. El MAS, que contaba en su bancada con una destacada feminista dispuesta a liderar la política de los derechos de las mujeres en su bancada, Elizabeth Salguero, optó sin embargo por presentar a Giovanna Navía para ocupar la cabeza de UMPABOL. Navía, una diputada suplente de limitada trayectoria política, izó la bandera de la ruptura con la política de los derechos de las mujeres de la etapa neoliberal y con sus impulsoras. Una de las principales críticas de Navía al conjunto de las agentes de este campo era que se “bajaban financiamiento” de la cooperación internacional del Norte, del que no rendían cuentas. Giovanna Navía fue imputada y declarada culpable de hechos graves de corrupción en 2009 junto a su pareja, el alto dirigente del MAS Santos Ramírez.

El lobby de inspiración feminista también fue descalificado y desterrado de UMPABOL. A diferencia de Mujeres Presentes en la Historia en la Asamblea Constituyente, no logró recuperar influencia durante toda la legislatura. El resultado de esta crisis en UMPABOL fue una suspensión de su actividad, una pérdida de liderazgo en materia de derechos de las mujeres y una paralización de las iniciativas presentadas por el lobby de inspiración feminista. Fue el caso de la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género, que analizaremos con detalle en el capítulo 6. Si bien la primera legislatura masista con significativos avances en la lucha contra la colonialidad, UMPABOL no produjo ninguna iniciativa legislativa que apuntase a la despatriarcalización, ni incidió desde esta perspectiva en otros procesos legislativos vigentes. El MAS no mostró liderazgo a la hora de replantear la política de los derechos de las mujeres en otros términos, como veremos a lo largo de la segunda parte de esta tesis. La diputada feminista del MAS Elizabeth Salguero intentó hacer un *tour de force* en la parálisis de la política de los derechos de las mujeres en el Parlamento. Trabajó junto a las ONGs, algunas parlamentarias de oposición y al margen de UMPABOL en una Agenda

Legislativa de las Mujeres. Pero esta agenda no fue avalada por las parlamentarias del MAS, que controlaban la UMPABOL.

ENTREACTO

I. POLLERAS EN EL PARLAMENTO. ATRAVESAR PUERTAS, DERRIBAR MUROS

El Parlamento boliviano y la República de Bolivia ya no existen. Tras la entrada en vigor de la Nueva Constitución Política del Estado en 2010 (NCPE), el Parlamento fue sustituido por la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia⁵¹. No obstante, el nuevo órgano legislativo tiene su sede en el mismo edificio que albergaba el antiguo Parlamento. El poder legislativo de la antigua República de Bolivia, hoy Estado Plurinacional de Bolivia, está situado en la Plaza Murillo de la ciudad de La Paz junto con el Palacio Presidencial, la Catedral católica y la Cancillería. Después de la entrada en vigor de la NCPE, el edificio vivió un proceso de indianización. En su interior habitan hoy cuadros con imágenes de Tupak Katari y Bartolina Sisa, los mitos fundantes de la nueva Bolivia plurinacional.

En 2008, el Parlamento boliviano no tenía ninguna referencia arquitectónica o decorativa a las culturas indígenas de la república en que se encontraba. Sólo la wiphala indígena ondeaba por primera vez en el frontal del edificio, al lado de la bandera tricolor del Estado-nación de Bolivia, y daba ya cuenta del “proceso de cambio” que se estaba operando en el país andino: no sólo el poder legislativo de la agónica República de Bolivia había sido ya tomado, sino que en paralelo, una Asamblea Constituyente estaba redefiniendo las reglas del juego democrático.

Pero volvamos a nuestro singular edificio. Su estilo republicano inspirado en un neoclásico francés - no menos europeizante que el colonial español - lo distinguía de los edificios coloniales de esta parte de la ciudad. Pero, a la vez, nos recordaba que el drama colonial no había terminado con la independencia.

Esta plaza fue un enclave simbólico del racismo republicano. En 1925, durante la celebración del primer centenario de la independencia de la república – criolla y racista - de Bolivia el poder político prohibió a los indios el acceso a la plaza con su indumentaria tradicional. Esta gestión del espacio “público” donde se situaban las instituciones políticas, revelaba quiénes eran los llamados a la exclusiva y excluyente comunidad de iguales la nación, quienes eran los llamados a participar en sus instituciones, y quienes habitarían sus márgenes. Me contó la

⁵¹ La NCPE entró en vigor el 07 de febrero de 2009. El Parlamento fue disuelto tras un periodo transitorio, en enero de 2010.

diputada indígena Isabel Ortega que en 2002, cuando los muros del racismo estatal empezaban a resquebrajarse, al intentar ingresar en la Plaza Murillo para ser investida como diputada junto a su compañero Rosendo Copa, él ataviado de poncho verde y ella de pollera, los policías que acordonaban la plaza intentaron impedirles el paso. “No nos querían dejar pasar por nuestra vestimenta, a los dos nos han marginado por nuestra ropa”, recuerda. “No creían que éramos diputados”.



Estatua alegórica situada en la Plaza Murillo

Traspasar las puertas del parlamento era adentrarse en un “microcosmos social” con códigos propios, cargado de símbolos de la exclusión y marginación de mujeres e indígenas de la nación boliviana y de la representación política. Gracias al “pase de investigadora” que me facilitó la Cámara de Diputados a través de las gestiones de una parlamentaria del MAS, logré acceso al edificio; un espacio teóricamente público, pero resguardado por un foso de detectores de metal, policías uniformados y normas de acceso.

Recuerdo la primera vez que entré al Parlamento boliviano, en marzo de 2008. Una vez franqueada esta membrana que separaba el “dentro” del “fuera”, seguí las flechas buscando el hemicycle para asistir a una importante sesión plenaria del Congreso. Atravesé un laberinto de pequeñas oficinas y llegué por fin al vestíbulo principal, un lugar muy especial de este edificio que era la entrada de honor en su diseño arquitectónico original. El vestíbulo estaba presidido por una gran escalinata de mármol que llevaba al segundo piso, donde se encontraban el Senado y sus dependencias. Dos estatuas figurativas de mármol blanco, que representaban a dos mujeres con el torso desnudo, jalonaban ambos lados de la escalinata y eran el principal referente decorativo de esta sala. Si lo indígena estaba ausente, las mujeres blancas estaban presentes, en condición de objetos decorativos, de testigos mudos de la política. Esto contrastaba con la profusión de representaciones masculinas - orlas de

fotografías de parlamentarios de pasadas legislaturas, cuadros de Simón Bolívar y el Mariscal Sucre— donde los hombres eran representados como ciudadanos, legisladores, políticos, héroes, o “próceres de la patria”.

Esta escalinata era un lugar importante de este edificio, un lugar de honor. Evo Morales daba muchas de sus ruedas de prensa aquí, encuadrado por estas estatuas que daban a las comparecencias del “primer presidente indígena de América” una estética paradójica, “abigarrada” (Zavaleta 1986). La estética – y el simbolismo - del lugar ya no resultaba coherente con la de los cuerpos de sus habitantes.



Escalinata principal del Parlamento boliviano⁵²

De pronto empezó a sonar una campana atronadora, una mano misteriosa había apretado el botón que llamaba rabiosamente a las y los parlamentarios a “sesionar”. Me quedé un rato más en el vestíbulo, frente a las estatuas, observando el trajín en este lugar de paso entre los despachos y la sala de Plenos de la Cámara de Diputados. Empezó, como un goteo, la afluencia de “honorables”. Me llamó la atención el contraste entre la blancura y la pasividad de las estatuas de mármol que decoraban la escalinata y los cuerpos y actitudes de las parlamentarias del Movimiento al Socialismo que pasaban por delante, ignorándolas, saludando asertivamente a periodistas, hablando por los teléfonos celulares, cargando libros y documentos, para acudir a la sesión legislativa. Los cuerpos de estas mujeres de carne y hueso contrastaban vivamente con la representación de la feminidad de las estatuas de la escalinata.

⁵² Vemos con más detalle este espacio arquitectónico en el video sobre Cristina Rojas de la serie “Diputadas” (anexo)

Por el vestíbulo principal accedí al hemiciclo, donde un funcionario que escudriñó mi inédito pase de investigadora y decidió acomodarme en el palco de la prensa, desde donde pude observar una peculiar escena. El hemiciclo tenía el aspecto de un gran teatro. Los actores y actrices de este singular teatro eran denominados “honorables”, a la vez encarnación de la soberanía del pueblo y prisioneros de las rígidas normas y del ritualismo que gobernaba y disciplinaba las relaciones humanas en este particular lugar, tan distintas de las que regían las asambleas y ampliados de las organizaciones sociales.

El hemiciclo estaba debajo de una gran cúpula, que lo protegía como un escudo. El sol implacable de Los Andes, que en la calle quemaba, entraba en la sala de plenos de la Cámara de Diputados filtrado por las vidrieras de colores que recubrían la cúpula central y producía una atmósfera etérea, distinguida. Una funcionaria de limpieza caminaba decididamente por el pasillo central del hemiciclo blandiendo un ambientador y saturando el aire de un olor denso y artificial. Isabel Ortega me contó después cuánto este gesto irritaba a las y los parlamentarios indígenas del MAS y les recordaba las humillaciones racistas – “indios hediondos” – tantas veces sufridas a lo largo de sus vidas. “Ambientador, siempre ambientador...”, se quejaba Ortega.

Desde una mesa de maderas nobles frente a la platea, elevada con respecto al suelo a modo de escenario, la directiva parlamentaria dirigía la sesión. Jalonaban el “presídium” sendos retratos de los héroes de la independencia, Simón Bolívar y el Mariscal Sucre, representados con una piel de color blanco azulado. Por encima de la platea, sostenidos por columnas dóricas, se elevan dos palcos, el de la prensa, que se convirtió en mi lugar de observación habitual, y el que alberga a los grupos de interés relacionados con la temática de la sesión.

Tampoco dentro de este hemiciclo había elementos arquitectónicos o decorativos referenciados en las culturas indígenas. Sin embargo, los cuerpos de las parlamentarias y parlamentarios indígenas y campesinos y los atuendos indígenas de las parlamentarias, eran testigos de la realidad demográfica, política y cultural de Bolivia. El mismo Estado que reconocía y declaraba que “fuera” eran una mayoría (INE 2001), era gobernado por una minoría demográfica blanco-mestiza.



La platea del hemiciclo estaba dividida en dos mitades por un pasillo central – izquierda y derecha – como una raya al medio, donde se situaban los “curules” o asientos de los parlamentarios, organizados en filas mirando al “presídium” pero dándose la espalda entre sí, como si del escenario se tratase. Según el protocolo de la sesión, las intervenciones tomaban la forma de un diálogo con el presidente de la Cámara.

En la mitad izquierda, mis ojos se cruzaron con el sombrero blanco de ala ancha de Nemesia Achacollo, diputada del oriente de origen quechua y que fue Vicepresidenta de la Cámara de Diputados en 2006. Estaban también sentadas en sus “curules” Julia Ramos, que sucedió a Nemesia en la Vicepresidencia en 2007 quien me señaló que “antes”, a diferencia de ahora, *“los indígena-campesinos eran sólo decorativos”*.

En el mismo lado izquierdo, un poco más adelante, estaba sentada Cristina Rojas ataviada con la rica vestimenta de chola pacaña, muy erguida para mantener su sombrero borselino en su sitio, con su abultada pollera aymara que rebasaba los estrechos límites de su curul. “Al principio encontraba el lugar muy pequeño”, me dijo Rojas, “nosotros con las organizaciones sociales siempre estamos a campo abierto, en las comunidades, en canchas, en escuelas. Pero acá ha sido muy diferente porque no podemos movilizarnos para hablar unos con otros, ha sido muy difícil adecuarnos, ¡pero no imposible!” y me aclaró que “después de dos años, ya nos hemos acostumbrado a este lugar”. Cuando pregunté a esta diputada cuál había sido el momento más importante de su experiencia como diputada me contó que en 2006 fue la encargada del acto simbólico y mediático de ir a recoger a Evo Morales al Palacio Presidencial para su investidura como Presidente de la República por el Parlamento, tarea que habían cumplido en anteriores legislaturas parlamentarias “de vestido” y que ahora realizaba

“una mujer de pollera”. Nuevamente nos topamos con la política de la visibilidad y de la presencia.

Estaban presentes en la sala otras seis parlamentarias titulares del MAS “de vestido”, invitadas de la clase media urbana. No había ninguna “mujer de pollera” en las bancadas de los partidos de oposición – Poder Democrático y Social (PODEMOS), Unidad Nacional (UN) y Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) - en esta legislatura, ni tampoco ningún hombre “de poncho”. La cuarta mujer de pollera presente en el hemiciclo estaba sentada, al lado del único hombre “de poncho”, en la mitad derecha, habitada por la oposición. Las primeras filas de la derecha estaban ocupadas por parlamentarios del MAS, pues el “instrumento político” obtuvo más de la mitad de los escaños en las elecciones generales anticipadas de diciembre de 2005. Era la primera vez que una fuerza política contaba con mayoría absoluta en el Parlamento desde la recuperación de la democracia en 1982. Los parlamentarios orureños del MAS no cabían a la izquierda e, irónicamente, encabezaban la mitad derecha del hemiciclo con sus cuerpos de bronce y sus vestidos tradicionales. Quienes encabezaban el ala derecha del hemiciclo eran Paulina Humacata, parlamentaria quechua-aymara por Oruro y Martín Moya. Humacata recordaba que cuando inició su labor parlamentaria se había sentido “intimidada” y “preocupada” porque tenía dificultades en expresarse en castellano, pero al mismo tiempo “orgullosa y alegre de que algunas mujeres de pollera estuvimos aquí adentro”. Me contó que durante el primer año de la legislatura intervenía en quechua o aymara porque “teníamos derecho a expresarnos en nuestro propio idioma”, aunque en años sucesivos la bancada del MAS instruyó a sus miembros que se expresaran en castellano y los idiomas indígenas se apagaron paulatinamente y con ello las intervenciones de Paulina en el plenario.

Sólo aprehendiendo la carga histórica y simbólica de racismo y de sexismo de este particular lugar, cobraba significado de la “política de la presencia” (Calla 2006) de mujeres de pollera: un sentido de transgresión de las fronteras del des-orden étnico-clasista y genérico. La diputada indígena Paulina Humacata me dijo: “he pisado donde no tenía pisada mujer de pollera”.

SEGUNDO ACTO:
**LA CRISIS DE LA POLÍTICA PARLAMENTARIA DE LOS
DERECHOS DE LAS MUJERES EN EL CAMBIO DE CICLO
ESTATAL**

Capítulo 4:

LAS MUJERES EN LA BANCADA DEL MAS Y SUS CAPITALES POLÍTICOS

Primera parte: Complementariedad y antagonismo étnico-clasista entre parlamentarias

I. PRESENTACIÓN

Este capítulo tiene por objetivo relacionar la crisis en la política de los derechos de las mujeres durante la legislatura que nos atañe, con el antagonismo étnico-clasista entre mujeres que tuvo lugar en la bancada del MAS. Esto dificultó las alianzas y la acción conjunta entre parlamentarias indígena-campesinas y parlamentarias “de clase media” del MAS en torno a la política de los derechos de las mujeres, erosionando el capital político de las mujeres de la bancada.

La política de los derechos de las mujeres era un campo de acción parlamentaria que suponía que las parlamentarias podrían generar una agencia común en torno a temas específicos de interés de las mujeres, en una alianza “exogámica” que trascendiera sus pertenencias partidarias. En la legislatura que nos ocupa, se sumaba el reto de trascender también las identidades étnico-clasistas, en un contexto de fuerte polarización política y en una fuerza política con un componente ideológico etno-nacionalista y descolonizador. Relacionaremos también este fenómeno de antagonismo entre mujeres que se dio en la bancada del MAS, con las dificultades de las mujeres para construir capital político – poder - dentro de su propia fuerza política.

Mohanty cuestiona la presuposición feminista de que todas las mujeres estemos unidas por el patriarcado y que formemos parte de un sujeto colectivo “mujeres “reconstituido y anterior a la entrada en escena de las mujeres de carne y hueso, al que se le presumen intereses comunes, una agenda política común y una complicidad política innata. Es lo que la autora llama “las mujeres como categoría de análisis o todas somos hermanas en la lucha” (2008:127-129), que define así:

“Al mencionar el término “mujeres” como categoría de análisis, estoy refiriéndome a la premisa crucial de que todos los miembros del género femenino, independientemente de su clase o cultura, están constituidos como un grupo

homogéneo identificado de forma previa al proceso de análisis. Esta es una premisa que caracteriza gran parte del discurso feminista” (2008:127)

A cambio Mohanty plantea que la “hermandad” entre las mujeres debe forjarse “en la práctica política, dentro de circunstancias históricas concretas” (ibid:131). La autora propone no asumir que “las mujeres” tenemos una “identidad coherente como grupo antes de entrar en relaciones sociales” (ibid:151).

Pues bien, veremos en este capítulo cómo la premisa de acción feminista que critica Mohanty fue refutada y cómo la identificación entre mujeres y su acción colectiva ni siquiera estaba dada entre mujeres unidas por su pertenencia a una misma fuerza política, el MAS en este caso. La premisa de acción feminista que criticaba Mohanty, se encontraba de frente con el antagonismo étnico-clasista, exacerbado entre mujeres, en una fuerza política donde las mujeres indígenas luchaban por hacerse valer y competían por una exigua cuota de participación femenina con mujeres blanco-mestizas “de clase media”.

II. DE “ORGÁNICAS” E “INVITADAS”

“Lo que llamamos luchas de clases son en realidad luchas de clasificación (...) Los principios de clasificación dan lugar a clases que son movilizables.”(Bourdieu 2001:22)

“Hay dos clases de parlamentarias en la bancada del MAS - me dijo una diputada campesina de esa fuerza política - orgánicas e invitadas”. Estas dos categorías identitarias, conocidas y utilizadas en la bancada, tenían un carácter relacional y se construían mutuamente por contraste y oposición, dificultando la acción conjunta de las mujeres del MAS y articulando dos bloques políticos antagónicos entre ellas, como veremos más adelante. Para De la Cadena las identidades étnicas “se construyen en las interacciones, de acuerdo con atributos que se reconocen y se fijan, conflictivamente, en la relación” (1991:9). Veamos primero qué atributos objetivados y, después, qué significados tenían estas categorías identitarias en la bancada en el periodo que nos ocupa.

Los términos “organicidad” e “invitación” se utilizaban también en las bancadas de las fuerzas políticas tradicionales, aunque en el MAS adquirirían nuevos significados. En su sentido más literal, la organicidad remitía a militancia en un partido o fuerza política, a la

pertenencia partidaria. Así, la organicidad remitía al capital social. La organicidad en el MAS se construía a través de la pertenencia a los sindicatos agrarios fundadores del “instrumento político”. Los diferentes niveles territoriales de los sindicatos agrarios tenían cierta capacidad de proponer a la cúpula del MAS – que conformaba en última instancia las listas electorales – a sus propios candidatos. Esto era más frecuente en las candidaturas uninominales que correspondían a un territorio local. Había, además, parlamentarias y parlamentarios orgánicos de frontera. Fruto de las alianzas políticas del MAS con otras organizaciones de la subalternidad participantes en el proceso de cambio como las Juntas Vecinales de las ciudades, las organizaciones gremiales o los sindicatos obreros, se incluyeron en las listas electorales candidatos que denominaré “pseudo-orgánicos” y que eran reconocidos como orgánicos.

En su sentido más literal, la invitación remitía a una forma de acceso a las listas electorales que, en el caso del MAS, implicaba ser llamada o llamado por Evo Morales o su círculo íntimo de influencia a participar en la bancada. La invitación, por oposición a la organicidad, significaba la no pertenencia partidaria de la parlamentaria o parlamentario. Remitía igualmente a su independencia con respecto a sus estructuras, como a su ausencia de capital social dentro de esta fuerza política. En el MAS la invitación se reservaba a figuras que carecían de esa afiliación sindical, que carecían por tanto de capital social dentro de la fuerza política, pero que, a cambio, tenían un capital cultural institucionalizado en forma de títulos universitarios. Con la invitación, el MAS buscaba sumar capitales y contar en su proyecto político con “ponchos y corbatas”, como el propio Morales propuso al legar al poder. Por una parte, a través de la invitación tenía acceso a los capitales que tradicionalmente habían sido eficaces en el campo político, reconociendo el habitus colonial del mismo que se proyectaba en el presente pese al cambio en las relaciones de fuerza y que producía dificultades de legitimación de indígenas y campesinos como legisladores. Por otra parte, las y los parlamentarios orgánicos eran portadores de nuevas formas de capital correspondientes, estas sí, a la nueva relación de fuerzas.

Pero, como veremos, en el MAS la organicidad y la invitación estaban saturadas de contenidos étnico-clasistas, al menos para las mujeres. La organicidad en esta fuerza política remitía a la pertenencia partidaria, como en otras fuerzas políticas, pero implicaba además pertenencia étnica y al campesinado. Según las características objetivadas que se asignaba a “orgánicas” e “invitadas” en la bancada del MAS, las primeras eran mujeres con identidad

indígena y/o campesina, la mayoría de ellas “de pollera”. Contaban con una trayectoria política previa de liderazgo en los sindicatos agrarios y que carecían de titulación universitaria y que, por tanto, no eran “profesionales”. Las invitadas eran mujeres mestizo-criollas, todas ellas “de vestido”, urbanas y con formación universitaria, lo que las convertía en “profesionales.” En contraposición a las orgánicas, las invitadas no contaban con trayectoria política previa en los sindicatos agrarios, lo que además no les hubiera sido posible por no ser campesinas. La imposibilidad de pertenencia de la clase media urbana profesional a los sindicatos campesinos y la identidad indígena de esos sindicatos, producía un cierre étnico-clasista de estas dos categorías.

La utilización en la bancada de otros términos análogos revelaba este contenido étnico-clasista. Las parlamentarias invitadas, como veremos más adelante en los testimonios, se denominaban y eran denominadas también parlamentarias “de clase media”, “intelectuales”, “profesionales”, “de vestido” o “urbanas”. Las parlamentarias orgánicas eran referidas y se identificaban como “indígenas”, “campesinas”, “mujeres de pollera”, “dirigentes” o “fundadoras”. Este último apelativo se reservaba a las parlamentarias orgánicas provenientes de las bartolinas y que habían participado en la fundación del “instrumento político”. Así vemos cómo estas dos categorías se relacionaban íntimamente con las diferencias rural/urbana, campesina/clase media, indígena/no indígena, sin formación universitaria/con formación universitaria, no profesional/profesional. Sin embargo, y aquí la novedad, estas dos categorías de parlamentarias cuestionaban y revertían el contenido jerárquico de estos polos pese al habitus colonial del campo político. A estos significados atribuidos a unas y a otras, se agregaba el de la pertenencia/no pertenencia a la fuerza política y a la subalternidad boliviana en sentido más amplio, donde el polo positivo de la pertenencia de estas dicotomías era ocupado por las “orgánicas”.

Esta concatenación de características relacionaba las categorías orgánica e invitada, propias de la bancada, con la posición subalterna o dominante de la parlamentaria en estructuras sociales de clase y étnico/raciales vigentes en Bolivia. En el caso de las orgánicas, con su identidad étnica. Dicho de otro modo, el efecto de estas categorías era situar a las parlamentarias orgánicas en la subalternidad y a las invitadas en las clases dominantes. Si el habitus del campo político ponía a los miembros de las clases dominantes en posición de ventaja relativa a la hora de acumular capital político, la transformación reciente de las relaciones de fuerza étnico-clasistas ponía en posición de poder a indígenas y campesinos. En

una fuerza política descolonizadora y de protagonismo indígena-campesino, la pertenencia a la subalternidad estaba cargada de connotaciones positivas (era capitalizada), aun contra el habitus colonial, contra la inercia colonial del campo; al menos en el caso de las mujeres.

El segundo asunto que, bajo mi punto de vista, revelaba el contenido étnico-clasista de esta clasificación radicaba en los procesos de identificación y reconocimiento dentro de una u otra categoría. Aunque se asignaban ciertas características objetivadas, ciertos atributos a orgánicas e invitadas, la adscripción a una u otra categoría era parte de un proceso de identificación. Las entiendo como categorías relacionales y no esenciales. Era en los casos de frontera donde las características objetivadas de una categoría y otra no eran coherentes donde se veía más claramente que la identificación dentro de una u otra tenía un contenido étnico-clasista. La siguiente conversación con una de las parlamentarias orgánicas pone esto de manifiesto:

P: Paulina, ¿Quiénes sois las diputadas titulares orgánicas?

R: Julia Ramos, Cristina Rojas, Nemesia Achacollo y mi persona

P: Son las cuatro titulares de pollera que hay en la bancada del MAS

R: Sí

P: Pero tengo entendido que las orgánicas son las bartolinas y Cristina no es bartolina ni campesina

R: Cristina ha nacido de ese medio

P: Así que la consideras plenamente orgánica

R: Sí

De las diez diputadas titulares de la bancada, la diputada orgánica Paulina Humacata consideraba orgánicas a las cuatro legisladoras “de pollera”, en un contexto donde la indumentaria femenina era un importante marcador de identidad étnica, aún si Cristina Rojas no reunía los atributos objetivos de las orgánicas por no ser campesina, no tener vinculación a los sindicatos campesinos y haber migrado a la ciudad de La Paz siendo una niña. Sin embargo, según Humacata era orgánica porque, además de ser de pollera, “ha nacido de ese medio”. Rojas, al identificarse como orgánica justificó esta pertenencia porque conocía “la vivencia”. En fin, la pertenencia étnico-clasista - cifrada en términos de experiencia vital y de marcadores vestimentarios de identidad -producía un efecto de cierre, de osificación, de esencialización de estas dos categorías de mujeres. En el “nosotras orgánicas” tenían cabida las mujeres de extracción subalterna e identidad indígena, pero no las mujeres no indígenas profesionales de clase media, las invitadas.

III. LA FEMINIZACIÓN DE LA NO PERTENENCIA

A estas alturas el lector o la lectora ya se habrá preguntado si estas categorías existían también entre varones. El Jefe de Bancada de los Diputados del MAS en 2008, Cesar Navarro, me dio una reveladora respuesta a esta pregunta: “Entre varones hay muy pocos invitados, somos casi todos orgánicos”. Si aplicásemos los mismos atributos objetivados que definían a las invitadas a los parlamentarios varones, hubiésemos encontrado también muchos invitados, empezando por el propio jefe de bancada. Su testimonio apuntaba a la feminización de la invitación, a la feminización de la “no pertenencia” dentro del MAS. En consecuencia, a la masculinización del nuevo capital social que el MAS traía al campo político. Si interpretamos esta declaración a contrario sensu, la pertenencia ala bancada del MAS, la organicidad, estaba masculinizada. La explicación del jefe de bancada frente a esta afirmación fue que las bases orgánicas del MAS, activas en la propuesta de candidatos al parlamento en el momento de conformación de las listas electorales, habían propuesto sistemáticamente a varones y sólo la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa – una organización de mujeres – proponía candidatas mujeres. De las 47 diputaciones uninominales que obtuvo el MAS donde las bases orgánicas tuvieron cierta autonomía en la propuesta de sus representantes, sólo una titularidad fue ocupada por una mujer y a penas cuatro suplencias. “Hubo huelgas de hambre para hacerme renunciar”, me dijo la diputada uninominal señalando la fuerte conflictividad que su candidatura generó en la circunscripción y la oposición de las bases orgánicas a ser representadas por una “mujer de pollera”. Su candidatura siguió adelante gracias al apoyo de la cúpula del MAS, contra las bases orgánicas de la circunscripción.

Según Antonio Peredo, el jefe de bancada del MAS en la cámara de senadores, esto se debía a que las bases orgánicas consideraban a los hombres “más representativos” que a las mujeres. Peredo señalaba, además, que la inclusión de mujeres en las listas del MAS era “muy conflictiva” y que requería la intervención del mismo Morales. “Evo ha tenido que pelear fuertemente por ello”, recordaba Peredo. Así que también las parlamentarias que se reclamaban orgánicas llegaban a las listas como las invitadas, a instancia del líder del MAS, pero sin el apoyo de las bases orgánicas.

Pero vayamos más allá. Ya hemos visto que la organicidad en el MAS, entendida como pertenencia a los sindicatos campesinos, estaba fuertemente relacionada con la etnicidad. Dicho de otra forma, la pertenencia al MAS tenía un contenido étnico. Pero si a tenor del

testimonio del jefe de bancada los hombres “profesionales”, “de clase media” e “intelectuales”, “urbanos”, no eran invitados, entonces ¿eran indígenas? Su comentario revelaba que los hombres tenían mayor “movilidad étnica” (De la Cadena 1991:10) que las mujeres en la bancada. Se podían “indianizar” pese a no formar parte de los sindicatos agrarios, vivir en las ciudades, tener títulos universitarios o no llevar trajes indígenas. Los parlamentarios invitados tenían mayor facilidad que las mujeres a la hora de reclamarse y ser reconocidos dentro de ese “nosotros” orgánico sinónimo de legitimidad y pertenencia al MAS (capital social dentro de esa fuerza política) pese a no contar con las características objetivadas que a las mujeres invitadas sí se le exigían para reclamar su pertenencia étnica y partidaria. Evo Morales, poco después de tomar posesión del cargo de Presidente de la República, declaró a la prensa “este es un gobierno de ponchos y corbatas”. Con esta metáfora sobre la vestimenta masculina de indígenas y profesionales, Morales recalca el carácter interétnico e incluyente de su gobierno. Pero no aludió a la vestimenta de las mujeres, ni a las “polleras” de las indígenas, ni a los “vestidos” de las no indígenas.



Evo Morales y Álvaro García Linera durante la campaña

De la Cadena en su conocido artículo “Las mujeres son más indias” señalaba la menor “movilidad étnica” de las mujeres indígenas en condiciones de subalternidad de lo indígena. Refutando la idealización de las relaciones de género entre los indígenas andinos que habían generado las teorías de la complementariedad de los antropólogos y antropólogas andinistas (volveremos sobre este tema en próximos capítulos), nuestra autora señalaba que las mujeres indígenas “son el último eslabón en la cadena de subordinaciones y también los personajes en los que la “volatilidad” de la etnicidad se expresa con mayores dificultades” (ibid:10). Esta desigual “distribución de la etnicidad” entre hombres y mujeres servía a la subordinación de las mujeres, que a través de la afirmación de su mayor indianidad y de su identificación ideológica a lo rural (ibid:15), eran recluidas en las comunidades rurales en momentos en que

las fuentes de ascenso social reconocidas por la comunidad indígena misma estaban asociados al acceso a la ciudad. Pues bien, en el “mundo al revés” de la bancada del MAS, pese al habitus colonial del campo, donde la indianidad cobraba sentidos positivos (era capitalizada) y la blanquitud era convertida en una etnicidad, encontramos el mismo exceso de carga étnica sobre las mujeres “invitadas”, que obstaculizaba su pertenencia y naturalizaba su no pertenencia. En definitiva, las construía como las “otras” dentro mismo de la bancada. Veremos más adelante cómo el cierre étnico contra las mujeres invitadas bajo el argumento de que no conocían la experiencia vital subalterna llegaba a construir un muro infranqueable que esencializaba la clasificación orgánicas e invitadas. Esto contrasta con la “volatilidad” (ibíd.: 10) que la etnicidad tenía para los hombres de la bancada.

Los hombres podían indianizarse (y así construir este nuevo capital social) al estar accesible para ellos construir vínculos de pertenencia fuera de los rígidos parámetros establecidos para las mujeres. Las mujeres invitadas de la bancada tenían una menor movilidad étnica, una mayor carga étnica y mayores dificultades que los hombres invitados a la hora de afirmar vínculos de pertenencia en este movimiento político. Esto permitía cuestionar su legitimidad.

Las diputadas invitadas, incluso cuando extrapolan el discurso de legitimación orgánico, no intentaban siquiera reclamarse orgánicas. En palabras de Elizabeth Salguero, “yo no soy orgánica pero sí tengo bases”. Para Salguero, sus bases eran “las organizaciones de mujeres, la clase media que ha votado por el MAS, intelectuales, profesionales, que es una vertiente progresista que estamos dentro de este proyecto”. Según María Esther Udaeta “yo no me siento para nada invitada, me siento legítima”, afirmación que traslucía la deslegitimación de las invitadas. Esto contrastaba con la afirmación de Navarro de su propia organicidad y con el reconocimiento de la organicidad de la práctica totalidad de los hombres de la bancada. La condición de invitadas de las parlamentarias “de clase media” estaba tan reificada que se convertía en una condición permanente de no pertenencia, que no tenía equivalente en los hombres de la bancada.

Y aquí se hace necesario traer a colación otro aporte teórico. Ha sido señalado por diversas autoras que, en el marco de la ideología nacionalista - léase etno-nacionalista, uno de los componentes ideológicos del MAS - las mujeres son construidas como “símbolos étnicos” y como “guardianas de las fronteras” étnicas (Carrera Suárez:8). Este es el marco ideológico que, bajo mi punto de vista, imprimía una mayor carga étnica a las mujeres y les permitía una

menor movilidad étnica que a los hombres. Creo que también las mujeres de las elites sin identidad étnica marcada, tienen este carácter de símbolos en el marco de esta ideología. Si las mujeres indígenas simbolizan la nación oprimida, las mujeres blancas la nación dominante. Con esto las relaciones entre mujeres indígenas y mujeres blancas estaban dotadas también de un carácter simbólico, étnicamente trascendental. En el caso de las “invitadas”, se desconfiaba de su capacidad de dejar atrás sus lealtades étnico-clasistas con las elites mestizo-criollas, se desconfiaba de su habitus colonial. Las relaciones de los hombres indígenas con los mestizo-criollos no estaban dotadas de tal carga simbólica y tenían así más posibilidades de atravesar las fronteras étnicas para fines estratégicos. Aquí radica el elemento ideológico que dificultaba las alianzas interétnicas e interclasistas entre mujeres y promovía, más bien, una enemistad normativa entre ellas. Como símbolos de la etnicidad oprimida, a las mujeres indígenas les estaba vetado pactar con las mujeres de las clases dominantes. Pasemos ya a analizar los efectos de esta ideología para las relaciones entre las mujeres de la bancada.

IV. ENTRE LA COMPLEMENTARIEDAD Y EL ANTAGONISMO

“Las estrategias de los jugadores pueden consistir en desacreditar la forma de capital en la que reposa la fuerza de sus oponentes y movilizar las especies de capital que poseen en abundancia” (Bourdieu y Wacquant 2005:154)

Analicemos ahora las relaciones entre estas dos categorías de mujeres en la bancada del MAS. La clasificación de las parlamentarias del MAS en orgánicas e invitadas, respondía a una dinámica ambivalente de conflicto y complementariedad etno-clasista, que considero una complementariedad conflictiva.

La complementariedad entre ambas categorías de parlamentarias surgía de un contraste entre los atributos positivos y las carencias de unas y otras. Si las invitadas carecían de las nuevas formas de capital social que se construían en este movimiento político, las orgánicas no contaban con capital cultural en el sentido convencional del habitus del campo político. Aunque estos capitales se podían compensar mutuamente en un esquema de complementariedad, la relación entre parlamentarias orgánicas e invitadas dentro de la bancada derivó en antagonismo. La categoría invitadas fue saturada por las orgánicas – y por algunos hombres de la bancada - de contenidos negativos. El término “orgánicas” funcionaba como una categoría identitaria, un “nosotras” que ponía en el centro a las mujeres indígenas,

en una relación de conflicto y complementariedad con un “ellas” cargado de otredad, las invitadas. Encontramos las huellas de este antagonismo en las representaciones negativas que hacían las orgánicas de las invitadas.

Las parlamentarias orgánicas criticaban la política de invitación a mujeres y erosionaban su capital cultural, poniendo en valor lo que denominaré la política de la experiencia vital subalterna. No olvidemos que la razón de ser del “instrumento político” era romper con la intermediación política de las fuerzas políticas tradicionales elitistas que hasta entonces habían monopolizado la representación política y que habían excluido al campesinado. La diputada titular Julia Ramos planteaba que el sentido de crear un “instrumento político” de las organizaciones sindicales campesinas era “que esté en manos de nosotros, dirigido por nosotros y controlado por nosotros, los campesinos”.

La conversión en capital político de la experiencia vital subalterna implicaba que quienes habían vivido en carne propia los procesos de exclusión, opresión y explotación étnico-clasista serían mejores representantes de la subalternidad que quienes no habían tenido esas experiencias. Esta nueva forma de capital social se construía sobre la idea del privilegio epistémico de los y las subalternos sobre la opresión, que planteaban hooks (2004) y Mohanty.

El antagonismo entre orgánicas e invitadas no estaba construido únicamente a partir del privilegio epistémico sobre la colonialidad que daría la socialización en condiciones de subalternidad. Estaba también relacionado con la participación “desde abajo” y de largo plazo en las organizaciones fundadoras y aliadas al MAS. Ambas experiencias, la de “discriminación” clasista-racista y la de lucha, se reivindicaban como capital político y servían para cuestionar el poder de las invitadas, basado en el capital cultural. Este argumento permitía poner en cuestión la fidelidad de las invitadas al MAS, al “proceso de cambio” y a los intereses políticos de la subalternidad. Dicho de otra forma, la socialización primaria en las élites o en la “clase media” no indígena de estas diputadas las hacía sospechosas de entender el mundo y actuar bajo el influjo del habitus colonial.

La diputada urbana “de pollera” Cristina Rojas, era una de las diputadas titulares que se reclamaba orgánica del MAS aunque era un caso de frontera si nos atenemos a los elementos objetivados que se atribuían a las parlamentarias orgánicas. Rojas planteaba que en la bancada

del MAS había dos tipos de mujeres. Un “nosotras” frente a un “ellas”, con diferentes experiencias y capitales.

“Hemos mujeres verdaderamente salidas de las organizaciones sociales, sabemos la vivencia, sabemos las necesidades, por qué hemos llegado a este parlamento. Hay parlamentarias que no han vivido esta experiencia. Nosotros venimos construyendo este proceso desde hace años.

Hay compañeras que son profesionales. Nosotras no reclamamos su sacrificio, pero han tenido esa posibilidad económica de estudiar, nosotras no la hemos tenido, nuestros padres no tenían un trabajo bien pagado para que sus hijos estudien.

Las mujeres que estamos acá (en la bancada del MAS) somos dos mujeres: las profesionales y las que no somos profesionales. Yo pienso que debería haber complementariedad, entre la mujer que es profesional y la que no es profesional, con experiencia profesional ellas y nosotras experiencia con la vivencia”.

Severina Pérez, diputada orgánica suplente por La Paz, planteaba algo parecido. Si Rojas destacaba que las “no profesionales” traían al parlamento la “experiencia” de la “vivencia” subalterna, Severina planteaba que las parlamentarias orgánicas conocían sus “necesidades” y que ellas podían “manejar su realidad”, cuestionando la necesidad de intermediarias “de la ciudad” o “intelectuales” para su representación política. En fin, cuestionando la política de invitación a mujeres de la clase media. Si Cristina Rojas señalaba que “nosotros venimos construyendo este proceso desde hace años”, Severina recordaba que las bases campesinas habían “construido” el instrumento político, habían “hecho la organización” y hacían “trabajado” por el proceso de cambio y para que el gobierno del MAS fueran posibles. Por tanto les correspondía legítimamente ocupar espacios de poder en el gobierno y en la administración. Pérez hacía notar también su desconfianza frente a las “intelectuales”. Esto opinaba sobre la política de invitación a la clase media:

“Yo creo que hay que ser bien realistas. En el campo no somos profesionales, pero también hemos construido nuestro instrumento político, ¿quiénes han hecho la organización? Hemos trabajado, las mujeres más que todo. No seremos profesionales pero estamos en ese proceso, de organización, que es difícil, no tiene un salario, tiene que sacrificarse con recurso propio.

Nosotras queremos estar ahí para trabajar. Porque también decimos “¿cómo, si estamos en el gobierno, no vamos a poder participar ahí?”. Claro, no conocemos la Constitución Política del Estado construida por los neoliberales... Pero nuestra realidad, nosotros podemos manejar, no hay problema, nos ubicamos, estamos viviendo todos los días, conocemos nuestras necesidades. Para avanzar los han puesto

a los invitados, pero los profesionales, confiando, están con la misma ley neoliberal, ahí nomás se ubican”.

En otros testimonios de las parlamentarias orgánicas que reconocían estas dos categorías de mujeres al interior de la bancada, encontramos sin embargo un esfuerzo por equipararlas y hacerlas equivalentes, por poner en valor a las parlamentarias orgánicas pese a sus limitaciones en el plano educativo formal. Respondían así a la jerarquía entre “profesionales” y “no profesionales”, en un intento por desestructurarla e incluso por revertirla. Pero al movilizar el discurso de legitimación orgánico, las parlamentarias orgánicas deslegitimaban por contraposición a las invitadas.

Paulina Humacata sostenía que “para mí no hay ninguna diferencia entre mujeres, yo creo que la única diferencia es que unas llevamos pollera y otras vestido”. Pero también señalaba que las parlamentarias de pollera aportaban al Parlamento las “realidades” rurales y que las invitadas hablaban de mujeres desde la experiencia urbana y “manejan teóricamente, pero en la práctica no saben”. Sabina Orellana era suplente de un titular profesional que pasó a ocupar el puesto de vocero del gobierno, dejándole el paso de forma sobrevenida a la titularidad. En una entrevista, reflexionaba sobre la dicotomía entre profesionales y no profesionales, cuestionando la utilidad de su capital cultural. Reivindicaba que las orgánicas tenían un capital cultural alternativo al que daban los títulos. En vez de catalogar a las orgánicas como “no profesionales”, las calificaba de “profesionales en el ámbito sindical”. Un capital cultural aprendido en la experiencia y no institucionalizado. A cambio, las invitadas, las “profesionales en el ámbito técnico”, según Orellana “en la práctica no saben”. La diferencia en su apreciación de las falencias de unas y otras estaba en que, si bien las orgánicas podían adquirir el capital cultural necesario para desenvolverse como parlamentarias, las invitadas no conocían “la vivencia” subalterna y sus limitaciones se hacían más insidiosas. Así argumentaba Orellana contra el prejuicio de la incapacidad de las mujeres orgánicas del MAS para gestionar el Estado por su falta de formación académica, desacreditando al mismo tiempo el capital cultural de las profesionales:

“Nosotros sabemos la parte orgánica, pero la parte legal nos falta... aunque en la práctica se puede aprender siempre, no es necesario ser profesional. Yo veo que nos complementamos profesionales y no profesionales: Yo soy profesional del ámbito sindical, ellas son profesionales en el ámbito técnico, en la universidad... pero en la práctica no saben. En los libros muchas cosas les dicen, pero en la práctica nosotros sabemos, aunque nos falta la teoría”

Cristina Rojas cuestionaba el liderazgo intelectual de “los profesionales” y la división del trabajo que de ello derivaba. “Habría que debatir, cuál es su pensamiento de los profesionales y nosotros cómo pensamos. Es un proceso, queremos llegar a eso”. María Elsa Calle, senadora suplente orgánica por Chuquisaca, movilizándolo el discurso de la igualdad, consideraba que “todos sabemos pensar y razonar”. Cuestionaba la jerarquía entre profesionales y no profesionales e, indirectamente, la necesidad de “intelectuales” en la bancada. Nemesia Achacollo, en un tono más conciliador que reconocía la diferencia entre mujeres en la bancada sin deslegitimar a las invitadas ni establecer un antagonismo con ellas, planteaba lo siguiente:

“Hay dos clases de parlamentarias en la bancada del MAS: tienes mujeres intelectuales que se están sumando y también tienes mujeres sabias del campo, que en todo este proceso han aprendido y tienen su conocimiento”

Esta diputada se mantuvo neutral en la contienda entre orgánicas e invitadas y no participó en el bloque opositor a la política de los derechos de las mujeres. Consideraba que el MAS estaba en una fase de expansión y que era necesario “invitar” a mujeres de organizaciones urbanas y de la clase media, dado que la afiliación en las bartolinas estaba restringida a las mujeres indígena-campesinas. Achacollo defendía el valor de mujeres de clase media que se “sumaron”, se “unieron” al proceso de cambio, como Elizabeth Salguero, cuya “visión” apreciaba con independencia de su extracción social y de su ausencia de trayectoria política orgánica. Consideraba a mujeres como Salguero un “capital humano” para la bancada:

“Ella es una compañera que trabajaba antes con la gente de la clase alta, es una mujer muy técnica. Pero es una mujer que se unió al movimiento, tiene una visión muy buena y aporta muchísimo. Para nosotros es un capital humano, quien no quiera aprovechar de eso ¡se lo pierde! Se trata de sumar y no de restar. Entre mujeres se necesitan muchas alianzas y en eso necesitamos también intelectuales, profesionales”.

Sin dejar de recordar la importancia de las bartolinas dentro del MAS - la única organización de mujeres “fundadora” y “parte” del instrumento político - Achacollo se manifestaba claramente a favor de “la ampliación de la participación de las mujeres” en la bancada del MAS, lo que incluía la invitación a mujeres de clase media.

Pero pese a la discrepancia de Achacollo, sobre las mujeres que carecían de trayectoria orgánica planeaba una sospecha de oportunismo por haberse incorporado al MAS en un momento de auge del mismo y en puestos técnicos remunerados. La diputada titular orureña

Paulina Humacata señalaba que las y los invitados por su departamento no habían participado en las movilizaciones sociales que llevaron al MAS al poder: “nunca los he conocido durante estos años que hemos pasado sufriendo, luchando, marchando, nunca he conocido a estos compañeros...”. Isabel Ortega, también orgánica por Oruro, denunciaba que militantes de otros partidos tradicionales habían entrado al MAS en tanto invitados. También señalaba que “aunque sean invitados, deben trabajar” como trabajan los orgánicos, “¿o no es también su país?”. Leonilda Zurita era aún más crítica y señalaba que “los no orgánicos son más que todo en contra nuestro”. En cuanto a las mujeres planteaba que serían bienvenidas siempre y cuando “vengan con esta ideología política del proceso de cambio” y no se dediquen “a serruchar el piso” a las orgánicas.

La otra cara de la moneda del discurso de legitimación orgánica basado en la experiencia vital subalterna era, pues, la deslegitimación de las invitadas. El jefe de bancada del MAS en la Cámara de Diputados durante 2008, Cesar Navarro, ratificaba esta idea señalando que las invitadas tenían una “visión muy académica” inadecuada para un “escenario político” y que no participaban del componente emocional de la política. Según Navarro, veían “la actividad política como una actividad académica”, afirmación que criticaba su legitimación a partir de su capital educativo. A cambio, Navarro valoraba la “vivencia, experiencia y proyección” de las parlamentarias orgánicas:

“Aquí se nota con mucha claridad el nivel de vivencia, de experiencia y de proyección que uno tiene. Mira, yo creo que las llamadas invitadas ven la actividad política como una actividad académica. ¿Por qué te digo esto? Uno, para militar en un partido tienen que sentir. No sólo sentir, si está en un proceso histórico como este, tienen que vibrar tus nalgas, tu pecho, tu cabeza, tiene que fluir sangre revolucionaria en tus venas. Yo creo que a veces las compañeras(invitadas), que no las desmerezco, tienen una visión muy académica. Acá estás en un escenario político.”

El jefe de bancada criticaba, además, que las invitadas tuvieran apertura a aliarse con las parlamentarias de oposición. Esto aludía a los mecanismos de trabajo de inspiración feminista instalados en el Parlamento para impulsar la política de los derechos de las mujeres, que implicaban la realización de alianzas interpartidarias de mujeres. Según Navarro las parlamentarias orgánicas, a cambio, tenían más claro “quienes son los enemigos ideológicos”. Así el jefe de bancada ratificaba la sospecha de que tras la agencia política de las invitadas se ocultasen lealtades hacia las clases dominantes y manifestaba las reticencias de los líderes varones de la bancada a permitir alianzas entre mujeres para fines antipatriarcales.

Otro de los argumentos que las parlamentarias orgánicas aducían para explicar la enemistad étnico-clasista entre mujeres de la bancada era el peso de la experiencia histórica colectiva. Cristina Rojas señalaba su responsabilidad histórica en el proceso de colonialismo interno. “La historia no podemos olvidar: la clase media siempre nos ha tenido explotados a los aymaras”.

Las parlamentarias invitadas, blanco de esta deslegitimación, también relacionaban las discrepancias entre mujeres dentro de la bancada del MAS con el proceso histórico del colonialismo interno, con el habitus colonial, aunque no lo consideraban un obstáculo insalvable para la alianza entre mujeres. La diputada titular invitada por La Paz Elizabeth Salguero reconocía el peso de la “experiencia” del racismo a la hora de generar alianzas entre orgánicas e invitadas. Reconocía también el argumento del privilegio epistémico que circulaba en la bancada contra la legitimación de las invitadas. Percibía en la dinámica de conflictividad étnico-clasista dentro de la bancada del MAS un “resentimiento” histórico que iría desvaneciéndose a medida que se enfrentara el racismo.

“La diversidad que existe en la bancada del MAS es la diversidad que también existe en el país y todo eso somos Bolivia. Claro, hay muchas brechas. Brechas de exclusión históricas, que puedes verlas en la educación, en la formación, en la forma de vida, en la forma de cómo llegas al parlamento, desde qué experiencias. Hay un componente de racismo bien complicado. Yo no voy a poder entender realmente qué es ser discriminada, qué es ser excluida, porque no soy indígena, ¿entiendes? En este país tan racista, heredamos este racismo que al fin y al cabo pasa por el color de la piel. Clasifica a las personas. Tienes en este país muchas más ventajas siendo blanco que indígena. Por más que estés de su lado, hay un resentimiento, es un proceso, hasta que las pieles se mezclen y ya no pasen por la raza.”

La diputada titular invitada por Cochabamba Milena Hinojosa lamentaba que las “dirigentes” no valoraron a las “profesionales” invitadas, desconfiaran de ellas y no las consideraran parte de su movimiento político. También denunciaba la menor representatividad de las mujeres profesionales con respecto a los hombres profesionales.

“En el parlamento ha habido mujeres dirigentes que no han sabido valorar el trabajo de las profesionales. He visto que hay mucha desconfianza de parte de ellas hacia nosotras. Creen que el sacrificio que ellas han pasado en los bloqueos, en las marchas, les da derecho a ellas a decidir y nosotras las profesionales, como no hemos estado en esas marchas, en esos bloqueos, nosotras para ellas no estamos consideradas como parte de sus luchas. Esa ha sido la diferencia que no se ha podido superar. Apoyan a

los varones, aunque sea un varón profesional, porque se sienten representadas porque es varón y porque es profesional. Es una visión machista.”

Hinojosa señalaba que “la vivencia es una cosa y el profesionalismo es otra cosa”. Lamentaba el antagonismo entre mujeres porque, según esta diputada hubiese sido más provechoso que “entre ambas nos hubiéramos complementado”. Comentando la relación entre orgánicas e invitadas planteaba que “cuando aportas, ellas te escuchan, pero cuando sienten que les estás haciendo una competencia, ahí hay problemas”.

María Esther Udaeta, senadora suplente invitada por La Paz, consideraba que estas tensiones entre parlamentarias orgánicas e invitadas, así como las posiciones críticas de las parlamentarias orgánicas hacia la política de los derechos de las mujeres, eran legítimas.

“Es una tensión totalmente legítima. Son viejas luchadoras, luchadoras de toda una vida, desde la creación del “instrumento” y desde antes. Doña Isabel Ortega, por ejemplo, desde los años 70 lleva luchando, cuando era impensable que una mujer indígena... estas mujeres no se han formado ayer. Aquí viene un tema de autovaloración, de reconocimiento, de mirar su historia, son mujeres muy empoderadas y con una legitimidad irrefutable, tienen todo el derecho a decir “nosotras somos orgánicas, somos representativas”. Y son muy críticas ellas “bueno, ahora yo opino así”, dicen. Es un indicador de su nivel de empoderamiento. Ellas han parido el instrumento conjuntamente con sus compañeros. Nemesia Achacollo, Julia Ramos, Isabel Ortega, todas son pesos pesados, cada una tiene su carácter, su fuerza, su orgullo, su dignidad. Todas estas mujeres tienen unas historias de vida, una trayectoria, son muy firmes, cuando tienen una posición la defienden hasta el final y es muy respetable. No son mujeres improvisadas. Priorizan y dicen “lo importante hoy es esto”.

Udaeta, al tiempo que consideraba la legitimidad de las parlamentarias orgánicas “irrefutable” y remarcaba que eran “representativas”, señalaba que en su caso “no me siento para nada invitada, me siento parte de este proceso, me siento legítima”. Se resistía así, como Achacollo, a que la legitimación de unas redundase en la deslegitimación de otras. Esta senadora defendía la política de invitación a la clase media sin dejar de reconocer el liderazgo de indígenas y campesinos en el proceso de cambio y en el MAS. Frente a versiones corporativas, esta parlamentaria consideraba que se trataba de un proyecto de cambio nacional que también interpelaba y beneficiaba la clase media. Para esta parlamentaria el papel de la clase media en el MAS es de “articulación”, “facilitación” y “acompañamiento” con respecto a sus protagonistas indígena-campesinos, lo que no le impedía reivindicar su propia legitimidad y considerarse “representante de las clases medias”.

“La invitación fue un término muy utilizado por nuestro Presidente, manifiesta su apertura, su visión nacional. Porque Evo también venía de una experiencia de haber encontrado profesionales y gente de clase media muy idónea, que lo han acompañado en las buenas y en las malas. Este no es un proyecto de la clase media, todo lo contrario, es un proyecto y una propuesta campesino-indígena, pero que ha logrado articular una visión de cambio nacional. Ahí nuestro rol como clase media ha sido de facilitadores, de ir acompañando un proceso tremendamente dinámico. Pero quien ha posibilitado este cambio ha sido el movimiento campesino-indígena, que ha tenido la capacidad y la visión nacional, una visión que no tenía la clase media, muy fragmentada, muy desengañada, muy frustrada con los diversos proyectos políticos en los cuales participó. Y pese a que no hubo una militancia de las clases medias, depositaron su voto y esperanza en un liderazgo que quizás no es emblemático para ellos, pero han votado por el mensaje de cambio, votó porque estaba harta de un sistema político corrupto, prebendal, y realmente internalizó y se esperanzó por el cambio, pero un cambio también para ellos como clase media”.

Esta parlamentaria destacaba que la paridad entre indígenas y no indígenas era una precondition del diálogo. “Este proceso puso muy velozmente a parlamentarias intelectuales, clases medias, profesionales y a las compañeras originarias, de un solo golpe, pares. Ellas son nuestras pares, esto es muy importante para construir puentes de diálogo”, planteaba Udaeta. Como Salguero, consideraba que era necesario un proceso histórico de construcción de “paridad”, lleno de susceptibilidades y donde se requería mucho “diálogo”, “sensibilidad” y “aprendizaje” para “identificar lo que nos articula, qué elementos tenemos en común”. Como Mohanty, Udaeta no presumía la unidad entre mujeres sino que dejaba abierta la posibilidad de construirla en contextos y relaciones sociales concretas.

V. LEY DEL EMBUDO, SEMILLA DE LA DISCORDIA

Pero más que dar por hecho estas identidades que discursivamente se construían sobre la idea de una experiencia común unificadora étnico-clasista al interior de cada una de ellas – a su vez contrastantes y antagónicas entre sí - seguiré la propuesta de Scott propone historizar la experiencia en la que se produjeron esas identidades, esos sujetos y su dinámica política de antagonismo. Esta es una estrategia antiesencialista. Tomaré entonces este antagonismo y sus identidades correspondientes como eventos históricos que necesitan explicación. Preguntémonos entonces cómo se produjeron en el MAS estas dos categorías de parlamentarias y su dinámica de antagonismo. ¿Era la bancada del MAS un escenario

favorable a la participación de las mujeres, de las indígenas en particular, y a la colaboración entre ellas? ¿O más bien promovía la competencia entre mujeres?

La participación de las mujeres en la bancada del MAS en la legislatura 2005-2009 fue muy limitada, tanto en términos cuantitativos como cualitativos, y la de las mujeres indígenas más aún. Esto fue producto de la combinación de estrategias del MAS en la composición de las listas electorales, que tuvieron por efecto trasladar las jerarquías de género, clase-etnicidad al interior de la bancada, marginalizando y excluyendo a las mujeres en general y a las indígenas por partida doble.

Todos los escaños de la Cámara de Diputados y de la Cámara de Senadores tenían un/a titular y un/a suplente. En la Cámara de Diputados, el MAS obtuvo 77 escaños, de los cuales sólo 10 titularidades fueron ocupadas por mujeres⁵³. Esto quiere decir que el 87% de las diputaciones titulares fueron ocupadas por hombres y que sólo el 12,9% correspondió a las mujeres. Las mujeres ocuparon 18 diputaciones suplentes, el 23,3% del total. En el Senado, de los 13 escaños obtenidos por el MAS, 12 titularidades fueron ocupados por varones y sólo hubo una titular mujer. Así el 93% de los senadores titulares de esta fuerza política eran hombres y sólo el 7,7% mujeres. En las suplencias hubo 5 mujeres, el 38,5%. En ambas cámaras el porcentaje de mujeres suplentes fue mayor que el de titulares.

El MAS burló en los hechos la ley de cuotas de participación femenina obligatoria en las listas plurinominales a través de dos estrategias. La primera estrategia, de exclusión de las mujeres, consistió en colocar a las mujeres en lugares bajos de las listas con pocas probabilidades de ser electas – fuera de la llamada “franja de seguridad”. La segunda estrategia, de marginalización, consistió en integrar a las mujeres en las listas como suplentes. Pero hay que señalar que las y los suplentes no tenían más función legislativa que la sustitución puntual de sus titulares. La diputada suplente Sabina Orellana planteaba que las y los suplentes, “no tenían voz”, de modo que la participación de las mujeres en tanto suplentes era cualitativamente marginal. Así se cumplió formalmente con la cuota en las listas, pero se excluyó a las mujeres de la participación final en la bancada o se les dio un rol marginal en las suplencias.

⁵³En 2.008 dos parlamentarias orgánicas suplentes llegaron a ser titulares de forma sobrevenida, Gloria Ticlla y Sabina Orellana, de modo que en 2008 había 12 mujeres titulares en la bancada del MAS.

En las candidaturas a diputaciones uninominales, no sujetas a la ley de cuotas, el resultado fue aún peor. De las 47 que obtuvo el MAS, sólo una titularidad fue ocupada por una mujer y hubo cinco suplentes mujeres. Esto revela que el MAS, motu proprio, no promovía la participación de las mujeres en el Parlamento sino que seguía una política electoral pragmática donde los hombres se consideraban “más representativos” que las mujeres y por tanto arrastraban más votos.

Pero las mujeres indígenas fueron excluidas también a través de la estrategia de “invitación”. Esta estrategia dio entrada a la bancada a “profesionales” de la clase media urbana con titulación universitaria, en detrimento de los y las líderes indígena-campesinos orgánicos. Las líderes indígenas-campesinas estaban excluidas casi por definición de la política de invitación porque, carecían de titulación universitaria. La invitación consagraba así jerarquías de clase y etnicidad en la bancada, mucho más severas para las mujeres porque tenían tasas educativas inferiores a los hombres, sobre todo en las áreas rurales. Esta vía de jerarquización, superpuesta a la que marginó a las mujeres en su conjunto, colocó a mujeres orgánicas, aún a algunas de larga trayectoria sindical como Leonilda Zurita o Isabel Ortega, como suplentes de titulares “profesionales” varones y excluyó a otras tantas de las listas. Resultado de la superposición de estas estrategias electorales, sólo cuatro mujeres indígenas llegaron a ser diputadas titulares en la legislatura que nos ocupa, de una bancada de 77 miembros (7,8%). Las otras seis diputadas titulares eran invitadas.

Veamos qué lectura hizo de este proceso de marginalización y exclusión de las listas electorales de las mujeres indígenas la Federación Nacional de Mujeres del Campo – Bartolina Sisa, que era una de las tres organizaciones sindicales campesinas fundadoras del MAS, la única de mujeres.

La protesta de las bartolinas no se hizo esperaren las Resoluciones de su XI Congreso Nacional de 2006, celebrado pocos meses después de las elecciones generales de las que salió victorioso el MAS, dejaron constancia de su decepción por haber sido marginadas de las listas electorales: “Nos sentimos utilizadas como escaleras por el Instrumento Político, parece que ya no es nuestra propiedad, porque otros toman decisiones (...) (FNMCIQB “BS”, 2007a:22). Denunciaban que los responsables últimos de inscribir las listas en la Corte Nacional Electoral habían marginado a sus candidatas sin su consentimiento y exigían que en próximas contiendas electorales una representante de su organización fuese designada para entregar las

listas. Pero aunque esta denuncia iba fundamentalmente dirigida a los varones que controlaban el “instrumento político” y tomaban las decisiones últimas sobre en qué puesto ubicar a las candidatas de la organización sindical de mujeres, las bartolinas resolvieron que “de ninguna manera se aceptará invitados a nivel de mujeres.” (FNMCIQB “BS”, 2007a:22). Dicho de otro modo, su denuncia se volcó contra la incorporación a las listas de mujeres “invitadas” y no contra el acaparamiento de los lugares centrales de las listas por parte de los hombres del MAS. El reclamo de las bartolinas se volvía así contra las mujeres invitadas, aunque ellas no fueron las responsables de la composición de las listas.

Si bien en este escenario podrían haberse desarrollado distintas dinámicas, la ley del embudo sembró la semilla de la discordia. Las parlamentarias compitieron por un espacio político restringido y entre las parlamentarias orgánicas, en particular, se extendió el sentimiento de que la cuota de participación femenina – exigua por cierto - había sido ocupada por mujeres que no habían participado en el movimiento “desde abajo”, desde las organizaciones, y tenían además “visiones diferentes” a las suyas. La diputada orgánica Julia Ramos, dirigente nacional de las bartolinas, a través de una metáfora muy expresiva lo planteaba así:

P: Julia, ¿es cierto que hay tensiones y diferencias entre parlamentarias invitadas y orgánicas?

R: Exactamente, hay

P: ¿Y a qué se debe?

R: A las visiones diferentes, a que tú has participado desde abajo... ¿cómo te pondría un ejemplo? Si vamos a un terreno a sembrar papa, tu agarras el azadón para trabajar, barbechar, cultivarlo, abonarlo y poner la semilla, esperar tres meses, cosechar y comer con gusto, porque es tu trabajo, pero que venga otra y que cuando tú estás cavando no te ayude ni a cavar y se lo come tu papa...

A cambio la diputada Salguero, defensora de la política de los derechos de las mujeres y que intentó poner en marcha la Bancada de Mujeres del MAS para fortalecer el papel de las mujeres dentro de la misma, lamentaba esta relación de “competencia” entre mujeres. Señalaba que “es más fácil pelear entre mujeres que ir a ganar la arena a los hombres”, apuntando así a los efectos patriarcales de esta disputa.

Capítulo 5:

LAS MUJERES EN LA BANCADA DEL MAS Y SUS CAPITALES POLÍTICOS

Segunda parte: La experiencia de las parlamentarias “orgánicas” como capital

I. PROBLEMATIZAR LA EXPERIENCIA DE LAS MUJERES SUBALTERNAS

Este capítulo tiene por objetivo revelar a qué experiencia apelaban las parlamentarias “orgánicas” en su contienda con las “invitadas” y problematizar el concepto mismo de experiencia. Para Bourdieu, la experiencia pasada está íntimamente relacionada con el habitus inconsciente, individual y de clase. A través de la inercia del habitus, las experiencias pasadas se proyectan al presente en forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción (Bourdieu 2007 (1980):88-89), que pueden ser extemporáneas en condiciones de crisis en las relaciones de fuerzas de un campo. Además, según el autor, las experiencias que tendrían mayor peso en la conformación del habitus son aquellas relacionadas con la socialización primaria, en detrimento de experiencias más recientes de los agentes. Así, podríamos decir que el habitus de antagonismo étnico-clasista de las parlamentarias “orgánicas” parte de su experiencia pasada de explotación y discriminación por parte de las mujeres blancas de las clases dominantes. Un habitus donde aún no habrían sido integradas las posibilidades y las experiencias más recientes de colaboración interclasista e interétnica que dentro del MAS se venían perfilando.

No obstante, el concepto experiencia es problemático y la experiencia de las mujeres ha sido un tema debate feminista. Quiero traer a colación ese debate, antes de dar paso a las narrativas sobre la experiencia vital subalterna de las parlamentarias orgánicas que, como ya hemos visto, utilizaban para construir capital político dentro de una fuerza política que las marginalizaba. Para ello, contrastaré las obras de Scott, feminista antiesencialista, y de hooks, desde el black feminism estadounidense.

Feministas antirracistas y poscoloniales señalan que no existe tal unidad en la “experiencia de las mujeres” y que esa presunta experiencia estaba atravesada por la posición de las diferentes categorías de mujeres dentro de las estructuras raciales y clasistas. Como alternativa, no se deshacen del concepto de experiencia. Plantean, por una parte, que hay una multiplicidad de

experiencias de las mujeres y, por otra, que las experiencias de las mujeres subalternas han sido marginalizadas dentro del discurso feminista hegemónico. Estos feminismos críticos luchan por desplazar la experiencia de las mujeres de las clases dominantes blancas del centro de las formulaciones feministas y así romper con la marginalización de las mujeres subalternas y sus experiencias dentro del discurso feminista, creando una corriente contrahegemónica. A cambio, desde el feminismo antiesencialista se llama más bien a problematizar la experiencia como categoría de realidad.

El artículo de bell hooks “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista” (2004), es significativo de esta corriente contrahegemónica dentro del feminismo. El concepto de experiencia es central en ese trabajo y veremos qué significados le otorga hooks y para qué fines políticos lo invoca. Traigo a colación este trabajo porque creo que conecta con los sentidos y con los usos políticos que las parlamentarias orgánicas del MAS daban a la experiencia vital subalterna, aunque lo contrastaré y pondré en diálogo con la perspectiva antiesencialista de Scott (1992).

Lo primero que cabe señalar es que hooks utiliza el concepto de experiencia con el objetivo de denunciar la “supremacía blanca” del feminismo. El texto se enmarca en los esfuerzos de muchas teóricas feministas por generar un feminismo antirracista y anticapitalista que, entre otras tareas, emprenden una crítica feminista al feminismo hegemónico. Hooks utiliza la experiencia diferenciada de las mujeres para articular una perspectiva crítica, marcar un antagonismo con el feminismo de las mujeres blancas y cuestionar sus prácticas excluyentes, sus categorías y sus premisas.

Al hilo de una crítica a *La mística de la feminidad*, de la feminista liberal Betty Friedan, bell hooks plantea su inadecuación a “las experiencias vitales de las mujeres” – en plural - y critica la falta de “conciencia” de la autora de sus propios prejuicios de raza y clase. Critica a Friedan por no ir más allá de “su propia experiencia vital”, de modo que sus planteamientos sólo se aplicarían a la discriminación sexista de un “grupo selecto de mujeres”. hooks, a cambio, plantea la “diversidad de experiencias” de las mujeres relacionando esa diversidad con otros “factores” como la raza y la clase, entre otros y critica el presupuesto feminista de que “todas las mujeres están oprimidas” que atribuye una “suerte común” – una experiencia y un destino comunes – a todas las mujeres (37).

Más adelante en este artículo, hooks sitúa, justifica, ancla su crítica al feminismo hegemónico en su propia experiencia de marginación en espacios feministas, convirtiendo su propia experiencia vital subalterna en fuente de autoridad, legitimación y conciencia. Esa conciencia, plantea la autora, se la dio su “experiencia vivida” y no “el análisis feminista dominante” (44). Sólo al final del artículo la autora revela su argumento central en torno a la experiencia vital de las mujeres subalternas: su sentido de privilegio epistémico sobre la discriminación, explotación y opresión y su potencial radical para generar una agencia que enfrente las estructuras sociales. Agencia crítica que la autora parece dar por hecha al plantear que esa experiencia vital subalterna “reta directamente la estructura social”, aunque luego aclara que es más bien un potencial de conciencia crítica frente a esas estructuras.

“Las mujeres negras sin un “otro” institucionalizado al que puedan discriminar, explotar u oprimir tienen una experiencia vivida que reta directamente la estructura social de la clase dominante racista, clasista y sexista y su ideología concomitante. Esta experiencia vivida puede dar forma a nuestra conciencia de manera que nuestra visión del mundo difiera de la de aquellos que tienen cierto grado de prestigio (...).

En otro pasaje del mismo artículo hooks plantea que clase y raza tienen una dinámica subjetiva. Pero va más allá, dejando entrever una teorización determinista entre clase, experiencia, subjetividad y agencia. Lo hace a través de una cita a Rita Mae Brown quien, literalmente plantea que la experiencia está “determinada” por la clase:

“La clase es mucho más que la definición de Marx sobre las relaciones con los medios de producción. La clase incluye tu comportamiento, tus presupuestos básicos a cerca de la vida. Tu experiencia – determinada por tu clase – valida esos presupuestos, cómo te han enseñado a comportarte, qué se espera de ti y de los demás, tu concepción del futuro, cómo comprendes tus problemas y cómo los resuelves, cómo te sientes, piensas, actúas” (en hooks *ibid*:36)

Pero esta teorización no se puede desligar de sus fines políticos: legitimar a las mujeres negras dentro del discurso feminista y romper con su marginalización y exclusión. Es para este fin que teoriza la “marginalidad como ventaja”, en una formulación muy cercana al privilegio epistémico de Mohanty . La propuesta final de hooks en el artículo que estamos analizando consiste en poner a las mujeres negras (léase indígenas o subalternas) en el centro de la agencia feminista y no en sus márgenes:

“Es esencial para el futuro de las luchas feministas que las mujeres negras reconozcamos el punto especial de ventaja que nuestra marginalidad nos otorga y

hagamos uso de esa perspectiva para criticar la hegemonía racista y clasista y así producir una contra-hegemonía. Estoy sugiriendo que tenemos un papel central que jugar en la formación de la teoría feminista y una contribución que ofrecer que es única y valiosa”(ibid:50)

Mohanty (2008b:425-233) plantea algo parecido cuando propone construir un feminismo “del tercer mundo” - transnacional, antirracista y anticapitalista - a partir de la metodología del “privilegio epistémico”. Esta metodología consistiría en partir del punto de vista de las “comunidades de mujeres marginadas del mundo” sobre las relaciones de dominación racistas, clasistas y patriarcales. Su punto de vista permitiría, según la autora, una reflexión más inclusiva de la justicia social y sobre el poder sistémico, pues, “a partir de las vidas e intereses de las comunidades marginadas de mujeres, puedo acceder y hacer visibles los mecanismos de poder, puedo leer la escala ascendente del privilegio”⁵⁴. Si la formulación de hooks parece otorgar ese privilegio epistémico sólo a las mujeres negras (léase indígenas o subalternas), en Mohanty no encontramos este cierre. Del texto de Mohanty se deduce que ese punto de vista puede ser adoptado por otros sujetos comprometidos con los objetivos políticos del feminismo del tercer mundo.

Volviendo a hooks, hemos visto como la autora acude al argumento de la experiencia como discurso de autoridad subalterno para luchar contra la marginalización de las mujeres negras. Pero la toma como categoría de realidad lo que Scott (1992), desde una perspectiva antiesencialista pone en cuestión. Veamos cómo lo plantea en su texto “Experience”.

Esta autora critica la historia de la diferencia – de la otredad - por centrarse en documentar la experiencia subalterna tomándola como categoría de realidad. Critica que esta disciplina reclame “autoridad sobre la legitimidad de la experiencia” (ibid:24). La propuesta de Scott radica en historizar la experiencia de esos “otros” y “otras”, e historizar también las categorías e identidades que produce la experiencia como “procesos históricos que necesitan explicación” (ibid:33). Con esta perspectiva se evita “naturalizar la diferencia” (ibid:25). Scott nos invita a “reflexionar críticamente sobre la historia que construimos a partir de la experiencia, más que a fundar nuestra historia en ella” (ibid:33).

Scott propone entender la naturaleza discursiva de la experiencia. Desde este punto de vista la experiencia no antecede a los discursos sino que se produce a través de ellos, al igual que las

⁵⁴Una interesante crítica a esta formulación de Mohanty desde una perspectiva antiesencialista en Espinosa. La autora propone, a cambio, “desplazar la autoridad epistémica” (2009).

identidades y los sujetos. Los sujetos no tienen experiencia sino que se construyen en la experiencia, dirá Scott. Si la experiencia es “la historia del sujeto” (ibid:36) no es “algo que los individuos tienen” (ibid:26). La experiencia sería, desde este punto de vista, un proceso de subjetivación, de producción de sujetos y de su capacidad de acción. Una capacidad de acción situada en esa experiencia y en esos discursos, que no es ilimitada, pero que tampoco está determinada por ellos, según la autora. Para no esencializar la experiencia, Scott nos invita a indagar sobre cómo es producida discursivamente y a entender el carácter político de tal producción:

“La experiencia es, a la vez, siempre ya una interpretación y necesita ser interpretada. Lo que cuenta como experiencia nunca es autoevidente ni inequívoco; está siempre en proceso de contestación y es entonces siempre político” (ibid:37)

Con este giro, la experiencia no sería ya “origen de explicaciones sino lo que se quiere explicar”(ibid:38). Además la autora señala su carácter político y relacional, de modo que podremos así entender el sentido político de apelar a la experiencia – en el caso de las parlamentarias orgánicas la experiencia vital subalterna - como forma de legitimación en el marco de antagonismos políticos y no como algo dado, como una realidad prediscursiva, sino como un proceso en el que se crean subjetividades políticas. Entonces nos preguntaremos, ¿a qué experiencia se referían las parlamentarias en su disputa con las invitadas y qué sentidos cobraba esa experiencia?

Las parlamentarias orgánicas “reclamaban autoridad sobre la legitimidad de la experiencia”, en el mismo sentido que Scott atribuye a la historia de la diferencia (ibid:24). Ya hemos visto que el argumento de la experiencia vital subalterna como fuente de legitimación y autoridad de las parlamentarias indígenas surgió en un contexto que las excluía y las marginaba, y en el que competían por una exigua cuota de participación femenina con las parlamentarias invitadas de la clase media. Estos testimonios sobre la experiencia se lean dentro del proceso de construcción de capital político por parte de las parlamentarias “orgánicas” que vimos en el anterior capítulo, siguiendo a Scott. Pero también que pongamos en juego “la ventaja de la marginalidad” de hooks y el “privilegio epistémico” de Mohanty y que veamos estos testimonios sobre la experiencia como reveladores de la forma en que las jerarquías de género, clase y raza eran vividas y puestas en cuestión por estas mujeres subalternas.

Exploraremos, en las próximas páginas las experiencias políticas de las parlamentarias orgánicas del MAS antes de llegar a ser parlamentarias y también durante el ejercicio de su mandato. Lo haremos a través de sus relatos autobiográficos. La pregunta generadora que utilicé para catalizar las narrativas sobre historias políticas – la experiencia política - de las parlamentarias del MAS fue “¿cómo llegaste a ser parlamentaria del MAS?” Veamos la cadena de asociaciones que surgió a partir de este interrogante.

I. DE LA CLASE MEDIA AL MAS: “YO NO SOY ORGÁNICA PERO SÍ TENGO BASES”

A efectos de contrastación, empiezo por las narrativas de las parlamentarias “invitadas” de frontera María Esther Udaeta y Elizabeth Salguero. De frontera porque no se consideraban, ni eran reconocidas, como orgánicas pero extrapolaban el discurso orgánico para legitimarse y preservar su capital político de la crítica de las parlamentarias orgánicas. Así, difuminaban la polarización entre “orgánicas” e “invitadas” y cuestionaban el sentido peyorativo de la categoría “invitadas”. Udaeta planteaba “yo no me siento para nada invitada, me siento parte de este proceso, legítima”. Salguero, aún reconociendo no ser orgánica, sí consideraba tener bases. “Yo no soy orgánica pero sí tengo bases”.



Salguero durante la campaña

Veamos la narrativa que suscitó en Elizabeth Salguero, una parlamentaria invitada, la misma pregunta sobre la trayectoria política que la condujo al Parlamento que realicé a las parlamentarias orgánicas: “¿cómo llegaste a ser diputada?”. Salguero respondió entrecruzando sus méritos académicos, su capital cultural institucionalizado, con su trabajo-activismo

feminista en ONGs. En su narrativa sobre su construcción política reconocía haber tenido una experiencia vital privilegiada fruto de la posición en la estructura racial y de clase de su familia, que le dio acceso al capital económico y cultural. Pero también puso en valor su trabajo-activismo por los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas. En otras palabras, su distanciamiento político con respecto a los intereses patriarcales, racistas y clasistas de las clases dominantes en que se había criado (del habitus de la clase dominante).

“En mi caso, yo provengo del movimiento de mujeres, del movimiento feminista de Bolivia. Yo vengo con un mandato del movimiento de mujeres de luchar por leyes que tardamos diez años en lograr de acuerdo a la Plataforma de Beijing. Me hice feminista en el 90, fui al Encuentro Feminista y me encantó.

Vengo de una familia de clase media, donde nunca fue un problema lo económico. Tuve una fuerte sensibilidad social de parte de mi padre, era un militante de izquierda. Mi padre era hijo de terratenientes, antes de la reforma agraria y, teniendo todo, se sensibilizó... porque en esa época todavía existía el pongueaje, cada uno de sus hermanos tenía un esclavo y una esclava, el pongo y la ponga. Desde niña me hizo ver otra realidad en el país, los pobres, la injusticia. Era una persona muy social y muy sensible, nos llevaba mucho al campo, él hablaba quechua. Fue criado por el pongaje y eso hizo que tuviera mucha cercanía con la gente indígena. Él siempre me contaba que habían sido más padres y madres sus esclavos que sus verdaderos padres, porque recibían su cariño y su cuidado.

Me fui a estudiar a Córdoba, en Argentina y fue un choque para mí, llegué en plena dictadura. Seguí la carrera de comunicación social, que en Bolivia no había. Así volví aquí, a Bolivia, y mi primer trabajo fue con la iglesia. En ese momento todavía era fuerte la iglesia social. Empecé a trabajar por los derechos de los pueblos indígenas.

Apliqué a una beca de postgrado y estuve cuatro años en Alemania, hice una maestría en planificación regional. Yo estaba segura de querer volver a mi país. Volví en el 94 y empecé otra vez a trabajar en las ONGs. Cubrí la Marcha Indígena en 1.994 y esa vivencia me marcó. Me ofrecieron mis amigas feministas ser coordinadora nacional hacia la Conferencia Mundial de la Mujer de Beijing, me postulé y fui dos años coordinadora. Pero ya habíamos conformado una red de mujeres comunicadoras, que fue la Red Ada, que fundamos en el 1996. Estábamos con ERBOL⁵⁵ hasta que un día se nos ocurrió hablar del aborto y nos botaron. Fui directora de Red Ada, que si tú ves la historia del movimiento de mujeres de este país, fue la primera ONG que tuvo en su directorio mujeres indígenas, que posteriormente fueron Directoras. Ahí se puede reflejar mi trabajo, yo siempre creí en ellas como actrices principales, no sólo en el discurso.

Fui directora de Red Ada hasta 1998. Y después el actual alcalde de La Paz, Juan del Granado, me convoca a ser su asesora de género en la Alcaldía, ahí estuve un año y medio. Luego me fui como coordinadora de AMUPEI⁵⁶, desde su inicio, donde trabajamos una Agenda Legislativa para las mujeres. Después me convertí en

⁵⁵ Educación Radiofónica de Bolivia

⁵⁶ Articulación de Mujeres por la Equidad y la Igualdad

consultora. He tenido columnas en el periódico, televisión, radio, era una figura pública que siempre he reivindicado los derechos de las mujeres. En tus obras te conoceré, mi curriculum es ese.”

Según Salguero, esta trayectoria le hizo acreedora de la invitación del MAS:

“Luego me llegó la oferta del MAS y aquí me tienes. Entro por invitación directa de Evo Morales, era simpatizante del MAS. Ha sido un honor para mí haber sido invitada por este proyecto histórico, porque yo siempre he trabajado por los excluidos, al principio los pueblos indígenas y luego las mujeres, sobre todo haciendo un trabajo muy estrecho con las mujeres indígenas y campesinas, con Nemesia y con Leonilda nos conocemos hace años”.

Esta narrativa autobiográfica sobre la trayectoria y los méritos que condujeron a esta parlamentaria al MAS contrasta con la de las parlamentarias orgánicas, que exploraremos a continuación.

II. LA EXPERIENCIA VITAL SUBALTERNA COMO CAPITAL POLÍTICO: “SABEMOS LA VIVENCIA”

Recordemos la siguiente cita de la parlamentaria orgánica Cristina Rojas, por cierto una parlamentaria de frontera si nos atenemos a los atributos objetivados que distinguían a orgánicas de invitadas:

“Habemos mujeres verdaderamente salidas de las organizaciones sociales, sabemos la vivencia, sabemos las necesidades, por qué hemos llegado a este Parlamento. Hay parlamentarias que no han vivido esta experiencia. Nosotros venimos construyendo ese proceso hace años”

¿A qué “vivencia”, a qué “experiencia”, a qué “necesidades” y a qué “proceso” se refieren las parlamentarias orgánicas en su discurso de legitimación frente a las invitadas? La pregunta “¿cómo llegaste a ser diputada o senadora?” provocaba en las parlamentarias orgánicas indígena-campesinas una narrativa detallada en orden cronológico, sobre su trayectoria ascendente, sostenida y de largo plazo en las organizaciones sindicales campesinas fundadoras del MAS y en el proceso de acumulación política que condujo al MAS al gobierno. En otras palabras, esta pregunta suscitaba una narración sobre los principales hitos en la construcción de capital social orgánico dentro de esta fuerza política, que contrastaba con las respuestas de las invitadas sobre sus méritos académico-profesionales (sobre su capital cultural convencional). Una narración que buscaba el reconocimiento de estas experiencias como capital simbólico.

La orureña Isabel Ortega empezó por aclararme el origen comunitario de su liderazgo: “*yo he escalado desde mi comunidad*”. También desde Oruro, Paulina Humacata empezó su relato así: “*la trayectoria de mí es larga, como para no terminar*”. Y la tarijeña Julia Ramos me dijo frente a la misma pregunta: “*nosotros hemos salido desde abajo, desde la comunidad, hemos avanzado poco a poco*”.

Sus narrativas, pese a las distintas dinámicas políticas presentes en el territorio rural boliviano, contenían algunos rasgos comunes. En sus relatos de crecimiento político podemos identificar varias etapas. Un primer momento de construcción de liderazgo en el espacio local a través de la participación en los sindicatos-comunidades campesinos en tanto Secretarías de

Actas y Secretarías de Vinculación Femenina, normalmente. También participaron en organizaciones de mujeres presentes en el territorio, donde las había, como los Clubes de Madres. Este proceso veces se solapaba con el desempeño de trabajo semi-profesional en ONGs, en el marco del cual recibían capacitación. “Así nos hemos capacitado”, me dijo Isabel Ortega rememorando el periodo en que trabajó en diferentes ONGs. También les permitió “darse a conocer” en las comunidades, en palabras de Paulina Humacata.

En este momento aparece con frecuencia el apoyo de los hombres de la familia, sobre todo padres, esposos y hermanos, quienes además de autorizar la participación de estas mujeres en un contexto político masculinizado les transmitieron ciertos conocimientos. Leonilda Zurita me contó que sus hermanos, dirigentes sindicales, le enseñaron a hacer actas y así pudo desenvolverse adecuadamente como Secretaria de Actas de su sindicato-comunidad, su primer cargo. El primer cargo que ocupó Isabel Ortega, a la edad de 17 años, fue el de Vicepresidenta del Club de Madres de su comunidad, en sustitución de su madre y empujada por su padre. Julia Ramos se consideraba “heredera política” de su padre, que era líder comunitario. Algunas de las parlamentarias orgánicas fueron fundadoras de organizaciones de mujeres indígena-campesinas en el espacio local y departamental, como Isabel Ortega, Leonilda Zurita y Julia Ramos. Ortega fue fundadora de la Central Andina de Mujeres de Oruro, una de las primeras organizaciones de mujeres campesinas que surgió del desbordamiento de las funciones asistenciales de reparto de alimentos donados de los Clubes de Madres y que luego se integró en las bartolinas. Zurita participó un poco después, en los años noventa, en la fundación de las organizaciones de campesinas cocaleras en El Chapare cochabambino, la Federación de Mujeres Campesinas del Trópico y la Coordinadora de Mujeres Campesinas del Trópico. Julia Ramos fundó la filial departamental de las bartolinas en Tarija.



Isabel Ortega en una rueda de prensa

En un segundo momento estas parlamentarias relatan su “salto largo” (Calla 2006) al espacio político nacional, o al menos al departamental, dentro de las estructuras piramidales de los sindicatos. Algunas, como Paulina Humacata, participaron también en los órganos directivos del MAS en el departamento. En sus relatos de esta etapa tiene mucho peso su participación en las movilizaciones sociales vinculadas al proceso de cambio, como la Marcha de las Cocaleras de 1995 o la Marcha por la Tierra, el Territorio y la Vida de 1996. Julia Ramos recuerda que fue en la marcha del 96, donde participaban “puro hombres”, que pudo conocer y entablar una relación personal con los líderes nacionales del movimiento campesino, entre ellos a Evo Morales.

En este “salto largo” la Federación Nacional de Mujeres del Campo “Bartolina Sisa” fue fundamental. Desde su fundación en 1980, esta federación de mujeres, pese a estar supeditada jerárquicamente a la CSUTCB, proporcionó a las lideresas campesinas una plataforma de acción nacional. La dirigencia de la bartolinas se convirtió en una de las principales canteras de mujeres del MAS y la principal plataforma para el “salto largo” a la política nacional. De hecho, las seis Secretarías Ejecutivas de las bartolinas posteriores al “congreso de refundación” (CESA) de 1995 – Isabel Ortega, Julia Ramos, Silvia Lazarte, Nemesia Achacollo, Leonilda Zurita e Isabel Domínguez – fueron catapultadas a puestos políticos de primer orden en los poderes ejecutivo, legislativo y constituyente Julia Ramos, Nemesia Achacollo, Isabel Ortega y Leonilda Zurita, fueron parlamentarias durante la legislatura que nos ocupa, las dos primeras titulares y las dos últimas suplentes. Silvia Lazarte fue presidenta de la Asamblea Constituyente e Isabel Domínguez fue asambleísta constituyente por el MAS. Julia Ramos y Nemesia Achacollo, fueron diputadas titulares y Vicepresidentas de la Cámara de Diputados en la legislatura que nos ocupa y posteriormente Ministras de Asuntos Campesinos durante el primer mandato presidencial de Evo Morales. Para Julia Ramos ocupar la cabeza de las bartolinas y mudarse a vivir a La Paz fue “el paso definitivo”, pues le permitió “conocer la realidad nacional”. Según esta diputada, “ahora estoy preparada para poder entrar al espacio donde se discuten leyes o políticas, para hacer algo dentro del poder político, para ser autoridad”.



Leonilda Zurita en el Parlamento

En un tercer momento de su relato de crecimiento político, cuentan cómo empezaron a participar en las contiendas electorales como candidatas a cargos municipales o nacionales en lugares marginales de las listas, cuando el MAS era una fuerza política minoritaria. Hicieron campaña en el territorio implicado, aunque con pocas perspectivas de ser electas. Julia Ramos se presentó dos veces en las listas del MAS antes de ser elegida diputada en 2005, “primero he perdido, la segunda también. Es un proceso, igualito como cuando sembramos papas, igual viene la helada y nos quedamos sin nada y hay que volver a sembrar. Es lo mismo hacer política y trabajar con las organizaciones. Pero a la tercera va la vencida”. Y sólo en **cuarto momento**, pasaron a formar parte de las listas del MAS a las elecciones generales de 2005. Sus procesos de nominación como candidatas fueron muy conflictivos y encontraron la oposición de las bases orgánicas del MAS, que consideraban a los hombres “más representativos” que las mujeres e intentaban posicionar candidatos varones. Hicieron de nuevo campaña y, ahora sí, resultaron electas convirtiéndose así en parlamentarias orgánicas. En síntesis, destacan que sólo tras años de participación “desde abajo” y de lucha llegaron a ser parlamentarias orgánicas, con mucho “sufrimiento” y “esfuerzo”, a diferencia de las invitadas que se “sumaron” cuando el MAS estaba en la cresta de la ola.

Esta trayectoria – esta experiencia - era considerada por las parlamentarias orgánicas como un aprendizaje político y como parte de la arquitectura más íntima y subjetiva de una legitimidad por la que tenían que luchar y que enfrentaba el habitus patriarcal y colonial del campo político. En sus narrativas cronológicas de crecimiento político solían entreverar relatos sobre momentos de “sufrimiento” que habían catalizado su conciencia política. Para Leonilda Zurita, quien resistió en el trópico cochabambino las agresiones del ejército contra las y los campesinos cocaleros, la “violencia”, la “violación de los derechos humanos” y la “injusticia” le sirvieron de aprendizaje político y señala que su “mejor escuela ha sido el sindicalismo”. Paulina Humacata estuvo tres años en la cárcel siendo una niña, acompañando a su padre, un

líder sindicalista minero represaliado durante la etapa final de las dictaduras. Los maltratos sufridos por su padre en la cárcel, a quien amputaron una mano, produjeron un fuerte impacto en esta diputada y generaron un deseo en ella de “hacer vida orgánica”. Al salir de la cárcel junto a su padre ya no regresó a la escuela y se dedicó a acompañar a su padre en su trabajo sindical, quien posteriormente murió en la mina. “Como era minero mi padre, sindicalmente caminaba él, juntamente con mi padre yo caminaba, iba a escuchar reuniones, ampliados, congresos. En eso yo me he capacitado”. Humacata valora muy positivamente su vida orgánica en el espacio local, “he visto cómo la gente estábamos sufriendo, he caminado provincia por provincia dando informes, hablando con las bases, orientando, hablando cuánto hemos aguantado y, ahora, cómo podemos salir de ese sufrimiento, de esa discriminación. Así me ha conocido la gente”. En fin, las parlamentarias orgánicas rurales señalaban sus trayectorias – frecuentemente bajo la elocuente metáfora de la “escalada” - y estas experiencias como un aprendizaje y también como un proceso de construcción de liderazgo. Experiencias contrastantes con las de las parlamentarias invitadas, socializadas en la “clase media” urbana y que hacía inaccesibles para ellas esta nuevo capital orgánico. Capital que, sin embargo, sí estaba accesible para las parlamentarias urbanas “de pollera”, con identidad indígena-campesina, que formaban parte del “nosotras orgánicas”.

Veamos el caso de la única parlamentaria uninominal de la bancada, la aymara Cristina Rojas. El relato de Rojas, quien se reivindicaba orgánica, sobre la pregunta “¿cómo llegaste a ser parlamentaria del MAS?” difería notablemente del de las parlamentarias orgánicas rurales. Rojas no había “escalado” la pirámide sindical desde la comunidad rural. En las zonas periurbanas de las ciudades, las Juntas Vecinales eran herederas de la dinámica sindical-comunitaria rural y había también un archipiélago organizativo urbano más disperso donde además de las Juntas había organizaciones gremiales y otras. La movilización combinada de indígenas aymaras urbanos y rurales fue central durante la Guerra del Gas (Cabezas 2008), uno de los momentos de “alta intensidad” del proceso de acumulación política en la subalternidad que produjo la huida del país del último gobernante neoliberal. A través de la participación de las organizaciones de la subalternidad urbana en el “ciclo rebelde” junto con las organizaciones campesinas y a través de sus alianzas con el MAS, fue surgiendo una cuasi-organicidad urbana más plural y dispersa. Esto, más la etnicidad común, permitía la identificación en el nosotros orgánico.



Cristina Rojas en la fiesta de su barrio, Chuquiaguillo

La paceña Cristina Rojas se consideraba aymara y se identificaba como “mujer de pollera”. En la jerarquía étnico-racial boliviana sería considerada una “chola”, un estatus intermedio entre las indias rurales y las mestizas urbanas (Peredo 2001). Era migrante de primera generación del campo a la periferia urbana paceña y no concluyó sus estudios primarios. Había desarrollado su vida política en la ciudad y no mantenía vínculos orgánicos con los sindicatos campesinos, como sí habían hecho otras parlamentarias campesinas aun habiendo migrado. Sin embargo, la ausencia de vínculos orgánicos con los sindicatos campesinos no le impedía reivindicarse decididamente dentro de ese “nosotras” orgánicas porque “conocemos la vivencia” y la “experiencia” de vida y de organización de la subalternidad. El primer hito de su narración de crecimiento político fue su trabajo en ONGs, que según Rojas le permitió “ver la realidad en las áreas rurales”. En esta etapa participó también en las Juntas Vecinales y en organizaciones de mujeres de las áreas periurbanas. En un segundo tiempo de su narración sobre la trayectoria que le condujo al parlamento se perfilaba una organicidad de partido, donde un punto fuerte fue la participación como candidata en anteriores contiendas electorales, cuando el MAS era una fuerza minoritaria y también en la Dirección Departamental del MAS.

No obstante las diferencias en su trayectoria con respecto a las parlamentarias orgánicas campesinas, era reconocida por ellas dentro de su “nosotras”. Según Paulina Humacata, Cristina Rojas era orgánica porque “ha nacido de ese medio” y porque “coordina con las organizaciones”. Humacata, como ya hemos visto, consideraba orgánicas a las parlamentarias “de pollera”. En los próximos apartados veremos la estrecha relación entre la identidad y la vestimenta indígena-campesina femenina – la pollera – y las experiencias políticas que generaba.

III. LA POLLERA COMO IDENTIDAD, FRONTERA Y ¿CAPITAL POLÍTICO?

Otra parte fundamental de los relatos de vida y de construcción política de las parlamentarias orgánicas eran las experiencias de “discriminación” por parte de los hombres, pero sobre todo de las mujeres, de las ciudades. En su proceso ascendente de participación política, pero también por razones económicas y familiares, tuvieron a lo largo de su vida contacto con las ciudades, donde muchas de ellas residían⁵⁷. Las parlamentarias orgánicas señalaban la discriminación sufrida en los primeros contactos con la vida urbana, al filo entre la niñez y la adolescencia, como momentos de toma de conciencia de su condición étnico-racial. Según sus relatos fue entonces que su vestimenta –“la pollera” – adquirió un significado de frontera étnica incorporada y de identidad frente al que tuvieron que posicionarse. Quiero detenerme a analizar esta experiencia, a través de las narrativas de dos parlamentarias orgánicas de frontera que migraron a la ciudad en su juventud y que obtuvieron títulos universitarios, manteniendo sin embargo su militancia en los sindicatos campesinos y su identidad étnica. En los dos casos que analizaremos, fue durante las experiencias consideradas oportunidades de ascenso social, de “desindianización” (De La Cadena 1991) y descampesinización, como el acceso a la vida urbana, la realización de estudios medios y superiores y el crecimiento económico, cuando se produjeron momentos de reafirmación y negociación de la identidad campesina e indígena. Estas dos parlamentarias, que por ser profesionales y residentes urbanas no cumplían con los atributos típicos de las orgánicas, se reivindicaban y eran reconocidas como orgánicas. El mismo fenómeno encontramos en Cristina Rojas, “mujer de pollera” que se consideraba aymara aún residiendo en la ciudad. Se trata de un fenómeno inverso de re-indianización y re-campesinización, asociado a la reapropiación y resignificación positiva de las categorías clasistas y étnico-raciales, pero que no estaba accesible a las invitadas mestizo-criollas “de clase media”. También apunta a una indianización de las áreas metropolitanas que reta el supuesto del blanqueamiento con la migración.

Julia Ramos y Katy Torrez eran las dos parlamentarias orgánicas con estudios universitarios de la bancada. Ambas pasaron previamente por un proceso migratorio campo-ciudad pero, a diferencia de Cristina Rojas, mantuvieron vínculos orgánicos con los sindicatos agrarios

⁵⁷Los sindicatos-comunidad permitían que los comunarios que habían migrado a las áreas urbanas mantuviesen su afiliación en tanto “residentes”. A través de esta figura los residentes en las áreas urbanas podían mantener una relación de derechos y obligaciones con sus comunidades de origen. Así la migración no implicaba necesariamente la “descampesinización”, en términos absolutos, de los migrantes.

ocupando puestos de liderazgo y desarrollaron una trayectoria sindical orgánica. Julia llegó a ser la dirigente nacional de las bartolinas, mientras que el liderazgo de Katy estuvo localizado en los sindicatos campesinos del altiplano paceño.

A la llegada a la ciudad y a las instituciones académicas ambas sufrieron la discriminación y el desprecio de compañeras, compañeros y docentes por su origen indígena o campesino. Fue entonces que empezaron a percibir sus trajes campesinos o indígenas – “la pollera” – como una frontera étnico-clasista incorporada. En este tránsito se vieron confrontadas a la asociación, para las mujeres indígenas, de la identidad étnica a la vestimenta y del carácter de símbolos étnicos que adquirirían, por extensión, sus personas y sus cuerpos. Surgió así el dilema de despojarse de “la pollera” para soslayar la discriminación, como hizo Katy Torrez, o reivindicarlos como retórica de resistencia, como fue el caso de Julia Ramos. En ambos casos, estas experiencias traumáticas fueron descritas por estas dos parlamentarias como catalizadoras de su identidad étnico-clasista, de su conciencia política y de su militancia. Veremos más adelante el impacto de estas experiencias en su utilización de “la pollera” para fines políticos de visibilidad y presencia étnica, así como de lucha antirracista.

Julia Ramos migró de una comunidad rural del departamento de Tarija a la ciudad capital en los años ochenta. La falta de tierra y las penurias del campo la empujaron a “buscar oportunidades de vida en la ciudad”. En un primer momento, trabajaba “de sirvienta” en casa de una “señora”. Su jornada laboral empezaba a las cinco de la mañana y estudiaba bachillerato en la noche. Cuenta que en la experiencia migratoria vivió “en carne propia la discriminación y el racismo”.

En las instituciones educativas sufrió una fuerte presión para despojarse de su indumentaria campesina. Así el uso del traje tradicional de las campesinas chapacas en las instituciones educativas, especialmente en los actos simbólicos, fue adquiriendo para ella un sentido trascendental: un sentido de lucha antirracista, donde su presencia vestida “de pollera” en territorios antes vedados adquiría un sentido simbólico de transgresión. Recuerda cómo para el día de la graduación intentaron obligarla a ponerse un uniforme – “no querían que vaya de pollera, como yo soy” - y ella se negó. Cuenta con orgullo que fue “el centro de toda la atención”, porque “por primera vez salía en Tarija una bachiller de pollera”.

Gracias a una beca de la Pastoral Social de Tarija pudo asistir a la universidad y dejar el oficio de trabajadora del hogar atrás. En la universidad el hostigamiento “por ser de pollera” continuó. “Casi boto mi pollera y me pongo de vestido, pero desde mi adentro pensaba ¿será que si lo hago me van a respetar o me van a seguir discriminando?”

En su graduación como enfermera intentaron de nuevo que se pusiera un uniforme, pero Julia decidió, por segunda vez, asistir vestida de pollera. Estas experiencias de discriminación y explotación le hicieron reflexionar y fueron fundamentales en la construcción de su identidad étnico-clasista y de su militancia en los sindicatos campesinos y en el MAS:

“Entonces yo iba sacando mis conclusiones, ¿por qué nos tienen que discriminar como somos? Si el conocimiento lo llevamos dentro de nuestra cabeza. La ropa es un complemento. La mujer de pollera, la mujer campesina indígena originaria, todos tenemos capacidades e inteligencia, no importa la vestimenta, sino importan las destrezas y la capacidad de nosotros”. Si no nos obstaculizan, podemos aportar en todo, trabajar en todo y ser alguien útil en la vida”.

Ramos criticaba así la pretensión de superioridad de las y los “profesionales” con respecto a quienes carecían de formación universitaria:

“Cuando uno se profesionaliza, llega a un nivel más alto y eso te permite diferenciarte de la otra persona. Los conocimientos deberían ser para ayudar a otra gente, para mejorar la condición de otra gente”, pensaba yo. Y, bueno, ahora me doy el gusto de escucharles por lo menos a esas docentes que me discriminaron que me digan “licenciada”, igual que ellas. Pero a mis compañeros no les dejo que me llamen licenciada, “yo no soy licenciada, soy su compañera”. Ser profesional no debería servir para explotar al otro y hacerle sentir mal, ¿no?”

Así “iba sacando conclusiones”:

“Y ahí yo ya me he dado de cuenta: la educación formal es adormecedora. Hace odiar nuestras raíces, perder nuestra identidad, nuestras costumbres. La educación nos enseña a odiar lo que somos nosotros mismos, nos enseña a alejarnos de esa realidad y a ver a nuestra gente, a nuestra madre, nuestra abuela como sinónimo de atraso, de ignorancia, de pobreza. Entonces dije: “¿por qué yo tengo que olvidar que he nacido y he crecido en el campo?”

Esta diputada acudía al Parlamento vestida “de pollera” y con un clavel rojo prendido en la oreja derecha, a la usanza chapaca, atuendo del que pese a estos dilemas no se despojó, al contrario que Katy Torrez. Esta diputada suplente por La Paz era una de las parlamentarias

más jóvenes de la bancada. Migró a la ciudad de La Paz a los 13 años desde el altiplano paceño para poder estudiar y es licenciada en trabajo social. Su padre veía en el estudio en la ciudad una posibilidad de movilidad social y para sus hijos. “Mi papá cada noche nos decía: hijos tienen que estudiar, nunca sean como mí, burro, nunca sean como mí, indio, campesino hediondo. Yo quiero que mis hijos sean mejores que mí. No le cachábamos la idea...”. Así les transmitía las representaciones sociales dominantes asociadas al ser indio y su sueño de desindianización a través de la educación universitaria, de que sus hijos fuesen “profesionales”.

Su padre, que era transportista y viajaba diariamente a La Paz, decidió escolarizar a sus tres hijos en la ciudad, donde llegaban diariamente a las cinco de la mañana. La llegada a la ciudad fue para Katy un momento difícil en el que, como Julia Ramos, sufrió discriminación y se hizo consciente de su condición étnico-clasista. Entonces Katy empezó a entender la “discriminación” y la “exclusión” de las que su padre les hablaba.

“Aquí yo sufrí muchísima discriminación porque, en primer lugar, no hablaba castellano bien. Llegué con 13 años, toda una campesina de verdad. Mi papá no era rico, era una persona pobre, yo llegué con zapatos de cholita, con mis trenzas, con mi pollera de cholita, con mi manta, con mi faja. Llegué así porque mi papá no podía comprarme uniforme. Todos me decían “india”, “campesina”. Entonces recién le entendí a mi papá, que no solamente él sufría esa discriminación y la exclusión de la gente urbana, sino también yo, en la escuela, sufría ¡de mis propios compañeros! Casi me aplacé, le dije a mi papá que no quería estudiar más, estuve mal. Yo en el área rural era la mejor estudiante”.

Poco después Katy empezó a transformar su vestimenta y se cortó las trenzas. “¡Era bien difícil!”, recordaba esta diputada. Su padre, con sus escasos recursos, fue comprándole poco a poco la vestimenta con la que reemplazar su pollera, “¡con qué sacrificio mi papá me compró unos zapatos y una falda diferente!”. Esta parlamentaria recuerda que con el alejamiento de las actividades agrícolas “mi rostro también cambió, porque yo era bien morenita porque yo en el campo pasteaba ovejas. Todos me decían que era bonita, que empezaba a cambiar”.

Torrez empezó a tener dificultades académicas y su padre la trasladó a otro colegio pero también de la ciudad. Cuenta que cuando llegó al nuevo colegio pensó para sus adentros “no voy a decir de dónde soy, he aprendido a rechazar mi lugar de origen, mi identidad”. Pero pese su metamorfosis externa, esta experiencia traumática de discriminación motivó a Katy a sobresalir en los estudios, a ser una lideresa estudiantil desde temprana edad y sirvió de

catalizador de su conciencia étnica. Así, “poco a poco empecé a valorarme otra vez como antes”, comenta esta diputada. Durante la secundaria fue Presidenta de la Federación Departamental de Estudiantes del departamento de La Paz y emprendió labores reivindicativas para lograr descuentos en el transporte urbano para los estudiantes.

Obtuvo una beca en 1997 para estudiar trabajo social y se integró en un grupo de jóvenes de ideología socialista, que realizaban lecturas y reflexiones marxistas, publicaban un periódico y salían a las comunidades campesinas a hacer trabajo político. El profesor que coordinaba el grupo, Jaime Villela, fue posteriormente candidato del Movimiento al Socialismo a la Alcaldía de La Paz y a través de él, el grupo se articuló a esa fuerza política.

El padre de Katy, conocedor de su actividad política, le animaba a “luchar contra los q´haras” pero le insistía en que no debía casarse con un “campesino” ni con un “indio” como él sino con un militar, pues su profesionalización la hacía “diferente”, superior. “Él siempre nos ponía como ejemplo la escalera, decía que él estaba abajo y que nosotros teníamos que estar arriba”.

Mientras estudiaba en la universidad, Katy mantenía un vínculo fuerte con su sindicato-comunidad, a la que se desplazaba los fines de semana y para asistir a reuniones. Ya no utilizaba la vestimenta tradicional y se había convertido en una mujer “de vestido” o “chota”, como se denomina en Bolivia a las indígena-campesinas que ya no usan trajes tradicionales.

Muy joven, a la edad de 19 años, fue reclamada por su familia para cumplir con la obligación de “pasar cargo” en su sindicato-comunidad y empezó así su trabajo orgánico en la zona rural del altiplano paceño, sin dejar de residir en la ciudad de La Paz, estudiar para concluir su carrera y continuar su actividad política como joven universitaria. Pese a ser joven, no estar casada y a no residir en la comunidad, fue elegida máxima autoridad de su comunidad-sindicato, Secretaria General, lo que era excepcional. “En ese cargo nunca hubo una mujer en mi comunidad, ¡jamás!”, recuerda Torrez.

Sobresalió como líder y fue elegida posteriormente para ocupar la cabeza de la Subcentral Sindical y de la Central Sindical mixtas, al tiempo que trabajaba en la conformación de las bartolinas en su municipio. Durante su gestión como dirigente en la Central Sindical mixta, en un momento de cuestionamiento de su liderazgo, “las bases” promovieron una moción de

censura a través de un voto resolutivo para exigirle que cambiara de vestimenta y deslegitimándola por ser “de vestido”. Pero ella cuestionó la relación entre la identidad étnica y la vestimenta femenina, que no sólo establecía la sociedad dominante sino también las organizaciones campesinas, respondiendo a la acusación velada de infidelidad identitaria con la que pretendían truncar su liderazgo. Replicó historizando el uso de la pollera, cuestionando esa tradición vestimentaria y desligándola de la identidad:

“R: (...) Hermanos y hermanas, qué pena que no sepamos la historia de Bolivia y de nuestros líderes, ¿quién dice que Bartolina Sisa era de pollera? Si yo me vestía antes de pollera era porque mi madre me ha vestido así, así nací. Pero Bartolina Sisa vestía con urkhu, era un camisón y les enseñé el retrato de Bartolina que sale en el libro de Roberto Choque. Ahora, si quieren que me ponga camisón, ¡no hay problema!”. Entonces las autoridades dicen “señorita, va a disculpar”. Recién se han enterado cuál era la historia de la pollera, que había sido colonial. Nunca más me cuestionaron que me vista de pollera.

P: ¿Y entonces no tuviste que volver a ponerte la pollera?

R: Me pongo, sí, cuando bailo en mayo, en enero, en febrero, en carnavales. ¡Soy bien linda de pollera!”.

Su vida orgánica se vio truncada por la disputa entre Evo Morales – a quien Katy apoyaba – y Felipe Quispe, que controlaba la organización sindical campesina del departamento de La Paz. Pese a esta ruptura con la jerarquía sindical, pese a ser “profesional”, vivir en la ciudad y no llevar pollera, se consideraba orgánica y aymara.

P: ¿Tú eres orgánica?

R: Claro, orgánicamente he hecho mi trabajo sindical.

P: Es decir, ¿orgánica es sinónimo de venir de las organizaciones sindicales?

R: Claro, orgánico es sindical.

En fin, pese a las diferentes soluciones que estas dos parlamentarias dieron a la relación entre indumentaria e identidad, sus testimonios hacen patente que tanto para la sociedad dominante como para los sindicatos agrarios, “la pollera” estaba cargada de sentido identitario y las mujeres indígenas eran símbolos étnicos. Y esto, como hemos visto, tenía ciertos usos políticos.

IV. EL TRABAJO ORGÁNICO Y EL CAPITAL SOCIAL: “MI TRABAJO NO ES SÓLO PRESENTAR LEYES”

El cuento del zorro, por Paulina Humacata:

“Yo digo que para ser dirigente hay que ser un buen pastor, una buena pastora, cuidando nuestra organización, con eso vamos adelante. Aquellos dirigentes que no son buenos pastores entregan las ovejas al zorro que está mirando”

Pero la especificidad de la experiencia invocada por las parlamentarias orgánicas con respecto de las invitadas no se agotaba en la trayectoria que les había llevado al parlamento, ni en el significado simbólico de su presencia en el legislativo, sino que se prolongaba durante su mandato. ¿A qué se refería Isabel Ortega cuando decía “las invitadas que también trabajen”?

A partir de su elección, estas parlamentarias orgánicas se desenvolvían en un “espacio político”⁵⁸ complejo, entre lo local-rural y lo nacional, entre las organizaciones sociales de la subalternidad y el Parlamento, “a caballo entre dos mundos” (Alboo 1993a). Además, las parlamentarias orgánicas tenían la dificultad añadida con respecto a sus compañeros varones de que las propias bases de su movimiento político las consideraban “menos representativas” y debían hacer esfuerzos constantes por legitimarse a través de su trabajo orgánico.

Esta dinámica de articulación del espacio político local con el nacional marcaba una fuerte impronta en las prácticas políticas de parlamentarias y parlamentarios orgánicos: fungían como una suerte de bisagra entre sistemas de autoridades – el estatal y el de las organizaciones de la subalternidad – desarticulados⁵⁹. Las orgánicas reclamaban esta diferencia, y el plus de trabajo y obligaciones que ello suponía, en su disputa con las invitadas. Según Julia Ramos “mi trabajo no es sólo aprobar leyes”. ¿En qué más consistía, entonces, el “trabajo” de las parlamentarias orgánicas?

Lo primero que quiero destacar es que la proyección nacional no implicaba, en un sentido absoluto, una desterritorialización de estos liderazgos. Así, pese a que en las narrativas de crecimiento político se observaba un desarrollo del espacio local al nacional y del liderazgo

⁵⁸Para este autor el interés del concepto de “espacio político” para la antropología del estado descansa en que reintroduce la idea de territorialidad y la idea de la imbricación entre lo político y otras dimensiones de lo social (Abélès 1999:231).

⁵⁹Esta desarticulación política es parte, junto con los diferentes modos de producción y tiempos productivos, de lo que Zavaleta (1986) denominó el “abigarramiento” boliviano.

sindical a ocupar un cargo político estatal, esta trayectoria no era totalmente unidireccional. Ser parlamentaria del MAS no implicaba, en sentido fuerte, desvinculación de los sindicatos agrarios.

Así, la relación orgánica tendía a territorializar y corporativizar la política, dando espacio a la micropolítica subalterna incluida en el paradigma más amplio del “Vivir bien”. Pero constituía también una forma de gobernabilidad - en el sentido foucaultiano⁶⁰ - del territorio y de las organizaciones subalternas que tenía perfiles clientelares. Podríamos definir la relación orgánica como una red de obligaciones de representación y reciprocidad que vinculaba a las y los parlamentarios orgánicos con sus “bases”, que para el MAS eran algo más que una masa de votantes individuales.

La relación orgánica se construía sobre dos ejes, territorial y organizativo y tenía dos grados de intensidad. En sentido restringido, era la relación que unía a las y los parlamentarios indígena-campesinos de las áreas rurales con los sindicatos campesinos fundadores del MAS presentes en un territorio local; en un sentido más amplio, era la relación de las y los parlamentarios indígenas urbanos con las organizaciones urbanas de la subalternidad, un archipiélago organizativo más complejo y disperso (lo que he llamado “pseudo-organicidad”).

El espacio político de la relación orgánica venía marcado tanto por los niveles territoriales propios de los sindicatos campesinos y organizaciones subalternas afines al MAS, como por el sistema electoral que determinaba las circunscripciones territoriales de cada parlamentaria y parlamentario. En el caso de las circunscripciones plurinominales, el anclaje territorial residía en el departamento y en el caso de las circunscripciones uninominales, en un territorio local más restringido donde la relación orgánica era más estrecha y donde el MAS dio más cancha a las bases para que propusiesen candidatos y candidatas.

La relación orgánica típica entre “las bases” y las parlamentarias y parlamentarios surgía con la propuesta de candidatos y candidatas, pasando por la campaña y extendiéndose durante la duración del mandato legislativo. Empezaba con un ejercicio de propuesta de candidatas y candidatos a la cúpula del MAS por parte de los sindicatos agrarios o por las organizaciones urbanas de la subalternidad, según sus procedimientos propios de acción colectiva. Proponer a la dirigencia del MAS un candidato o candidata, y lograrlo, permitía a las bases orgánicas

⁶⁰Remito al capítulo sobre el servicio militar obligatorio.

reclamarse posteriormente titulares del cargo, que la parlamentaria o parlamentario no ocuparía a título individual. Las candidaturas de mujeres tuvieron poco a apoyo de las bases, quienes por criterios pragmáticos de “mayor representatividad” posicionaron sistemáticamente a hombres en las listas.

Las candidatas y candidatos de extracción subalterna eran catapultados a puestos de poder en un proceso acelerado de ascenso social susceptible de ser capitalizado individualmente, en un contexto político histórico de corrupción, prebendalismo y clientelismo del que no escapa el MAS ni las y los líderes orgánicos. Como contrapeso, las “bases” construían lo que denominaré un “crédito orgánico” a su favor. En palabras de la diputada orgánica Severina Pérez, “los orgánicos estamos encadenados, amarrados, las bases nos piden que cumplamos”.

La campaña electoral era un momento clave para la construcción de la relación orgánica y del crédito orgánico. Una de las primeras “acciones-símbolo” (Stefanoni y Do Alto 2006) promovidas por el gobierno del MAS y aprobada por el Parlamento fue la Ley de Eliminación de la Financiación Pública a Partidos Políticos. Desde 2002, esta fuerza política devolvió públicamente fondos a la Corte Nacional Electoral los fondos que le correspondían por ley para la realización de campañas a través de un cálculo realizado sobre la base de los votos obtenidos en la última contienda electoral. Esta medida formaba parte de su denuncia a la corrupción y al tratamiento clientelar que los partidos tradicionales daban al voto campesino, en particular, y subalterno, en general, así como de la estrategia del MAS de moralización de la política.

Como consecuencia de esta política, cada candidata y candidato del MAS había de movilizar los recursos financieros y humanos para desarrollar su propia campaña. Esta capacidad formó también parte del cálculo político del MAS en la selección de sus candidatos y candidatas. La mayoría de ellos se embarcó en préstamos formales o informales, que después pudieron devolver con cargo a su salario del parlamento, en caso de ser electos. Esta es una razón más para que estar en la llamada “franja de seguridad” en las listas plurinominales o presentarse por una circunscripción uninominal con buena proyección de voto fuese importante para candidatas y candidatos y fuese motivo de gran conflictividad. Además, las candidatas orgánicas tenían un riesgo añadido de no ser electas por el hecho de ser mujeres, pues como decía Peredo, eran consideradas “menos representativas”.

El apoyo – en forma de dinero, en especie, con trabajo o con el voto - en el nombramiento para formar parte de las listas electorales y durante la campaña electoral tejía en torno a la parlamentaria o parlamentario una tupida deuda orgánica, tanto con las bases orgánicas y territoriales, como también con individuos. Tras la investidura, llegaba el momento de “cumplir” con quienes contribuyeron a su elección, en un contexto político donde clientelismo, prebendalismo y corrupción fueron constantes históricas.

Así, parlamentarias y parlamentarios, una vez electos, habían de saldar sus “deudas orgánicas”. Severina Pérez planteaba que las bases les exigían “que cumplan”. “¿Qué cumplan con qué?”, le interrogué. Me respondió, “las necesidades tienen que convertirse en leyes, ese es nuestro trabajo”. Pero al preguntarle qué pasaba si su trabajo no se concretaba en ningún beneficio inmediato para las comunidades me respondió “se enojan y están en contra de nosotros”. La forma más común y más viable de “cumplir” con las bases en el corto plazo era gestionando proyectos de infraestructura cuya competencia correspondía al poder ejecutivo o a los municipios. De forma que las “gestiones” que exigían las bases estaban en buena medida fuera de las funciones constitucionales del Parlamento y las desbordaban. Esta fue una de las tareas a las que se dedicaban las parlamentarias orgánicas, en detrimento de la labor legislativa. Las bases consideran a sus representantes en el legislativo como intermediarios con las autoridades públicas y valedoras de sus intereses. Las gestiones de las parlamentarias y parlamentarios encontraron apoyo del programa de inversión en infraestructuras de la Presidencia de la República “Bolivia cambia, Evo cumple”- financiado con fondos de cooperación venezolana. Con este programa se financiaron diversas infraestructuras, como sedes sociales para las organizaciones de base y escuelas. Con esto no sólo se satisfacían algunas necesidades en el plano local, sino que se contribuía a la gobernabilidad de las bases orgánicas.

Por otra parte, sobre el salario de las y los parlamentarios orgánicos pesaba una fuerte expectativa de redistribución, que tenía también sus contrapartidas en términos de status y de gobernabilidad del territorio orgánico. Otra de las “acciones-símbolo” que propuso el gobierno Morales y aprobó el parlamento en 2006 – poco después de tomar posesión - fue la denominada Ley de Austeridad, que redujo los salarios de las y los parlamentarios a la mitad, además de eliminar los fondos reservados. Los salarios, netos de los aportes de ley a la seguridad social, quedaron reducidos a 1.050 bolivianos – equivalentes a unos 1.300 dólares de la época - para diputados y diputadas titulares y la mitad para sus suplentes. Sobre este

estipendio, las parlamentarias y parlamentarios tenían la obligación de realizar “aportes” a la financiación nacional del MAS que les eran descontados automáticamente. Después de estos “descuentos”, recibían en nómina unos 800 bolivianos, equivalente a unos 1.000 USD. Pero la obligación de “aportar” no terminaba ahí y se extendía a muchos frentes en una lógica al tiempo clientelar y redistributiva. Así lo narra Cristina Rojas, desde una circunscripción urbana de la periferia paceña:

P: ¿Cristina, cuánto ganas como diputada?

R: Estoy percibiendo un monto de ocho mil bolivianos. Pero a veces salimos sin sueldo, ¿por qué? De esos ocho mil bolivianos, aportamos a la Dirección Nacional, para el fortalecimiento de nuestro instrumento político. Aportamos a la Dirección Departamental. Aportamos a nuestras organizaciones. Aportamos a nuestros Distritos. También aportamos a los dirigentes que son de la comunidad. Tenemos que hacer un trabajo social con la militancia y con la población. Es muy bonito, compartir, saber que estas ayudando a uno de los compañeros, saber que estas apoyando a una madre de familia que no tiene para su salud de sus hijos, apoyar a un padre de familia que ha perdido a uno de sus hijos, curar enfermos. Para mí es un bonito trabajo y apoyar es muy importante. Tenemos también ahijados de colegios, promociones, graduaciones, hay que darles para su viaje de fin de curso, para su graduación. Entonces nuestro sueldo se va nomás en esos aportes y así nosotros nos quedamos sin dinero. Y también es bueno. Nosotros nunca hemos estado acostumbrados a tener dinero. Nunca lo hemos manejado ocho mil bolivianos, ni cinco mil. Cuando yo trabajaba mi salario era unos trescientos dólares.



Cristina Rojas, en su casa de La Paz

con una delegación de la promoción de estudiantes de la que era madrina

Las diferencias entre el campo y la ciudad en cuanto a la relación orgánica eran notorias. Mientras que en el campo las expectativas de las bases de devolución de la “deuda orgánica” se cifraron en la realización de gestiones para lograr proyectos de desarrollo que beneficiasen

de forma inmediata a las comunidades y organizaciones, en las áreas urbanas se tradujo más bien en expectativas de obtener beneficios personales, de intercambiar apoyo a la candidata o al candidato por “pegas”, por un trabajo remunerado en la función pública. En palabras de Julia Ramos “la gente del campo no te pide pegas, te pide más proyectos”. Cristina Rojas, parlamentaria del área urbana, reconocía esto mismo, “sí, en el área rural todavía es más orgánico, llevas un proyecto y están contentos, en el área urbana no es así”. Este fenómeno se denominaba “peguismo” y se veía favorecido por la ausencia de un estatuto que regulase la función pública. Así, era la norma sustituir a los funcionarios públicos por personas afines al partido ganador con cada cambio de gobierno. Estas prácticas prebendales, corruptas y clientelares en que estaba imbuida la relación orgánica fragilizaban los liderazgos orgánicos. Las mutuas acusaciones de prácticas contrarias a la ética política o ilegales eran frecuentes y los límites de lo lícito en la tupida red de obligaciones orgánica poco claros. Generaban también protestas de los líderes y lideresas históricos de las bases orgánicas, pues veían cómo oportunistas de las ciudades empezaban a controlar espacios de poder a través de las “pegas” en la función pública, desplazándoles.

En 2006, al inicio de la legislatura, estalló el “escándalo de los avales”, protagonizado por Santos Ramírez, un destacado miembro de la Dirección Nacional del MAS y entonces Presidente del Senado. En aquella ocasión se destapó una red de compra-venta de “avales” encabezada por Ramírez, a través de los cuales el implicado recomendaba previo pago la contratación de personas a autoridades públicas del ejecutivo que formaban parte de la red. En 2010, Santos Ramírez entró en la Cárcel de Chonchocoro tras ser juzgado por una grave estafa.

En fin, las prácticas orgánicas tenían sus claroscuros. En cualquier caso, la relación orgánica que las parlamentarias orgánicas se esforzaban por construir en un contexto político masculinizado, desplazaba las funciones parlamentarias hacia otro tipo de trabajo. Se tratada de un trabajo no legislativo, relacionado íntimamente con la gobernabilidad del territorio y de las organizaciones subalternas. En momentos de gran tensión política en que se requería movilizar a las bases en defensa del “proceso de cambio”, el trabajo territorial de estas parlamentarias devenía crucial para la continuidad del gobierno del MAS y de su programa político. Como ejemplo de esto, durante el tiempo que duró mi trabajo de campo estas parlamentarias realizaron una actividad intensa y microscópica “en las bases” para promover la ratificación en referéndum de Evo Morales, movimiento que la oposición había realizado

para intentar revocar su mandato Presidencial sobrevenidamente y que a cambio se resolvió con un masivo voto a favor de su ratificación. También durante mi trabajo de campo, estas parlamentarias realizaron campaña en el territorio local para movilizar el voto a favor de la Nueva Constitución Política del Estado fruto de la Asamblea Constituyente que convocó el MAS al llegar al poder y que formaba parte de la agenda del “proceso de cambio”. También lo lograron. En fin, he aquí otro tipo de agencia de las parlamentarias indígenas, “el trabajo orgánico”, que ellas utilizaban para producir su diferencia y legitimidad en contraste con las invitadas. Como les reclamaba Isabel Ortega, “las invitadas también que trabajen”. Acerquémonos un poco más al trabajo orgánico y al espacio político orgánico a través de Julia Ramos.

V. EXTRAMUROS: EN TARIJA CON JULIA RAMOS

Conocí personalmente a Julia Ramos en el XII Congreso Nacional de las bartolinas que tuvo lugar en abril de 2.008 bajo el lema “Por una Nueva Constitución con Justicia Social”. Julia dirigió la Comisión Política con autoridad. La Comisión sesionó hasta el amanecer bajo la coordinación de Julia y presentó sus conclusiones a la plenaria final del Congreso, que fueron aprobadas. Su silencio en el Parlamento contrastaba vivamente con la elocuencia y autoridad que desplegaba en su vida orgánica.



Julia Ramos dirigiendo la Comisión Política del XII Congreso de las bartolinas

Le propuse grabar un vídeo en su espacio político orgánico – que en el caso de esta diputada plurinominal tenía un alcance departamental - en torno a su actividad política, sus opiniones y su historia de vida. Accedió enseguida y me invitó a Tarija el fin de semana siguiente, para participar en la inauguración de la Casa Campesina en su comunidad de origen, proyecto para el que ella había conseguido financiamiento del programa de la Presidencia “Bolivia cambia, Evo Cumple”. La preparación del documental audiovisual fue rica en conversaciones, encuentros, acompañamiento a actividades y entrevistas previas.

El viernes 18 de abril de 2008 la videasta Vania de Lucca y yo acompañamos a Julia Ramos a Tarija por primera vez. Como casi todos los viernes por la mañana desde que es diputada, Julia Ramos se dirige al aeropuerto de El Alto camino a Tarija. El taxi desvencijado que cogimos en “la hoyada” serpentea por la escarpada carretera que nos lleva al aeropuerto, como sin aliento. “¿Sabes? mi trabajo no es solamente aprobar leyes” y me aclara “yo el sábado y el domingo lo dedico a un trabajo más orgánico”.

En estos últimos años se empiezan a ver mujeres de pollera en los aeropuertos, aunque hoy Julia es la única de todo el avión. Durante el viaje, sostenemos una animada charla-entrevista y descubro el carácter jovial y comunicativo de esta mujer, que pertenece a la generación de líderes y lideresas campesinos que participó en la fundación y construcción del “instrumento político”. “Es como traer un hijo al mundo” me aclaró. “Yo antes no participaba en ningún partido político, sólo nos buscaban a los dirigentes durante la campaña pero luego se olvidaban y no hacían nada para el bienestar del pueblo”

Llegamos a Tarija. Los pulmones y el ánimo se ensanchan con la temperatura primaveral. Estamos en un momento de actividad política frenética. La oposición se concentra en la reivindicación de autonomía departamental y el gobierno en hacer campaña para la aprobación por referéndum popular de la Nueva Constitución Política del Estado.

Nos recoge en el aeropuerto uno de los colaboradores urbanos del MAS en un vehículo todo terreno y vamos a recoger a su hotel a un asesor del Presidente Evo Morales, que se ha desplazado a Tarija para asistir a la inauguración de la Casa del Pueblo en la comunidad de Julia y acompañarla en sus actividades políticas este fin de semana. Desde el hotel, nos vamos directamente a la sede de las bartolinas en Tarija. No hay tiempo que perder. Julia ha convocado una reunión para “socializar con las bases” la NCPE, a la que asisten representantes de diversas organizaciones sociales urbanas que Julia considera su “base orgánica”. La candidatura a la diputación de Julia fue apoyada en un ampliado por algunas organizaciones de la subalternidad urbana de Tarija y por las bartolinas, pero no contó con el apoyo de la CSUTCB, de cuyo líder era una enemiga histórica. Hoy hay hombres y mujeres en la sala. Después de insistir en la encrucijada política que vivía el país en este momento, señaló los avances que la Nueva Constitución Política del Estado entrañaba para “el pueblo” e instó a las y los participantes a votar a favor de la NCPE en el referéndum que pronto tendría lugar.

Ya bien entrada la noche, salimos de la sede de las bartolinas en Tarija en dirección a su casa, en la periferia de la ciudad de Tarija, donde nos ha invitado a quedarnos durante la grabación del audiovisual. Su casa consiste en varias construcciones contiguas en torno a un patio, realizadas en diferentes momentos. Allí viven su esposo y su hijo menor y dan cobijo temporalmente a “las compañeras” bartolinas en sus estancias en la ciudad y durante sus procesos migratorios. Su hija mayor está estudiando con una beca en Cuba.

Sábado por la mañana. Un coro de gallos da inicio a la jornada. Julia sale con paso decidido de su habitación atravesando el patio en dirección al baño y vuelve unos minutos después sonriente, impecablemente vestida a la usanza de las campesinas chapacas – con pollera corta de vuelo y camisa bordada - y con el largo cabello recién lavado. Se peina, se hace las trenzas. Busca con la mirada el vaso de agua donde dejó el clavel rojo que compró el día anterior, verifica que está todavía lozano y se lo pone tras la oreja derecha. Con una sonrisa me aclara que según el código vestimentario chapaco, cuando una mujer se pone el clavel en la oreja derecha significa que es casada y “no hay que andar molestándola”. Mientras tanto, todos los habitantes de la casa han empezado a trajinar, a barrer el patio, a preparar la comida, a hacer las camas. Tras un frugal desayuno de pan y té, a las seis y media de la mañana salimos rumbo a Radio Integración.

Todos los sábados, de 7 a 8 de la mañana, Julia conduce en directo un programa radial de alcance local que ha llamado “Si me permiten hablar”, como el libro dedicado a la lideresa minera Domitila Chungara, “porque antes no nos dejaban hablar a las mujeres”. Presenta el programa diciendo: “Bienvenidos a este programa dirigido y conducido por la Federación Departamental de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa. Vamos a informarle de una serie de actividades que estamos haciendo como parte activa de este proceso de cambio”. Informar a las bases, sobre todo a las bartolinas, es parte de su trabajo orgánico y la radio es para ella un vehículo importante “porque lo escuchan las compañeras en las comunidades”.



Hoy la acompañan Celinda Sosa, otra líder campesina de largo recorrido que es Delegada Presidencial en Tarija. Celinda, en lugar de llevar el traje chapaco tradicional de las mujeres que lleva Julia, va vestida con pantalones vaqueros y un sombrero de varón que deja ver una hermosa y tupida trenza de pelo negro. Su atuendo heterodoxo le imprime una actitud

desafiante. También la acompaña Felisa Cruz, a quien Julia considera su “madre política” y que apoyó la candidatura de Julia a la diputación. Felisa acaba de regresar del Foro internacional “Avances y desafíos de las mujeres indígenas”, promovido por el Foro Permanente para Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas, e informa a la audiencia sobre lo que allí se debatió. Celinda informa sobre las acciones recientes del gobierno en beneficio del departamento de Tarija y cierra su intervención hablando de la participación política de las mujeres en la historia de Bolivia hasta nuestros días. “Estamos en la construcción de otro mundo posible”, concluyó Sosa. Julia interviene por último, leyendo y comentando las conclusiones de la Comisión Política que ella dirigió en el XII Congreso Nacional de las Bartolinas.

Nos espera nuevamente afuera el vehículo todo terreno que nos recogió en el aeropuerto para llevarnos a la comunidad de origen de Julia, donde hoy se inaugura la Sede Social. Por el camino, Julia hace acto de presencia en una jornada de promoción de salud en la comunidad Campo de Vasco, donde aprovecha para socializar la Nueva Constitución.



Llegamos a su comunidad de origen, de la que migró en los años ochenta, a media tarde. Es un día de fiesta y las mujeres nos reciben con picheles de vino de la tierra, mientras preparan una parrillada de res. Durante la espera, aprovechamos para ir a conocer la casa donde se crió esta parlamentaria y grabar una entrevista para el video. Animada por la presencia de su tía y por la intimidad del patio familiar, nos habló de su infancia. Así descubrimos que Julia es una persona investida de poderes especiales: del poder del rayo, como los yatiris andinos, y del poder de la religión católica. Remito al vídeo sobre Julia Ramos que forma parte de la serie

“Diputadas” elaborado al calor de esta investigación (anexo) a quien quiera ver y escuchar esa peculiar conversación, donde Ramos nos contó cómo sobrevivió a un rayo y vio a la virgen.



Ella misma nos aclara cómo estos dos eventos – que denomina “sustos” - y la convicción de su abuelo sobre su valor, produjeron en ella y en su entorno una primera fuente de autoestima y de legitimidad política:

“Son cosas que han ido pasando en mi vida, desde pequeña, ver a la virgen, el rayo, son cosas que de cierta manera, según nuestras creencias de nosotros y de los abuelos, van fortaleciendo el poder de la positividad ¿no? Mi abuelo siempre me ha pronosticado un futuro que yo voy a llegar muy lejos y voy a ser alguien muy importante. Yo decía: “¡Qué va! mi abuelito está soñando”. Pero nosotros esos ratos ¡qué vamos a estar pensando, ni soñando, llegar a ser diputadas! Bueno, nos toco desempeñar esta responsabilidad y aquí estamos”.

Volvemos a la Casa Comunal. Una vez llegadas todas las autoridades, el oficiante de la ceremonia de inauguración en la que se saluda a autoridades y comunarios. Con voz radiofónica da por iniciada la inauguración y deja paso al cura, quien oficia una breve misa. Mientras los hombres y mujeres presentes se arrodillan, Julia reta la autoridad del cura y escucha la misa de pie.



Julia dedica la primera parte de su intervención en la inauguración al clientelismo político:

“Nuestra conciencia no tiene que venderse, rifarse. Todo lo que venga, bienvenido, es plata del pueblo, agarren, compañeros, pero su conciencia no la vendan, no la rifen, tienen que ser conscientes que es lo que está pasando, tenemos que seguir trabajando, estamos ahí compañeros. Es distinto el voto consciente del voto pagado. Antes con un lápiz, con un cuaderno, con una polera nos compraban nuestra conciencia. Hasta nos daban una gorra y “por lo menos nos han dado una gorra”, decíamos. La gorra te dura tres meses y el otro está cinco años de diputado y no hay políticas para el bienestar de nosotros”.

El vino corre, la fiesta sigue y el baile se prolonga hasta altas horas de la noche. Julia aprovecha la ocasión para “compartir” con su comunidad. Es un día importante para ella porque con este proyecto. “He podido cumplir con mi comunidad”, nos dice.

Pese al desvelo de la noche anterior, el domingo Julia se levanta de madrugada. Hoy se ha comprometido a socializar la Nueva Constitución en El Puesto, una comunidad de altura a unas dos horas de la ciudad de Tarija. Las reuniones han sido convocadas a través de las bartolinas, pero a ellas asisten hombres y mujeres de las comunidades. Julia ha recibido un paquete con ejemplares recién impresos de la Nueva Constitución. Mientras van llegando los comunarios y comunarias, las colaboradoras de Julia proceden a la distribución de la nueva Carta Magna y registran en una lista el nombre, comunidad y la firma de cada persona a quien entregan una copia.



Julia rompe el hielo recordando a los participantes que ella también proviene de una comunidad campesina “yo no soy señora de ciudad, yo soy campesina, como ustedes. A continuación inicia su tarea de socializar la Nueva Constitución, junto con el Asesor Presidencial que la acompaña y entre los dos van exponiendo a la comunidad los avances que supone el texto constitucional y sus ventajas. Julia termina su intervención refiriéndose al paradigma del “vivir bien”:

“¿Queremos que nuestros hijos vivan bien, compañeras? ¿Queremos que un día nuestros hijos sean profesionales y salir adelante todos? Hemos sido de segunda clase nosotros, hemos tenido que migrar a la Argentina o a la zafra y sabe dios si vuelven o no nuestros jóvenes, o si nuestros hijos van a poder estudiar. Lo básico es salud, educación, vivienda y que así podamos vivir bien, eso dice el Presidente Evo Morales, la dignidad del ser humano es vivir bien, tener lo básico, lo básico es un derecho”



En el coche, de regreso a Tarija, descubrimos su catolicismo crítico:

“Yo era catequista, casi iba a ser religiosa, monjita. Tenía que ir cinco años a Alemania a estudiar para ser hermana. Pero después he ido pensando y no me gusta la actitud de algunos padres: una cosa ellos te dicen pero practican otra. Entonces, yo dije: ”¿Por qué tengo que estar sometién dome al padre? ¿Por qué voy a estar confesándole mi vida? Si yo cometo mal, pido perdón, no lo volveré a hacer y ya está”. El padre es igual que nosotros. Ya no soy tan fanática, ya no soy, digamos, tan apegada ahora de irme a las misas, de estar rezando el rosario como las señoras todos los domingos. Simplemente yo me dedico a practicar la vida en comunidad: si tengo, comparto, hasta el momento gracias a dios nunca me ha faltado un pan para poder invitar a una persona que llega a mi casa. Lo que sí para mí ha calado mucho son los valores, el respeto en la sencillez, para poder tratar con mis demás hermanos.”

Encontramos también el conflicto entre sectores orgánicos e invitados en Tarija. Durante sus estancias semanales en Tarija, Julia no pisa por la sede de la Dirección Departamental del MAS, que según Julia “está en manos de universitarios” que habrían excluido a las bartolinas, pese a ser “fundadoras” del instrumento político y que la acusan de “vender pegas”.

“Ahora se ha metido gente que no era masista, que nos patearon, que nos escupieron y que son todavía de los partidos tradicionales, que no han hecho campaña ni han hecho nada. Pero como han visto que ha ganado el MAS con el 50% ¡ahora son más masistas que nosotros! Y hablamos nosotros y les decimos que somos fundadores. “Ay, ya nos están discriminando”, nos dicen. ¡Todos de la ciudad! Ahora está en manos de universitarios...”

Tras un intenso fin de semana, Julia nos acompaña al aeropuerto de Tarija, donde le hago una última pregunta: “Julia, ¿tú cuándo descansas?”. “Descansaré cuando esté bajo tierra”, me respondió. Poco después de mi partida de Bolivia, en agosto de 2008, Julia fue nombrada Ministra de Asuntos Campesinos. En el XIII Congreso Nacional de las bartolinas, en 2010, fue elegida Secretaria Ejecutiva Nacional por un segundo mandato. De modo que algo de cierto había en esa afirmación, con la que nos despedimos.

VI. REFLEXIONES FINALES: EL CONFLICTO ÉTNICO-CLASISTA Y LOS CAPITALES DE LAS MUJERES EN LA BANCADA DEL MAS

Recapitulando, hemos visto en los capítulos 4 y 5 cómo se construyó en la bancada del MAS el antagonismo étnico-clasista entre mujeres al que respondían las categorías “orgánicas” e “invitadas” y el peso de la experiencia en la disposición, en el habitus, de las parlamentarias orgánicas al antagonismo con las parlamentarias invitadas. Hemos visto también cómo los intentos de las parlamentarias orgánicas de construir capital político giraron precisamente en torno a la puesta en valor de su experiencia. ¿A qué experiencia se referían? Por una parte, a la vivencia de “sufrimiento”, de “discriminación” racista y clasista y, por otra, a la experiencia de “lucha” en el marco de las organizaciones de la subalternidad.

Las parlamentarias orgánicas apelaban a la experiencia para exigir el reconocimiento de su capital político dentro de su propia fuerza política –“nosotras conocemos la vivencia” – en un sentido muy próximo a la “ventaja de la marginalidad” de las mujeres subalternas que planteaba hooks y con una intención política cercana también a la de la autora: luchar contra su exclusión y marginalización, en este caso dentro del contexto específico que era la bancada del MAS. En otros términos, para hacerse acreedoras de un capital político que el habitus colonial y patriarcal de los agentes que tradicionalmente habían dominado el campo político – y del mismo MAS - les negaba. Pero el argumento de la experiencia subalterna como “privilegio epistémico”, utilizando el término de Mohanty, contenía también varias “jugadas patriarcales” que intentaré revelar en estas reflexiones finales.

La primera jugada patriarcal, estaba en la lectura de la exclusión y marginación de las mujeres indígenas de la bancada del MAS en términos de usurpación por parte de las mujeres invitadas de la exigua cuota de participación femenina. Esta lectura ocultaba la responsabilidad de los hombres de su propia fuerza política, de su “nosotros político”, en la exclusión y marginalización de las mujeres indígenas. De esta manera, esa responsabilidad se deslizaba hacia las parlamentarias invitadas que, como recordaba una de ellas, no fueron las responsables de la conformación de las listas electorales.

La segunda jugada patriarcal estaba en que el argumento de la experiencia subalterna como capital político, a la vez que legitimaba a las orgánicas, deslegitimaba a las invitadas y las construía como “otras”, como sujetos que no pertenecían al movimiento político pese a formar parte de su bancada. Dicho de otra forma, este argumento erosionaba los capitales de las parlamentarias invitadas. Fruto del argumento de la experiencia subalterna esas otras que “en la práctica no saben”, que “teóricamente manejan”, eran deslegitimadas. El privilegio epistémico de unas servía a la marginalización de otras, contra quienes se construía una otredad radical, una no pertenencia y un cierre étnico-clasista, que se solapaba con el cierre patriarcal que el MAS había promovido en la composición de las listas electorales. El privilegio epistémico, tal y como era formulado por las orgánicas en su disputa con las invitadas, producía un efecto de cierre hacia las mujeres de la “clase media” cuya capacidad de distanciarse del habitus colonial de la clase dominante blanco-mestiza en la que habían sido socializadas era cuestionada. Una frontera que era más difusa para los hombres que, como hemos visto en el cuerpo de este capítulo, sí podían construir su pertenencia a este movimiento político pese a su socialización en las clases dominantes blancas. Como decía el jefe de bancada “los varones somos casi todos orgánicos”. A los parlamentarios socializados en las clases dominantes se les reconocía la capacidad de ser reflexivos con su habitus colonial y clasista, y de distanciarse de los intereses de las clases dominantes blancas. En el caso de las mujeres, el peso deslegitimador del habitus de clase era mayor y no se daba el mismo crédito a su capacidad de distanciarse del mismo.

La tercera jugada patriarcal estaba en los efectos para la acción colectiva de las mujeres de la bancada del MAS, y para la política de los derechos de las mujeres en particular, de este antagonismo étnico-clasista entre mujeres. Mohanty alertaba de la falsedad de la premisa feminista de unidad de las mujeres, entendidas como grupo homogéneo con una identidad común previa a su entrada en relaciones sociales y contextos concretos, que las haría por definición “hermanas en la lucha”. Hooks, como otras feministas antirracistas y poscoloniales, señalaba también cómo estas formulaciones encubrían hegemonías raciales y de clase, lo que Mohanty llama “jugada colonialista”.

Mohanty señalaba que tal complicidad política entre mujeres no se podía presuponer y creo que hemos visto un vivo ejemplo de ello en estos capítulos. Pero, en sentido contrario, quisiera alertar sobre la naturalización del antagonismo étnico-clasista entre mujeres. No se trata de defender visiones voluntaristas de la acción colectiva ajenas a la inercia del habitus,

pero tampoco de abogar por un determinismo que haría a las mujeres que ocupan diferentes lugares en las estructuras raciales y clasistas enemigas “naturales”. Para evitar esto último, es necesario reconocer las jugadas patriarcales ocultas en los discursos que promueven la enemistad normativa entre mujeres y la naturalizan - la construyen como premisa - ocultando las condiciones de su producción y reforzando el poder patriarcal. El argumento de la experiencia subalterna como fuente de legitimación de las orgánicas y de deslegitimación de las invitadas operó en este sentido, generando barreras a la colaboración – concreta y contextualizada - entre las mujeres de una misma fuerza política, con réditos patriarcales.

Llevado el argumento de la experiencia subalterna al extremo, la participación de las mujeres no indígenas en el MAS y la posibilidad de alianzas interétnicas e interclasistas entre mujeres sería inviabilizada en un sentido esencialista y normativo. Este es un riesgo del argumento de la experiencia subalterna que esgrimían las parlamentarias orgánicas y de su reivindicación como privilegio epistémico. Argumento que ponía el énfasis en las jerarquías étnico-clasistas entre mujeres en detrimento de las jerarquías de género, sin erosionar el poder patriarcal en la bancada.

En el próximo capítulo veremos las consecuencias – los efectos reales - de este antagonismo étnico-clasista entre mujeres de la fuerza política mayoritaria para la política de los derechos de las mujeres.

Capítulo 6:

LA BATALLA IDEOLÓGICA EN TORNO A LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

Primera Parte: “No vamos a legislar contra nuestros propios hijos”. El bloqueo a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género

I. PRESENTACIÓN

Como plantea Bourdieu (2001), las luchas políticas son luchas por el poder y también luchas por las ideas. Este capítulo tiene por objetivo analizar la batalla ideológica que tuvo lugar dentro de la bancada del MAS en torno a la política de los derechos de las mujeres y sus efectos. Seguiré a Stuart Hall, quien entiende el término “batalla ideológica” como una “lucha por el significado” y por los “medios de significación” (2006:81) y señala que la ideología es real, por cuanto produce “efectos reales” (ibid:70). En este caso, efectos legislativos.

La existencia de discrepancias ideológicas al interior de la bancada del MAS es otra de mis hipótesis para explicar la crisis en la política de los derechos de las mujeres que se vivió durante la primera legislatura de mayoría masista y la paralización de esa política en el Parlamento durante esa etapa, lo que considero efectos reales de esa batalla ideológica.

Analizaremos esta batalla ideológica en torno al debate que tuvo lugar sobre el Proyecto de Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género. ¿Por qué? En primer lugar, porque este proyecto de ley era la iniciativa legislativa más emblemática y madura del lobby de inspiración feminista de la legislatura. Trenzaba los dos grandes ejes temáticos que había trabajado este lobby – participación política y violencia – siendo una iniciativa de segunda generación con respecto a las leyes de cuotas y de violencia intrafamiliar. En este caso la violencia contra las mujeres se generaba en el espacio público y apuntaba a la responsabilidad de las fuerzas y partidos políticos en este asunto. La defensa de este proyecto de ley fue, en

consecuencia, muy significativa de la ideología de la política de los derechos y de las mujeres y de sus defensoras en el momento histórico que nos ocupa.

En segundo lugar, porque este proyecto de ley suscitó la oposición de una parte de la bancada del MAS. Una oposición significativa a su vez de la ideología de género de ese sector crítico a la política de los derechos de las mujeres y de su carácter contencioso con aquella. Durante la tramitación de ese proyecto de ley, emergieron dos bloques discrepantes dentro de esa bancada cuyas lideresas visibles eran mujeres (no olvidemos que la política de los derechos de las mujeres estaba marcada como un campo de acción de protagonismo femenino). El bloque defensor de la ley fue liderado por un grupo de parlamentarias “invitadas” y el bloque opositor articulado por las parlamentarias “orgánicas”, con un “polo de identificación” (Mouffe 1999:23) y antagonismo étnico-clasista. Este segundo bloque logró imponerse y boicotear la aprobación del proyecto de ley, derrotando a quienes lo defendían dentro incluso de su bancada. Esto apuntaba a un cambio en las relaciones de fuerza entre las mujeres subalternas y las “de clase media” dentro de nuestro campo de estudio.

En tercer lugar, el debate parlamentario en torno al Proyecto de Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género puso de manifiesto los efectos reales de esta pugna ideológica: la paralización de este proyecto de ley y de las iniciativas del campo de la política de los derechos de las mujeres en el Parlamento durante toda la legislatura, así como el desplazamiento y sustitución de los agentes tradicionales de este campo por los sectores orgánicos de mujeres del MAS.

Por último, quiero también señalar que esta batalla ideológica dentro de la bancada del MAS entre parlamentarias “orgánicas” e “invitadas” es significativa de las discrepancias entre el movimiento de mujeres indígena-campesinas y las defensoras feministas de la política de los derechos de las mujeres pertenecientes a las clases medias urbanas, en el momento histórico que nos concierne. Un momento de cambio en las relaciones de fuerza del campo político en un sentido descolonizador. Al analizar la oposición a la ley veremos cómo en la organización nacional de mujeres campesinas Bartolina Sisa y en las parlamentarias orgánicas por extensión, la hibridación de la ideología andina de la complementariedad con la ideología materna generaba significados sobre la “posición subjetiva” (Mouffe 1999:109-113) de las mujeres en la política y sobre el sentido de su agencia política, que entraban en conflicto con

la ideología de la política global de los derechos de las mujeres sostenida por el feminismo y al que eran afines las parlamentarias “invitadas” que apoyaban esta ley.

Aprovecho aquí para plantear los referentes teóricos que nos acompañarán a lo largo de este capítulo y que retomaré en las reflexiones finales. Empiezo por la teorización de Butler sobre la relación subjetividad-agencia y la “paradoja de la subjetivación” (1993, 2010 [1997]), que quiero poner en relación con el concepto de “posiciones subjetivas” de Mouffe y su “sujeto múltiple”, por su utilidad de cara a prácticas políticas articularias.

La paradoja de la subjetivación formulada por Butler e inspirada en la obra de Foucault nos remite a la relación ambivalente del sujeto al poder, que a la vez lo produce y lo subordina. A la correlación entre subjetivación y sujeción. Según Foucault:

“Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete” (Foucault 1988:2).

Althusser (1974) había dado un énfasis renovado a la subjetivación dentro de la filosofía marxista, estableciendo que la operación clave de la ideología era constituir individuos que se tomaran a sí mismos por sujetos autónomos y que ponían en acto su sujeción como si fuera asunto de su libre albedrío (lo que el autor llama el “sujeto ideológico”). Frente a la idea de que el poder se impone al sujeto desde el exterior, la paradoja de la subjetivación foucaultiana establece una relación entre el poder y la formación de los sujetos, entre los sujetos y los procesos de subordinación que los hacen posibles, conscientes de sí mismos y agentes sociales. Subordinación que produce también subjetivación, capacidad de hacer y una posibilidad de resistencia situadas.

Mahmood lleva este enfoque sobre la paradoja de la subjetivación y el poder hacia la agencia social y la entiende “no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como capacidad de acción que ciertas relaciones de subordinación crean y hacen posible” y como “inevitadamente ligada a la historia y cultura específicas a través de las cuales se forma el sujeto (Mahmood 2007:186). La autora propone entender la agencia social “no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas”

(ibid:168). Una agencia que es una práctica reiterativa o re articuladora del poder y no una relación externa de oposición al poder. Mahmood abre, además, una vía para entender la agencia más allá de la “teleología de la emancipación” y de la dialéctica reiteración-rearticulación que enuncia Butler, permitiéndonos entender cómo los sujetos “habitan las normas”, como estas son “actuadas, habitadas, vividas” (Mahmood 2009:43). Según la autora, bajo esta óptica podremos encontrar agencia donde antes sólo veíamos “falsa conciencia”.

Por otro lado, considero más apropiado utilizar en este trabajo el concepto de “posiciones subjetivas” de Mouffe que el de subjetividad *tout court*. La autora reformula el sujeto a partir de la crítica antiesencialista y del psicoanálisis. Su intención es teorizar acerca de la multiplicidad de relaciones de subordinación, donde el mismo individuo es portador de esa multiplicidad y puede ser al mismo tiempo dominante en una relación y subordinado en otra. Mouffe se inspira en la teoría psicoanalítica según la cual la historia del sujeto es la historia de sus identificaciones, y toda identidad una identificación, donde ningún centro de subjetividad precede a las identificaciones del sujeto (1999:109). Mouffe plantea que es común a las críticas antiesencialistas “el abandono de la categoría de sujeto como entidad transparente y racional que podría otorgar un significado homogéneo al campo total de conducta por ser fuente de la acción” (ibid:109). Sujeto que, según el psicoanálisis, tiene niveles fuera de la conciencia y de la racionalidad. Bajo esta óptica, más que una subjetividad, encontraremos un “sujeto múltiple”. La autora considera imprescindible no concebir al agente social como un sujeto unitario, sino como “una pluralidad, dependiente de las diversas posiciones de sujeto a través de las cuales es construido en el seno de diferentes formaciones discursivas” (ibid:111), siempre de manera precaria y temporal. Estas posiciones subjetivas plurales se construyen en una dialéctica de inestabilidad/fijación que se articula en torno a “puntos nodales” desde donde se fijan significados (ibid:109). Cada posición de sujeto se construye en una estructura discursiva que es inestable y que es objeto de constante subversión y transformación. Esta teorización del sujeto abre el camino para la articulación de las identidades políticas. Mouffe aboga, por las prácticas articuladoras identitarias, que modifiquen las identidades anteriores descartando así su esencialismo, en contra de quienes llaman al abandono de las identidades.

Veremos cómo en la batalla ideológica que tuvo lugar en torno a la política de los derechos de las mujeres en el Parlamento el bloque de opositoras recurrió a la posición subjetiva de madres como punto nodal para la formulación de significados sobre su subjetividad y sobre su

agencia política. A partir de esa posición subjetiva argumentaron que no podían legislar contra sus propios hijos varones, identificándose así con los hombres agresores. Veremos, pues, los vínculos entre subjetividad y agencia, así como las limitaciones y posibilidades de las posiciones subjetivas habilitadas por las ideologías patriarcales – como la maternidad – para generar una agencia femenina antipatriarcal. Nos adentraremos en la “paradoja de la subjetivación”, que nos acompañará también a lo largo de los próximos capítulos.

En este capítulo seguiré la pista de investigación planteada por De Sousa Santos, quien considera que investigación del campo sociología y derecho no han prestado suficiente atención a los “aspectos no normativos de la ley” – ideológicos en fin - en los que precisamente se centra este capítulo:

“Todas estas líneas de investigación tienen en común su preocupación exclusiva por el contenido normativo de la ley. La normatividad es seguramente la realidad “pesada” de la ley. Pero la ley es también imaginación, representación y descripción de la realidad. ¿Dónde queda, entonces, la dimensión no normativa de lo normativo? ¿cómo es construida?” (De Sousa Santos 1987:281, la traducción es mía)

De Merry y Levitt (2009) tomaré el concepto de “vernacularización” y también su desglose de los elementos principales de la ideología de la política globalizada de los derechos de las mujeres. Las autoras definen lo que en este trabajo estoy denominando política de los derechos de las mujeres como un conjunto específico de “ideas, prácticas y leyes” de circulación global, cuya localización en el proceso de colonialismo interno e internacional y en el marco histórico del proceso neoliberal ya discutí en el capítulo anterior⁶¹. Las autoras entienden el término ideas como “categorías de sentido que la gente utiliza para interpretar la vida social” (ibid:451) en un sentido muy cercano a la definición de ideología de Hall, según quien el poder de la ideología radicaría en el poder de “significar los hechos de una forma particular”. Engle Merry y Levitt señalan los siguientes elementos ideológicos en la política de los derechos de las mujeres, que definen como un conjunto de

“ideas compartidas sobre la equidad de género y la persona (“selfhood”). Incluye la idea de que las mujeres deberían ser propietarias, tener el derecho de divorciarse, heredar dinero y tierras, tener ingresos y expresar sus opiniones. Que deberían ser protegidas de la violencia doméstica y de la discriminación y disfrutar autonomía reproductiva. Que deberían ocupar tanto la esfera privada como la pública. Deberían

⁶¹ El término que utilizan las autoras para referirse a esta política es “global women’s rights package”. La palabra “paquete”, además de tener una mala traducción al castellano, tiende a deslocalizar esta política. El mismo efecto tiene el término “global”, que yo prefiero sustituir por “de circulación global”.

adoptar una particular capacidad de hacer (“agenticself”) auto-centrada (“self-interested”) y racional en vez de religiosa, afectiva y comunitaria. El paquete de los derechos humanos se adhiere (“embraces”) a la igualdad de género en vez de la complementariedad. En otras palabras, enfatiza el mejoramiento de la posición de las mujeres haciéndolas lo mismo (“the same”) que los hombres, al menos en oportunidades” (2009:448, la traducción es mía)

Las autoras señalan los vínculos entre estas ideas y las prácticas que generan, pues esas ideas se “se expresan”

“a través de un conjunto de leyes y prácticas nacionales e internacionales como la CEDAW, las Conferencias Internacionales de las mujeres, el Día Internacional de la Mujer y el trabajo teórico de muchas mujeres y de programas de estudios feministas (...). Este paquete directa e indirectamente informa la práctica de los derechos de las mujeres sobre el terreno, articulando los movimientos de justicia social existentes y los movimientos de mujeres nacionales” (ibid:448)

Ya hemos visto en anteriores capítulos, que el auge de esta política globalizada de los derechos de las mujeres tuvo lugar durante la etapa neoliberal que precedió al gobierno del MAS y que para los nuevos gobernantes estaba asociada al proceso neoliberal-colonial, por tanto, asociada al bando de sus adversarios políticos. Veremos en este capítulo cómo en el marco de este antagonismo las opositoras a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género, pertenecientes a los sectores orgánicos del MAS, cuestionaron estas y otras de las “ideas” explícitas o implícitas en la política de los derechos de las mujeres, tal y como se venía desarrollando en Bolivia.

A las “ideas” de igualdad entre mujeres y hombres y autonomía de las mujeres que destacan Engle Merry y Levitt, quisiera añadir algunas otras que completan, en mi opinión, la configuración ideológica de la política de los derechos de las mujeres y las leyes que se derivaron de la misma en Bolivia, durante la etapa neoliberal que precedió al gobierno del MAS. Quiero añadir la idea de que las mujeres – en abstracto – son comprendidas como el sujeto político que lucha por los derechos de las mujeres y como sus beneficiarias, así como la idea de que la política de los derechos de las mujeres se enmarca en las luchas feministas contra la patriarcalidad. La idea de que el medio para avanzar en los derechos de las mujeres es la acción organizada de las mujeres y la importancia acordada a la solidaridad entre mujeres o “sororidad”⁶² (Lagarde 1989), tanto como medio de lucha como fin en sí mismo.

⁶² “La sororidad es una solidaridad específica, la que se da entre las mujeres que por encima de sus diferencias y antagonismos, se deciden a desterrar la misoginia y sumar esfuerzos, voluntades y capacidades, y pactan asociarse para potenciar su poderío y eliminar el patriarcalismo de sus vidas y del mundo. La sororidad es en sí

Esto conduce a una representación de las mujeres como “hermanas en la lucha” (Mohanty 2008^a:127-129). En la política de los derechos de las mujeres encontramos también la idea de que la violencia contra las mujeres, particularmente la conyugal, es el eje central de los esfuerzos en materia de derechos humanos de las mujeres. De esta prioridad – que también lo fue en Bolivia – surge con fuerza la representación de las mujeres como víctimas (de violencia), en palabras de Mohanty, la “representación de las mujeres como víctimas universales de la violencia masculina” (ibid:129-131). La otra cara de la moneda, es la representación de los hombres como los agresores arquetípicos de las mujeres. Está presente en la política global de los derechos de las mujeres la idea de que el Estado debería ser promotor y protector de los derechos humanos de las mujeres, como indican Engle Merry y Levitt. Por último, quiero señalar que encontramos en esta política la idea, implícita en la politización de las relaciones de género, de que los hombres son adversarios políticos de las mujeres en cuanto a la transformación de las relaciones de género y que, a cambio, el “nosotras” que lucha por los derechos de las mujeres – el sujeto político de esas luchas - es femenino.

Veremos como estas ideas estaban lejos de ser “compartidas” en el contexto de la fuerza política que nos ocupa y eran, más al contrario, contestadas desde la ideología materna y desde la ideología de la complementariedad, produciendo una crítica a los “aspectos no normativos”, de la política de los derechos de las mujeres y de las leyes nacionales que de ella se derivaron. Es decir, a su forma de “imaginar, representar y describir la realidad”, recuperando los términos de De Sousa Santos.

Como avanzaba más arriba, esta “batalla ideológica” – que no necesariamente se expresaba en confrontaciones verbales sino en acciones como el bloqueo de la Ley de Acoso y Violencia Política o la desarticulación de UMPABOL – nos interesa por cuanto plantea un límite a la vernacularización de la política global de los derechos de las mujeres en la que estaba embarcado el Estado boliviano a través de sus compromisos internacionales y en la que estaba comprometido también el movimiento de inspiración feminista de corte hegemónico. Siguiendo también aquí a Engle Merry y Levitt, la vernacularización es un proceso de apropiación y de adopción a nivel local de “ideas y estrategias generadas globalmente”

misma un potencial y una fuerza política, porque trastoca un pilar patriarcal: la prohibición de la alianza de las mujeres y permite enfrentar la enemistad genérica, que patriarcalmente estimula entre las mujeres la competencia, la descalificación y el daño. Nada más dramático para las mujeres que ser sometidas a misoginia por las pares de género, por las semejantes” (Lagarde 1989).

(2008:441). En este proceso, esas ideas globales son traducidas a los contextos locales, apropiadas y articuladas con otros marcos cognitivos y políticos locales, en un proceso de circulación cultural con cierto grado de bidireccionalidad, donde hay tanto flujos como fricciones. El sentido bidireccional de la vernacularización viene dado por su recepción dentro de marcos cognitivos y políticos preexistentes en el contexto de recepción, que les dan sentido contextualmente e, inevitablemente, transforman las ideas y estrategias globales. Los conceptos globales son traducidos en términos locales, con diferentes grados de primacía de lo local o de lo global, planteando ciertos retos a las y los “vernacularizadores”. Según las autoras, la posición social de las vernacularizadoras es crucial para su éxito, como también lo es lograr “marcos” (Snow et al. 1986) comunes de interpretación de los problemas de las mujeres. El proceso dinámico de producción de marcos interpretativos (“framing”) genera creencias sobre las causas de estos problemas y sobre los culpables de la situación que se considera injusta, marca antagonismos, motiva la acción colectiva y define las estrategias adecuadas para superar esos problemas. De esta forma, los marcos allanan el camino a ciertas alianzas, facilitando la construcción de puentes (“bridging”) entre movimientos sociales y dificultan otras tantas.

Engle Merry y Levitt señalan, además, que el proceso de vernacularización no está exento de fricción. Si la vernacularización, “se construye sobre las ideologías existentes” (ibid:457), entonces conocer la ideología de género de la principal organización de mujeres indígena-campesinas del país fundadora del MAS, los planteamientos de justicia de género que surgen de su interior y su crítica a la política de los derechos de las mujeres desarrollada hasta entonces, es fundamental a la hora de explicar las dificultades de vernacularización de la política global de los derechos de las mujeres en el contexto de la fuerza política que nos ocupa.

Este capítulo está dividido en dos partes. En la primera, abordaremos el fenómeno del acoso y violencia política por razón de género tal y como lo construyeron las promotoras de la ley. Analizaremos también el proyecto de ley y su tramitación parlamentaria. Pondremos especial atención en los argumentos a favor y en contra de la ley que emergieron en la bancada del MAS durante el debate plenario en la Cámara de Diputados. Veremos, a continuación, la acción de boicot que llevó a cabo el bloque opositor a la ley bajo el liderazgo de las parlamentarias orgánicas del MAS y ahondaremos en sus argumentos, para revelar la importancia de la posición subjetiva de madres en la articulación de su oposición y empezar a

percibir los sentidos en que la ideología de la complementariedad andina era invocada en la oposición a la ley.

En la segunda parte de este capítulo, veremos la centralidad de la ideología materna y la ideología la complementariedad andina en la significación de la agencia política de las parlamentarias orgánicas opositoras a la ley. Veremos cómo a partir de estas dos ideologías, dotadas de significados concomitantes para estas parlamentarias, se habilitaban ciertas posiciones subjetivas – principalmente la de madres - a partir de las cuales se construye el significado a la acción política de las mujeres bajo su influjo, un significado no exento de patriarcalidad. A lo largo de estos dos apartados iremos observando cómo contrasta esta ideología híbrida con la ideología contenida en la política de los derechos de las mujeres.

Por último, en las reflexiones finales intentaré revelar las “jugadas patriarcales” contenidas en la oposición a la ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género y que, bajo mi punto de vista, impidieron la formulación de una acción legislativa antipatriarcal en el contexto de la batalla ideológica que nos ocupa: En primer lugar, plantearé las limitaciones de la posición subjetiva de madres para sustentar una agencia política de carácter antipatriarcal, que nos lleva a los nudos de la autonomía y la subjetivación de las mujeres. En segundo lugar, interrogaré el uso que se dio en esta “batalla ideológica” de la dicotomía indígena/no indígena para deslegitimar la política de los derechos de las mujeres y a sus defensoras, que nos lleva a los nudos del antagonismo étnico-racial y la descolonización.

II. EL FENÓMENO DEL ACOSO Y VIOLENCIA POLÍTICA POR RAZÓN DE GÉNERO

“Bolivia ha puesto el nombre a este fenómeno, no ha sido fácil definir su alcance”, me comentó María Eugenia Rojas, Directora Ejecutiva de la Asociación de Concejales de Bolivia (ACOBOL). Al calor del debate público sobre la participación política de las mujeres, se creó en 1999 la ACOBOL y en el año 2000 se introdujeron las cuotas de participación política de mujeres en el ámbito municipal. Desde el mismo año de su creación, ACOBOL empezó a recibir denuncias de acoso y violencia política de las concejalas electas y a buscar explicaciones y respuestas. El problema adquirió, además, una gran magnitud. En el periodo

2000-2009, ACOBOL recogió 249 casos de acoso y violencia política a concejalas⁶³. Además, todos ellos quedaron impunes⁶⁴.

Para ACOBOL, el acoso y violencia política por razón de género, establecía una pedagogía de género que desincentivaba la participación de las mujeres en la política, al tiempo que castigaba y disciplinaba a quienes se atrevían a ejercer su derecho a la representación. Fue interpretado por ACOBOL como una reacción patriarcal al incremento en la participación política de las mujeres y a las leyes de cuotas que habían formado parte de las reformas neoliberales de segunda generación. En el estudio pionero de Ximena Machicao sobre este tema, las afectadas definían el acoso y violencia política que sufrían como:

“Es “el atropello que ejercen los partidos políticos sobre sus mismos partidarios y partidarias... para que se tomen decisiones que les conviene a los partidos y que están en contra de nuestros principios. Es “el maltrato, amenazas, violencia verbal, psicológica e incluso física que reciben las concejalas en diferentes municipios para impedir que se ejerza el derecho a la representación política de las mujeres,... “es el atropello que ejercen los varones sobre las mujeres concejalas porque quieren a toda costa ocupar la titularidad y que renunciemos, por eso nos presionan, amenazan (incluso de muerte), nos chantajejan, discriminan, ultrajan y nos desprestigian”. Es también “la presión política para realizar acciones y decisiones sin discusión, sin opinión, en contra de lo que pensamos, a cambio de tener apoyo y continuar vigentes” (Machicao 2004:44)

El estudio de Machicao, realizado a partir de las denuncias recibidas en ACOBOL, reveló que este fenómeno tenía una mayor prevalencia en los municipios rurales en relación con los municipios urbanos y en el occidente con respecto al oriente del país. El estudio señaló que entre 2000 y 2004, el 45% de las denuncias recibidas por ACOBOL pertenecían al departamento de La Paz. En el periodo 2000-2009, este porcentaje había subido hasta alcanzar el 62,4% del total de denuncias recibidas y a afectar a un 48% de las concejalas electas del departamento ACOBOL (ibid: 47-48). Los casos registrados por ACOBOL se concentran muy significativamente en las zonas rurales del altiplano paceño, donde la población es mayoritariamente aymara (INE 2001).

⁶³De la tipificación realizada por esa instancia, destacan en prevalencia la inducción mediante fuerza e intimidación a las autoridades electas o en ejercicio de sus funciones a suscribir todo tipo de documentos y/o avalar decisiones contrarias a sus principios e interés público (30,12% de los casos) y la presión para presentar su renuncia al cargo para el que fueron elegidas (41,36%) (ACOBOL 2010:4)

⁶⁴Según ACOBOL (2010), la totalidad de los casos puestos en conocimiento de las autoridades públicas quedó impune: el 40% fueron derivados a instancias públicas de gobierno pero quedaron impunes; el 32,4% de los casos no obtuvo respuesta de esas instancias; en el 7,6% las autoridades se declararon incompetentes. En fin, el 100% de los casos quedó impune

ACOBOL registró también casos que relacionaban este fenómeno con los abusos de la denominada “justicia comunitaria” donde los sindicatos agrarios disputaban al estado el monopolio de la violencia legítima, en este caso contra las mujeres. Estos casos identifican formas específicas de violencia contra las mujeres en ejercicio de cargos públicos dentro de los municipios de población indígena y campesina andina, donde además se concentraba significativamente el fenómeno de acoso y violencia política. En 2008, la Directora Ejecutiva de ACOBOL me entregó en un documento inédito de elaboración propia con el relato de los siguientes casos⁶⁵:

MUNICIPIO DE INQUISIVI (violencia)

En el mes de abril de este año (2008), la concejala Juana Pajarito sufrió graves agresiones físicas por un grupo no mayor a cincuenta personas, comandado por tres concejales (hombres).

Desde inicios de la gestión, se presentaban problemas en el municipio entre Concejales y el Alcalde, donde ellos querían la renuncia del mismo y subir al cargo a otra persona acorde a sus intereses. La Concejala trabajaba conjuntamente con el Alcalde, quien estaba de acuerdo con el trabajo de fiscalización honesto y transparente que realizaba la Concejala. A raíz de ello, venían levantando falsas acusaciones en contra de la Concejala y el Alcalde.

Para tratar de alivianar los conflictos la Concejala y el Alcalde recurrieron a una Sesión de Amparo Constitucional que se llevó a cabo en la Alcaldía del municipio. Cuando se daba curso a la sesión con autoridades legales (Juez de Partido), en las afueras del edificio se habían concentrado un grupo no mayor a cincuenta personas quienes con gritos e insultos pedían que la sesión no continúe. Por seguridad, no les permitieron salir, ya que sus vidas corrían peligro. Poco después, personas mal intencionadas procedieron a allanar arbitrariamente las instalaciones de la Alcaldía, rompiendo puertas y ventanas con palos y piedras. Los delincuentes se encontraban en estado de ebriedad, se enfrentaron con las pocas personas que trataban de resguardar a la concejala y no lo lograron porque eran muchos, además armados con palos, cuchillos y otros.

Desgraciadamente encontraron a la Concejala, quien estaba siendo ocultada en un cuarto juntamente con el Alcalde y el Juez (no respetaron ni siquiera a una autoridad superior). Agarraron a la honorable, la golpearon hasta más no poder con patadas, puñetes, piedras, hasta el punto de dejarla totalmente inconsciente, la amarraron y la arrastraron por la plaza del municipio frente a curiosos que presenciaban tremendo acto vandálico.

Los hechos habían sido planificados con anterioridad ya que se había estado preparando una fogata en la plaza principal, para quemar a la concejala y al Alcalde.

⁶⁵Los nombres de las concejalas fueron modificados por ACOBOL por seguridad.

Hecho que no se realizó por la intervención de la policía y algunos comunitarios que no estaban de acuerdo.

MUNICIPIO DE TEOPONTE (acoso)

El año 2007, nuestra institución recibió la denuncia de la Concejala Rosa Garzón, una mujer humilde, perteneciente a una población originaria. Desde el inicio de la gestión ha sido sometida constantemente a actos discriminatorios, víctima de agresiones verbales, psicológicas y físicas, por parte del Alcalde del municipio y de su asesor. A parte de haber sufrido la retención arbitraria de su sueldo sin motivo alguno.

La corrupción y el mal manejo económico de la Alcaldía, han sido las causas principales por las cuales han sometido a la concejala a calumnias y difamaciones, para que ella apruebe los estados financieros y resoluciones falsas que iban en contra de los beneficios de la población.

Acto que es rechazado por la concejala, quien sólo buscaba el beneficio de la población y cumplir con el trabajo de fiscalización que tenía asignado como autoridad. Al actuar de manera sensata y cumplir con el trabajo de fiscalización, el Alcalde y su asesor obligaron al Concejo Municipal de manera agresiva, con palos, chicotes y piedras, para que emanen la resolución de sus pensión definitiva de la concejala.

En acuerdo conjunto con la Federación del Sindicato de Colonizadores, convocaron a un cabildo abierto (concentración masiva de personas donde toman decisiones importantes) donde mediante calumnias y falsas acusaciones argumentaban que la concejala debía renunciar a su cargo. En pleno cabildo, personas mandadas por el Alcalde, atribuyeron falsas acusaciones que la concejala jamás cometió. Con gritos e insultos presionaron para que la honorable renuncia a su cargo. Esta presión le obligó a firmar su supuesta renuncia, que había sido redactada por el Alcalde y dirigente.

Estos casos ponen de manifiesto que este fenómeno se daba también en contextos indígena-campesinos andinos, afectaba a las mujeres indígenas y campesinas y en algunos casos se ejercía de forma colectiva con la implicación de los sindicatos campesinos, con cierto isomorfismo con los abusos de la entonces denominada justicia comunitaria. En fin, era un fenómeno que estaba también presente en las bases orgánicas del MAS.

La necesidad de una ley específica que tratase este fenómeno fue justificada por ACOBOL en tanto acción positiva a favor de las mujeres, puesto que “la igualdad formal no garantiza derechos iguales” (ACOBOL 2007:8). Además, el Estado estaba permitiendo que esta violencia contra las mujeres sucediera impunemente y con una ley específica sus impulsoras esperaban llamar la atención del Estado y de la opinión pública sobre este problema. ACOBOL elaboró el primer anteproyecto de ley en el año 2001 y empezó, sin éxito, a tocar las puertas del legislativo. En 2004, ya después de la “guerra del gas” y de la caída de

Sánchez de Lozada, se conformó el “Comité Impulsor de los Derechos Políticos de la Mujer”⁶⁶ para sumar aliados. Su efectiva tramitación parlamentaria⁶⁷ inició en 2006, tras la victoria del MAS.

La versión del proyecto de ley que entró a trámite en el poder legislativo en 2006 era, en lo sustancial, la promovida por el Comité Impulsor con el liderazgo de ACOBOL⁶⁸. Como veremos, su forma de “imaginar, representar y describir” la realidad (De Sousa Santos 1987) estuvo en el corazón de la polémica, de modo que la retrataré aquí sucintamente. El proyecto de ley de acoso y violencia política por razón de género definía como “víctimas” (art. 2) a las mujeres electas o sus familias:

ARTÍCULO 4°.- (ACOSO POLÍTICO) A los efectos de la presente disposición, se entiende por acoso político al acto ilícito cometido por una persona por sí o a través de terceros, en contra de una mujer o de su familia, con el propósito de impedir o restringir el ejercicio de un cargo público, de inducir a una acción u omisión en el cumplimiento de sus funciones, mediante actos de presión a través de persecución, hostigamiento o amenazas efectuadas por cualquier medio, sea éste evidente o simulado.

ARTÍCULO 5°.- (VIOLENCIA POLÍTICA) Se entiende por violencia política al acto ilícito cometido por una persona por sí o a través de terceros, en contra de una mujer o su familia, con la finalidad de impedir o restringir el ejercicio de un cargo público o de inducirla a tomar decisiones en contra de su voluntad y de sus principios, a través de actos que causen daño físico, psicológico, moral o sexual.

El objetivo de este proyecto de ley era salvaguardar los derechos políticos de las mujeres, más concretamente “prevenir, proteger, defender y garantizar el ejercicio de los derechos políticos de las mujeres” electas mediante voto popular para ejercer la representación pública, así como “otorgar seguridad jurídica y establecer las sanciones que correspondan a las conductas individuales o colectivas establecidas como acoso y violencia política en razón de género” (Art. 1). Cabe señalar que su alcance se circunscribía a las mujeres que fuesen autoridades electas en cualquier nivel territorial del Estado “a quienes se les impida o restrinja el derecho

⁶⁶En esta instancia participaban ACOBOL y UMPABOL, en su calidad de agrupaciones de mujeres electas, en el poder legislativo nacional y en los municipios, respectivamente; el Foro Político de Mujeres, que agrupaba a mujeres pertenecientes a los partidos políticos tradicionales, estrechamente relacionado con UMPABOL hasta la llegada del MAS al poder; el Viceministerio de la Mujer y el Defensor del Pueblo, como instancias públicas competentes y las organizaciones de mujeres y sus redes con experiencia en hacer “lobby” en el Parlamento, la Coordinadora de la Mujer, AMUPEI y la Plataforma de la Mujer.

⁶⁷No existía iniciativa popular en la legislación boliviana. La iniciativa legislativa recaía en el parlamento, bastaba que un parlamentario o parlamentaria avalase la ley, y en el ejecutivo.

⁶⁸PL 277/2006-2007, posteriormente convertido en PL 422/2007, según el registro de la Cámara de Diputados.

al ejercicio del cargo o cumplimiento de sus funciones”, que el proyecto de ley calificaba de “víctimas” (Art. 2). No incluía, pues, a las mujeres en otro tipo de cargos en organizaciones sociales y políticas, como las sindicales, importantes espacios de participación política de las mujeres indígenas y campesinas. Los “actos ilícitos” englobados dentro del acoso y violencia política incluían los actos que “Discriminen y abusen de la justicia comunitaria en contra de las mujeres elegidas para un cargo público, impidiendo o restringiendo el ejercicio de su derecho político” (Art. 6).

Si las “víctimas” amparadas por esta ley eran las mujeres electas por voto popular que sufrían acoso y violencia política (Arts. 4 y 5), ¿quiénes eran los agresores? En general, cualquier persona que llevase a cabo las acciones tipificadas, de forma individual o colectiva, aunque en el proyecto de ley recibían mención expresa como agresores los partidos políticos y las autoridades públicas, que eran en una abrumadora mayoría hombres. Así, el sujeto protegido era, expresamente, mujer y el agresor era, implícitamente, hombre. La ley sancionaba principalmente un tipo de violencia ejercida por hombres hacia mujeres.

III. LA POLÉMICA EN LAS FILAS DEL MAS

Este proyecto suscitó polémica en las filas del MAS desde el inicio de su tramitación parlamentaria. Por una parte, quien lideró su defensa fue la diputada “invitada” del MAS Elizabeth Salguero. En el ejercicio de su potestad de iniciativa legislativa, Salguero convirtió el anteproyecto de la sociedad civil en proyecto de ley y se convirtió así en “diputada proyectista”, lo que le dio un lugar destacado en la defensa del proyecto de ley frente al Parlamento y a la opinión pública. Fungir de diputada o diputado proyectista generaba cierto capital político a la legisladora o legislador. Esta diputada “invitada” del Movimiento al Socialismo, proveniente del movimiento feminista, era una decidida aliada del lobby de los derechos de las mujeres y trabajó estrechamente con el Comité Impulsor.

El proyecto de ley hubo de pasar por tres Comisiones antes de llegar al plenario, cuando la mayoría de los proyectos de ley sólo pasan por una Comisión. Las Comisiones, de mayoría masista, manifestaron reservas con respecto al proyecto de ley, recomendando su “aprobación

con modificaciones”⁶⁹, aunque de hecho en sus informes no propusieron modificaciones sustanciales al mismo. Todos estos informes señalaron, no obstante, la concordancia del proyecto de ley con los acuerdos internacionales suscritos por Bolivia y con la Constitución. Recomendar la “aprobación con modificaciones” era la fórmula de cortesía de las Comisiones para manifestar objeciones a los proyectos de ley.

El obligatorio informe del Poder Ejecutivo, en este caso realizado por la Ministra de Justicia Casimira Rodríguez del MAS, exdirigente de las trabajadoras asalariadas del hogar, recomendaba igualmente “aprobar con modificaciones” el proyecto de ley. El informe advertía que “estas medidas serán tomadas principalmente desde una perspectiva política” y que podría haber “mal uso” de la ley⁷⁰.

La polémica en las filas del MAS en torno al proyecto de ley se hizo pública durante el debate plenario de la Cámara de Diputados⁷¹, que tuvo lugar el día 16 de agosto de 2006. En esa sesión, el proyecto de ley fue aprobado “en grande”, quedando pendiente su aprobación “en detalle”, artículo por artículo, para una sesión posterior que no tuvo lugar en esta legislatura.

Antes de analizar el debate, empiezo por hacer notar algunos elementos del contexto parlamentario en que se desarrolló. La primera legislatura de mayoría masista estuvo signada por la polarización política, que fue in crescendo. Esto tuvo un impacto en la estrategia de la bancada del MAS, que empezó por privilegiar la expresión libre de sus parlamentarias y parlamentarios, pero que evolucionó hacia una mayor planificación y control de las intervenciones en aras de una mayor eficacia frente a las bancadas opositoras y también para agilizar la agenda legislativa. Así lo narra César Navarro, jefe de bancada del MAS en 2008:

“Yo creo que el primer año (de la legislatura) lo que existía era incluso un deseo individual de expresar lo que uno sentía, lo que uno pensaba, ¿no? Creo que el primer año las intervenciones eran extensas porque muchos de nosotros expresábamos, no sólo lo que pensábamos sino también lo que habíamos vivido. Es una manera parlamentaria de expresar lo vivencial, como una forma crítica a lo que fue el Estado y lo que no debería ser. Creo que la temática de discusión en muchos casos fue una

⁶⁹ INF. CCPJ 002/07-08 marzo 2006, CPS-INF 17/2006-2007 de 13 de julio de 2006 (Expediente legislativo, Archivo Cámara de Diputados).

⁷⁰ Informe de la Ministra de Justicia de 26 de junio de 2006 (Expediente legislativo, Archivo Cámara de Diputados).

⁷¹ PL 277/2006-2007, posteriormente convertido en PL 422/2007. El PL se discutió en la 75ª sesión ordinaria de la legislatura 2006-2007. La Unidad de Redacción de la Cámara de Diputados me facilitó su transcripción, inédita (anexo).

excusa. En un segundo momento (de la legislatura) ya es más una actitud de confrontación abierta de uno frente al otro, es decir, de nosotros frente a la oposición”

El debate sobre la ley que aquí nos ocupa tuvo lugar en el primer año de la legislatura, en 2006⁷². Es buena prueba de ese deseo de hacer política desde lo “vivencial” - desde la experiencia vital subalterna, indígena, campesina, popular –como crítica a la exclusión histórica de la experiencia subalterna del Parlamento. Esa agencia política situada, localizada en la experiencia de vida subalterna, que ejercían y reivindicaban como capital político las y los parlamentarios subalternos del MAS, localizaba indirectamente la agencia política de la oposición y de las parlamentarias y parlamentarios invitados de su propia bancada en la “vivencia” de las clases dominantes. Unos y otros traían a colación sus experiencias vitales contrastantes en sus intervenciones, algo que ya empezaba a suceder en la anterior legislatura, como vimos en el debate sobre la ley del Trabajo Asalariado del Hogar. El sujeto parlamentario legítimo ya no era un sujeto desencarnado, sino un sujeto localizado. Además, la localización en la subalternidad era fuente de capital político a contracorriente del habitus colonial del campo. En otras palabras, la colonialidad del campo estaba, ahora, en juego. Este nuevo capital permitía la legitimación de las y los parlamentarios subalternos, les daba poder y fuerza, pese al estigma que suponía su rezago educativo (su falta de capital cultural institucionalizado) en un contexto parlamentario históricamente colonial, donde pesaba la inercia del habitus colonial. Como decía Cristina Rojas, pese a no ser “profesionales”, “sabemos la vivencia”. Es por esta localización de la agencia política que tenía lugar en la bancada, que al abordar las intervenciones de las parlamentarias y parlamentarios del MAS señalaré si son “orgánicas/os” o “invitadas/os”, términos que ya he explicado en el anterior capítulo, aunque las implicaciones de esta localización como ya hemos visto son mayores para las mujeres.

La confluencia en la bancada del MAS de parlamentarias y parlamentarios “invitados” y “orgánicos” portadores de distintos tipos de capital político, hacía que los lugares de enunciación “vivencial” de los miembros de la bancada fuesen heterogéneos, que la bancada entrase en contradicciones y que su agencia quedase atravesada por antagonismos étnico-clasistas, como fue el caso de la Ley de Acoso y Violencia Política.

⁷² Este proyecto de ley se discutió en la 75ª sesión ordinaria de la legislatura 2006-2007. La unidad de Redacción de la Cámara de Diputados me facilitó su transcripción literal (inérita) a la que pertenecen todas las citas de intervenciones de diputadas y diputados de este apartado (anexa en versión íntegra).

El debate sobre este proyecto de ley resultó ser muy revelador de la “lucha ideológica” que se daba dentro del MAS en torno a la política de los derechos de las mujeres, donde la pertenencia étnico-clasista funcionó como un “polo de identificación” (Mouffe 1999) de dos bloques antagónicos. Polo de identificación que adquirió un sentido más fuerte para las mujeres, habida cuenta de su mayor carga y localización étnico-racial. Habida cuenta que la política de los derechos de las mujeres estaba marcada como un campo de acción política de las parlamentarias, ambos bloques tuvieron una importante participación y un fuerte liderazgo femenino. Un sector de la bancada del MAS, liderado por un grupo de parlamentarias invitadas, defendía la ley desde referentes ideológicos en los derechos humanos y el feminismo. El bloque opositor a la ley, liderado por un grupo de parlamentarias orgánicas del MAS, la criticaba desde referentes ideológicos andinos, comunitarios y maternalistas. Mientras todas las bancadas de la oposición – PODEMOS, UN y MNR – se manifestaron a favor de la ley durante el plenario, las contradicciones al respecto en la bancada del MAS se hicieron patentes.

Un primer eje de tensión dentro de la bancada del MAS surgió en torno a la tolerancia/intolerancia a la violencia y acoso político contra las mujeres dentro de la acción política democrática. Quiero aclarar que en este eje, a diferencia de los que trataré después, el polo de identificación étnico-clasista se desdibujó y la posición que se manifestó tolerante a la violencia y acoso político contra las mujeres fue sostenida exclusivamente por diputados varones, orgánicos e invitados. El habitus patriarcal del campo era, así, ratificado. Elizabeth Salguero, quien como “diputada proyectista” inauguró la sesión, señaló la gravedad y magnitud del problema del acoso y violencia política que sufrían las concejales, trayendo a colación los datos de ACOBOL. Recordó también la total impunidad en que estos abusos a los derechos políticos de las mujeres habían sucedido hasta entonces. Dos intervenciones de diputados paceños, Javier Zavaleta e Hilario Calisaya, del departamento con mayor prevalencia de acoso y violencia política por razón de género que llegó a acumular el 62% de los casos⁷³, banalizaron el fenómeno.

En un “fuego amigo”, el diputado invitado Javier Zavaleta replicó a Salguero y se opuso a la ley. Equiparó los términos “hostigamiento, amenazas y persecución” establecidos en la ley con la “persuasión y negociación” consustanciales a la democracia y calificó la ley de

⁷³Entre 2000 y 2004, el 45% de las denuncias recibidas por ACOBOL pertenecían al departamento de La Paz (Machicao 2004). En el periodo 2000-2009, este porcentaje había subido hasta alcanzar el 62,4% del total de denuncias recibidas y a afectar a un 48% de las concejales electas del departamento (ACOBOL 2010).

“peligrosa” para el proceso democrático. En tono irónico, advirtió que “una mala negociación puede producir un dolor de cabeza o no le permite (a una concejala) dormir una noche y al día siguiente ¡acoso político!”. En el mismo sentido, el diputado orgánico Hilario Calisaya, también del departamento de La Paz, argumentó que “hasta mirar va a ser un pecado, ¡me miró, me acosó! Cuando estemos caminando por las calles, una mujer se me va a acercar y va a decir “¡intento de violación!”.

Estas opiniones fueron replicadas por miembros de su propia bancada. El diputado invitado del MAS Javier Bejarano, también paceño, dijo tener constancia de la gravedad del problema y consideró la ley plenamente avalada “por datos empíricos”. Respondió a las críticas de Zavaleta al acoso político señalando que se dan “actitudes muy sutiles” que atentan contra los derechos políticos de las mujeres y que son un “mal ejercicio del poder”. Según el diputado, que apoyó la ley sin ambigüedades, “se trata de ir liquidando una forma de ejercicio del poder que me parece inaceptable”.

Ninguna diputada del MAS, ni siquiera las que se opusieron a la ley, secundó los argumentos de Calisaya y Zavaleta. La diputada orgánica de La Paz Cristina Rojas, crítica a la ley, sostuvo sin embargo “estar bien consciente” de la existencia de este fenómeno, que la diputada había experimentado en carne propia. Ximena Flores, diputada invitada por Chuquisaca y defensora de la ley, también replicó a Zavaleta y a Calisaya. Planteó que la violencia ha de fungir como límite a los proceso de negociación democrática pues “cuando esa negociación se convierte en violencia y en abuso, deja de ser negociación”. En fin, la discrepancia ideológica estaba en la naturalización/desnaturalización del carácter patriarcal de la democracia y en la legitimidad/ilegitimidad del uso de la violencia contra las mujeres en democracia.

Un segundo eje de tensión radicó en la relación entre ley estatal y cultura y venía a cuestionar la eficacia de la intervención estatal en esta materia, por tanto la necesidad/oportunidad de normar este fenómeno “cultural”. Este movimiento denota una visión particular de la relación entre cultura y ley estatal, entendidos como compartimentos estancos, contraria a la relación de mutua constitución entre ley y cultura que señalaban los defensores y defensoras de la ley. Nemesia Achacollo, diputada orgánica, planteó en el plenario que “por muy buena ley que tengamos, yo creo que esto no va a cambiar”. La ausencia del estado en las zonas rurales e indígenas alimentaba esta visión. Como me dijo posteriormente en una entrevista, situándose

en la experiencia rural, “¡andá a ver si tu ley te protege!”. ACOBOL también había denunciado que todas las demandas de las concejales que habían sufrido acoso y violencia política habían quedado impunes y que efectivamente el Estado no estaba protegiendo a las mujeres frente a este fenómeno. Quienes defendían la ley consideraban que se debía llamar la atención del Estado para que interviniese y quienes se oponían a ella cuestionaban la eficacia de la intervención estatal. Volviendo a la intervención de Achacollo en el plenario, la diputada campesina se mostró también escéptica con respecto a las leyes estatales que promueven la participación política de las mujeres. Denunció que las mujeres eran utilizadas “de relleno” para cumplir las cuotas. Se mostró muy crítica a la intervención del Estado en la participación política de las mujeres, a las medidas de acción positiva y también en cuanto a la eficacia de la intervención estatal en la violencia contra las mujeres. Para esta diputada, la batalla contra el sexismo no correspondía al Estado, sino que requeriría un cambio cultural que habría de empezar “en casa” y debería ponerse en marcha mediante medidas educativas que generasen “convencimiento” en la población y no mediante el uso de la violencia estatal. Es decir, no negaba el problema sino que cuestionaba la solución.

Javier Bejarano del MAS, a cambio, afirmó que normar este problema podría contribuir en el mediano plazo a transformaciones culturales significativas en beneficio de los derechos de las mujeres, pues “los derechos formales con el tiempo se van llenando de contenidos”. Ximena Flores defendió la necesidad y utilidad de que los derechos de las mujeres sean legislados por el Estado, utilizando como ejemplo la Ley de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar. Para la diputada los derechos humanos de las mujeres no forman parte del “sentido común” ni de “lo obvio” y por ello la diputada apuntó que la ley podría ser una “piedra angular” para avanzar hacia una cultura de respeto de los derechos humanos de las mujeres. Las intervenciones de estos dos diputados invitados— Javier Bejarano y Ximena Flores - denotan una relación entre ley estatal y cultura de carácter dinámico, siendo la ley una herramienta de transformación cultural, de transformación del “sentido común” de resonancias gramscianas. En fin, a partir del señalamiento que el problema era de índole cultural las y los detractores de la ley argumentaron que la intervención estatal sería ineficaz. Esto funcionó como argumento inhibitor de la intervención estatal en la defensa de los derechos de las mujeres, aunque no negaba el problema.

Un tercer eje de tensión y conflicto enfrentó la lucha contra el racismo a la lucha contra el sexismo. Durante el plenario, la discusión del sexismo derivó hacia una discusión sobre el

racismo. Términos como “discriminación”, que en el contexto de este debate venían a colación dentro del campo semántico del género, fueron asociados por las parlamentarias y parlamentarios del bloque opositor a la ley con el racismo. Pero no sólo el debate sufrió un desplazamiento hacia el racismo, sino que las luchas antipatriarcales fueron marcadas como antagónicas y opuestas a las luchas antirracistas/anticoloniales centrales para el MAS.

Durante el plenario se manifestó que el bloque opositor a la ley daba una prioridad a la lucha contra el racismo frente a la lucha contra el sexismo, donde esta segunda fue calificada de reduccionista y banalizada, en oposición a la lucha contra el racismo, que era señalada como importante y prioritaria para su acción política. La intervención crítica a la ley del diputado Zavaleta fue paradigmática de cómo la lucha contra el racismo era utilizada para anular y oponerse a la política de los derechos de las mujeres. Al mismo tiempo que el diputado restó importancia a la violencia, y sobre todo el acoso político, sufrido por las mujeres, denunció la violencia política que sufren los alcaldes y concejales indígenas, varones. Puso el ejemplo del alcalde indígena de la localidad del altiplano paceño de Ayoayo, que fue quemado en una plaza pública en una acción colectiva que el diputado calificó de “abuso de la justicia comunitaria”, debida a “razones que no vienen al caso, pero no porque era mujer“. Señaló que no era necesario normar el acoso y violencia política por razón de género porque el fenómeno “ya está claramente legislado en el Código Civil y el Código Penal”. Pero luego planteó que “me parece bien que se esté abordando este tema, pero me parece mal que se restrinja al tema de género”. El diputado descalificó la ley por su reduccionismo de género y argumentó que “estamos frente a un problema mucho más de fondo que las diferencias entre hombres y mujeres”. La apertura a abordar la violencia y acoso político tout court y la cerrazón a tratar el acoso y violencia política por razón de género porque el fenómeno ya estaría “claramente legislado” en otros cuerpos legales desvela el sentido patriarcal del argumento del reduccionismo de la ley. Hilario Calisaya, quien también había banalizado la violencia contra las mujeres, a cambio denunció en el plenario la histórica exclusión de los pueblos indígenas de la democracia boliviana y de su vida republicana, señaló que “si hablamos de discriminación hay mucho que hablar”. Como vemos, el legítimo señalamiento de que el fenómeno de acoso y violencia política no se da solamente por razones de género y contra las mujeres, se solapó con la naturalización de la violencia que sufren las mujeres y la descalificación de las luchas por sus derechos. Aquí estaba la tercera discrepancia de orden ideológico, que giraba en torno a si tenían cabida o no las luchas antipatriarcales dentro del proyecto descolonizador del MAS, si podían articularse, o si eran antagónicas. En el bloque

opositor a la ley encontramos una configuración ideológica que opone las luchas antipatriarcales a las luchas anticoloniales y las define como antagónicas.

Un cuarto eje de tensión estuvo en las representaciones críticas que las diputadas orgánicas tenían de las políticas feministas y reveló las tensiones entre orgánicas e invitadas, señalando un conflicto étnico-racial entre mujeres. Las diputadas orgánicas criticaron la categoría homogénea mujeres, la representación de las mujeres como víctimas y el antagonismo entre mujeres y hombres, además de articular la maternidad como posición subjetiva desde la que sustentar su agencia política.

Como parte del desplazamiento del debate plenario de la lucha contra el sexismo a la lucha contra el racismo y del antagonismo entre ambas luchas, la discusión sobre la “discriminación” sexista derivó hacia la discriminación racista que ejercen las “mujeres de vestido” contra las “mujeres de pollera”, tema que trajo a colación en primera instancia el diputado Hilario Calisaya y que luego tuvo eco entre las parlamentarias orgánicas. Calisaya, como parte del desplazamiento del debate hacia el racismo y como parte de la configuración ideológica de las luchas antipatriarcales como opuestas a las luchas anticoloniales, preguntó al plenario: “¿cómo vamos a normar la discriminación de una mujer de vestido a una mujer de pollera?”. Aquí las mujeres blancas de las clases dominantes y medias ya no eran representadas como víctimas de la violencia sexista de los hombres sino como agentes de violencia racista contra otras mujeres.

La polémica étnico-clasista entre parlamentarias del MAS la suscitó la diputada invitada Ximena Flores. Rememorando una asamblea comunitaria en una zona rural e indígena del departamento de Potosí, Flores lanzó una acalorada crítica a la “democracia comunitaria” denunciando que las mujeres no tenían participación alguna en la toma de decisiones de las comunidades indígena-campesinas. Contó la diputada que, sorprendida por la ausencia de las mujeres un ampliado donde se iban a tratar las “necesidades de la comunidad”, descubrió que las mujeres estaban “pelando papas y zanahorias para el refrigerio de todos”. Al preguntarles por qué no estaban participando, según la diputada las mujeres respondieron “no sabemos leer y escribir, además, mi esposo ya decide por mí”. Aclarando no tener nada en contra de la democracia comunitaria, la diputada concluyó que las mujeres “no participaron absolutamente en nada no tenían la palabra, ni voz ni voto ni nada en ese ampliado”. Dicho de otro modo,

Flores denunció que las mujeres indígena-campesinas eran oprimidas por los hombres de/en sus propias familias y comunidades.

Este argumento no tardó en recibir réplica por las parlamentarias orgánicas del MAS que intervinieron después de Flores. Cristina Rojas, diputada orgánica, dijo: “algunos hablaron que en las comunidades la mujer nunca ha participado. Es verdad, ¡porque anteriores gobiernos con su sistema nos han marginado, a hombres y mujeres!” y prosiguió señalando que “en las comunidades no hay esa discriminación hacia la mujer, porque allá en el campo hombre y mujer, los dos aportan, hay equidad, hay respeto a las mujeres en las comunidades aún con poca educación, tenemos cultura, tenemos valoración a las mujeres”. Este argumento fue secundado por otras parlamentarias orgánicas que intervinieron a continuación. Paulina Humacata planteó en el mismo sentido “en el campo las mujeres sabemos participar en las reuniones, no hay esa discriminación”.

En respuesta al argumento de que las mujeres indígenas y campesinas eran discriminadas en/por los hombres de sus propias familias y comunidades, las diputadas orgánicas denunciaron la discriminación racista de mujer a mujer ejercida por una mujer “de vestido” hacia una “mujer de pollera”. Según Rojas, en clara alusión a las diputadas invitadas de su bancada, esa discriminación sucedía incluso en el Parlamento: “hay discriminación de una parlamentaria hacia otra parlamentaria”. Emiliana Ayza y Paulina Humacata señalaron, en el mismo sentido, que:

“Entre mujeres también hay discriminación, cuando uno ya tiene mejores condiciones de vida o cambia de ropa, ya utiliza falda o pantalón, ella son las que nos discriminan. Se fijan en la vestimenta que uno lleva y dicen “esa imilla⁷⁴ es del campo, es de abarca, ¿qué sabe?, no sabe nada” (Emiliana Ayza)

“Entre mujeres nosotros nos humillamos. Se ve, como la hermana de Potosí ha dicho (referencia a Emiliana Ayza), que una de pollera viene a la ciudad, nuestra lengua hablamos, y el millonario que vive en la ciudad, ellos vestidos bien, y entre mujeres nos humillamos” (Paulina Humacata)

En contraste con la proliferación de este argumento de discriminación étnico-clasista que ejercen las mujeres de las clases dominantes racistas contra las “mujeres de pollera”, la discriminación de las mujeres de pollera por parte de los hombres de su mismo contexto económico y cultural que había señalado la diputada invitada Ximena Flores fue

⁷⁴ Chica, en aymara.

deslegitimada. Las diputadas orgánicas interpretaron la crítica de Flores como una agresión étnico-clasista y cerraron filas con sus comunidades y familias negando la opresión de las mujeres en su interior y señalando que quien las discriminaba era un sujeto “externo” y por razones racistas: las mujeres de las clases dominantes.

El señalamiento de la discriminación “de mujer a mujer” dinamitó la categoría homogénea “mujeres” del feminismo hegemónico y su presupuesto de hermandad entre mujeres, a la que el bloque opositor a la ley opuso las diferencias y relaciones de poder entre mujeres a lo largo del eje étnico-clasista. Sus argumentos también cuestionaron la representación de las mujeres como víctimas de violencia que contenía la ley, señalando a cambio que las mujeres eran también agentes de violencia; o más bien, que las mujeres de las clases dominantes eran las agresoras paradigmáticas de las mujeres subalternas y no así los hombres subalternos, como había señalado Ximena Flores. La discriminación racista de los hombres de las elites hacia las mujeres de pollera no recibió ninguna mención especial durante el debate. Este argumento tuvo también el efecto excluir la responsabilidad de los hombres subalternos en la “discriminación” de las mujeres subalternas, en vez de transitar los caminos más fructíferos de la interseccionalidad de las opresiones que permitieran también una crítica a las relaciones intraétnicas entre mujeres y hombres. Esto trae nuevamente a colación la prioridad en la lucha contra el racismo frente a la prioridad en la lucha contra el sexismo que prevalecía entre el bloque opositor a la ley y cómo la lucha contra el racismo desactiva la lucha contra el sexismo en vez de avanzar hacia perspectivas interseccionales sensibles a la mutua constitución de ambos sistemas de opresión.

Por otra parte, las parlamentarias orgánicas del MAS opositoras a la ley criticaron a las defensoras de la ley por “llamar a los hermanos machistas” (Paulina Humacata), por “echar la culpa a los hombres” (Emiliana Ayza). A cambio señalaron la responsabilidad de las propias mujeres en la violencia que sufren las mujeres. La diputada orgánica Nemesia Achacollo representó a las mujeres como madres culpables y no como víctimas de la violencia, sin señalar responsabilidad alguna de los varones.

“Quien aquí comete los grandes errores somos nosotras mismas, yo creo que de esto estamos conscientes cada una de nosotras. Nosotras, como mujeres, parimos a hombres y a mujeres. Nosotras mismas, desde el vientre, a muchos de nuestros hijos discriminamos. Cuando vemos a una hija mujer ya le estamos echando a un lado. Cuando vemos un hijo hombre, estamos halagando”

Todas las diputadas orgánicas que intervinieron en el debate utilizaron la maternidad como posición subjetiva desde la que reivindicar la legitimidad como sujetos políticos y desde la que criticar la ley. Posición subjetiva a la que no recurrió ninguna de las parlamentarias invitadas, más identificadas con la tradición feminista que deslinda las mujeres de las madres. Ese reclamarse madres contenía una demanda de reconocimiento al valor de las mujeres, en palabras de Emiliana Ayza, “como mujeres no saben valorarnos, yo pregunto, ¿gracias a quién vienen los hijos al mundo?”. Cristina Rojas criticó la ley, pues “como madre, como mujer, no quiero que mediante leyes las mujeres seamos partícipes (en la política)”. Paulina Humacata señaló que “como madres, nosotros tenemos hijos varones y mujeres, así nos otros tenemos que valorarnos”, en un argumento similar al de Achacollo.

Además, frente al antagonismo con los varones, las diputadas orgánicas abogaron por la unidad entre mujeres y hombres. “Entre mujeres y hombres nos ayudaremos”, planteó Paulina Humacata. Emiliana Ayza, desde un discurso comunitarista, criticó también la ley y a sus defensoras por individualistas y por divisionistas. Criticó el “odio”, la “envidia” y el “miramiento” entre mujeres y hombres y llamó a “entenderse”, a “hablar y entrar en un acuerdo” entre mujeres y hombres porque “la unidad es la fuerza que nosotros necesitamos en las comunidades”. Objetó así el antagonismo entre mujeres y varones como contrario a la comunidad. No obstante, Ayza se manifestó a favor de la “equidad de género”, la “igualdad”, criticó la “discriminación” y el “machismo”, términos que pronunció en castellano aunque realizó su alocución en quechua. Encontramos aquí una apropiación del universo semántico del género que, sin embargo, cuestionaba algunos de los contenidos y significados que la diputada percibía como subyacentes: el individualismo y el antagonismo entre mujeres y hombres. Cristina Rojas abogó por formas de resolución de conflictos “consensuadas” entre mujeres y hombres. Trajo a colación el “chachawarmi”, ideología andina de la complementariedad entre los sexos:

“Que no sea esto de que la mujer quiere llevarse la bandera, sino que haya responsabilidad entre hombre y mujer, como siempre hemos manejado, chachawarmi. Como decía mi colega (referencia a Ximena Flores), sin la mujer no hay democracia, pero también sin el hombre no hay democracia. Venimos de un hombre y de una mujer. Por eso tiene que ser consensuado entre chacha y warmi.”

La última parlamentaria que intervino en el plenario de la bancada del MAS fue la invitada María Gutiérrez. En una breve intervención, Gutiérrez aprovechó para reconducir las acusaciones de divisionismo e individualismo de la lucha por los derechos de las mujeres y el

llamado a la unidad entre mujeres y hombres realizado por las diputadas orgánicas, defendiendo la politización de las relaciones de género como una “sana competencia” entre hombres y mujeres. Así, las tres diputadas invitadas del MAS que intervinieron en la sesión – Salguero, Flores y Gutiérrez – cerraron filas en la defensa de la ley, frente a las orgánicas que se mostraron críticas a la misma. Una acción orquestada por el efecto del habitus de clase, sin necesidad de director de orquesta, como diría Bourdieu.

En fin, el antagonismo étnico-racial generó un antagonismo entre mujeres que, si bien contenía una crítica a los planteamientos del feminismo hegemónico, no condujo a un reconocimiento y cuestionamiento de las formas específicas de “discriminación” de las mujeres indígena-campesinas que incluyera la de género. Esta última, y la implicación de los hombres indígena-campesinos en ella, quedó borrada.

Las severas críticas manifestadas por las diputadas orgánicas del MAS y por los parlamentarios varones de esa bancada, hicieron entender a los defensores de la ley que no contaban con el apoyo del Plenario, que aprobó la ley “en grande”, pero la devolvió a las Comisiones “para mayor análisis”. Otra de las fórmulas diplomáticas en uso dentro del poder legislativo para objetar los proyectos de ley.

Pero la polémica no terminó ahí. El proyecto de ley volvió a pasar, por segunda vez, el filtro de las Comisiones competentes. En septiembre de 2007 fue nuevamente incluido en el orden del día de la Cámara de Diputados para su tratamiento “en detalle” en el Plenario, trámite necesario para su aprobación. El día indicado, un grupo de concejalas miembros de ACOBOL, acompañadas por los miembros del Comité Impulsor de los Derechos Políticos de las Mujeres, se desplazaron a la Plaza Murillo para hacer presión al Parlamento y manifestar su apoyo a la ley. Sin embargo, en una modificación de la agenda de último momento, la ley no fue discutida por el Plenario ese día – ni durante el resto de la legislatura - siendo archivada sine die y sin ninguna explicación oficial.

Poco antes del plenario, un grupo de diputadas orgánicas exigió del Presidente de la Cámara – que formaba parte del bloque defensor de la ley, también del MAS - que la retirase del orden del día. Y así sucedió, el proyecto de ley no volvió a ser agendado en el resto de la legislatura. Mediante esta eficaz acción de “bloqueo” el grupo opositor derrotó políticamente a quienes defendían la ley, dentro y fuera de su bancada. Esta acción produjo un agravio público a la

diputada proyectista, una diputada “invitada” de su misma bancada, y a sus aliadas dentro y fuera del parlamento. Esto puso de manifiesto que las relaciones de fuerza entre mujeres subalternas y mujeres “de clase media” dentro del campo de la política de los derechos de las mujeres había dado un vuelco en el nuevo contexto político. Las primeras tenían ahora suficiente poder – capital político – para imponer sus posiciones contra las segundas.

El bloqueo a la ley dejaba sentado que las diputadas orgánicas – y a través de ellas las organizaciones de mujeres subalternas, especialmente las bartolinas – se habían colocado en el centro de la política de los derechos de las mujeres en el Parlamento. Esta acción de las parlamentarias orgánicas del MAS derribó los muros raciales del campo y la exclusión de las organizaciones de mujeres subalternas del mismo, contradiciendo el habitus colonial. A través de ella, las parlamentarias orgánicas y las bartolinas se impusieron como jugadoras de pleno derecho dentro de ese campo, con lo que desplazaron a sus protagonistas tradicionales.

Esta acción de bloqueo tiene semejanzas con los métodos de acción colectiva de los movimientos sociales y que consistió en “no dejar pasar”, en este caso una ley, como los bloqueos de caminos y carreteras cortan el paso a quienes intentan transitarlos, incomunicando el territorio; en este caso, incomunicando a los parlamentarios e impidiendo el acto legislativo donde se iba a discutir y eventualmente a aprobar la ley. La agencia política de las parlamentarias orgánicas no se agotaba en las formas “legales” de hacer política en el parlamento e iba más allá de la intervención en los plenarios, comisiones y brigadas. Utilizaron los resortes ocultos del poder con habilidad, haciendo valer su capital político como fundadoras del MAS y como luchadoras de largo aliento dentro de su fuerza política para bloquear la política de los derechos de las mujeres que impulsaba el lobby de inspiración feminista.

El Comité Impulsor de la ley, al plantear su estrategia para defenderla, no valoró debidamente la centralidad que habían adquirido nuevos actores políticos en la vida parlamentaria y en la política de los derechos de las mujeres tras la victoria del MAS, particularmente las parlamentarias orgánicas con fuerte liderazgo de las bartolinas. Quedó así atrapado en el habitus colonial del campo, que ya no se correspondía con las relaciones de fuerza presentes. Como reconocía la Directora Ejecutiva de ACOBOL “cuando empezamos a cabildear la ley

era otro momento”⁷⁵. Nemesia Achacollo, un peso pesado de esa organización, había expresado ya en el Plenario donde se aprobó “en grande” la ley, que “no se había tomado en cuenta” a las bartolinas en el proceso de formulación de la misma. Las defensoras de la ley confiaron en que el decidido apoyo de la diputada Salguero y de otras diputadas invitadas lograría el apoyo de la bancada mayoritaria, sin prever que las relaciones de fuerza habían cambiado.

Pero más allá de estos errores estratégicos de las defensoras de la ley, con el trasfondo inconsciente del habitus, al entrevistar en 2008 a las diputadas orgánicas pude ahondar en el sustrato ideológico de su oposición, que ya se había perfilado durante el plenario. Al preguntar a estas diputadas sobre sus opiniones en cuanto a la ley, las respuestas más inmediatas y que motivaron mis posteriores indagaciones fueron estas:

“El sólo hecho de decir acoso político es para mí algo... como crear una ley contra tu hijo, contra tu esposo o contra tu hermano” (Julia Ramos)

“Yo he sido madre antes que mujer. No voy a ir en contra de los varones porque tengo hijos varones. Como madre, no estoy de acuerdo con esta ley, porque iría también en contra de mis hijos varones, en contra de mi esposo, en contra de mis hermanos, hasta en contra de mi papá” (Cristina Rojas)

“Nuestros hijos mismos pueden decirnos “mamá, ustedes en esta gestión, esto tú has aprobado, esto debería ser de otra forma” (Paulina Humacata)

Las tres diputadas articulaban su discurso de oposición a este proyecto de ley a partir de la posición subjetiva de madres – literales y metafóricas - y que se identificaban con los varones agresores, al punto de representarlos como sus propios hijos y como otros miembros de la familia. ¿Qué sentido adoptó su agencia bajo esa posición subjetiva? La de defender incondicionalmente a sus hijos varones - y a otros hombres de la familia literal y metafórica - frente a la violencia del estado, de la sociedad dominante e, incluso, frente a la violencia de las mujeres “malas” y “aprovechadoras”⁷⁶. Implicó también el repudio a la violencia estatal en materia de violencia contra las mujeres. Repudio de carácter selectivo, pues la violencia estatal era utilizada por este movimiento político en otros campos de su acción política y puesta al servicio de su proyecto descolonizador. Pero era ilegítimada cuando afectaba a los hombres de su “nosotros” político.

⁷⁵Entrevista del 07/05/2008

⁷⁶El primer término es de Leonilda Zurita y el segundo de Julia Ramos.

Ese rol materno de protección de los hombres-hijos, se extendía a los líderes varones del “instrumento político” que pudieran estar involucrados en actos de acoso y violencia política por razón de género y que, de aprobarse la ley, podrían sufrir la violencia estatal. En palabras de la diputada orgánica Sabina Orellana, “no vamos a legislar contra nosotros mismos”. Así, los hombres violentos quedaron marcados dentro del nosotros político con el que estas parlamentarias cerraron filas y no así las mujeres violentadas.

Este rol materno, así formulado, estaba cargado de patriarcalidad. Por una parte, estas diputadas no se identificaban con las mujeres agredidas y no las consideraban hijas como sí consideraban hijos a los agresores. Por otra, la lectura que daban del rol materno como defensa incondicional de los hijos-varones no se extendía a las hijas-mujeres. Me lo aclaró Julia Ramos cuando, al ser interrogada sobre qué haría si su propia hija sufriera violencia, me respondió: “ella sabe defenderse”.

A partir de la posición subjetiva de madres patriarcales este bloque de diputadas realizó varias inversiones de sentido al contenido no normativo de la ley, marcando un claro antagonismo con sus defensoras. En primer lugar, invirtieron la víctima y el agresor. Si para sus defensoras, la ley protegía a las mujeres víctimas de acoso y violencia política, para sus opositoras las víctimas de esta ley son los hijos-hombres, a quienes estaría generando una vulnerabilidad en el ejercicio de la representación política. Es decir, esta medida de acción positiva para las mujeres era interpretada como una medida discriminatoria para los hombres. Por otra parte, si implícitamente la ley consideraba agresores a los hombres (aunque no exclusivamente), las opositoras de la ley consideraban que el agresor es el estado y también las mujeres “malas” y “aprovechadoras”. En esta lógica, los agresores deben ser protegidos por sus madres frente a la ley estatal, la sociedad dominante y las agresiones de las mujeres. A través de esta inversión de sentido los agresores – los varones subalternos “de la familia” metafórica - eran convertidos en víctimas. La víctima del acoso y violencia política ahora sería el varón en ejercicio de funciones políticas, hijo metafórico de las parlamentarias. Así que no serían las mujeres quienes necesitarían protección frente a los hombres sino que son los hombres quienes necesitan protección – de sus madres simbólicas - frente al Estado y las mujeres. En fin, se producía una inversión del sentido de la ley: si para sus defensoras el sentido general de la ley era la protección de los derechos políticos de las mujeres, para sus detractoras la ley contenía medidas “anti varón”, en palabras de Cristina Rojas.

Julia Ramos consideraba, además, que la ley podría ser instrumentalizada por parte de las mujeres enemigas del “proceso de cambio” para tender trampas a los hombres políticos, a Evo Morales en particular. Cuestionaba que las mujeres fueran solamente víctimas de violencia, pues “habemos de todo entre mujeres”:

“El peligro que yo veo del acoso, puede ser sexual o político, es que todos los hombres no son iguales. ¿Qué pasa por ejemplo al presidente Evo? Habemos de todo entre mujeres, sin que nos molesten nosotros insinuamos. Entonces, si hay esa ley y si yo quiero tender una trampa a un buen político, yo puedo ir insinuarle, hacerme sacar fotos, lo denuncio... y lo manchas para toda su vida”.

Las opositoras repudiaban el antagonismo con los varones que percibían en la ley, tal y como habían expresado las diputadas orgánicas en el plenario, abogando por la negociación y el consenso entre mujeres y hombres. Bajo este argumento revelaban también que había oposición a la ley de parte de los varones de la bancada, como ya hemos visto en el plenario:

“También los hombres, los compañeros, con algunos artículos no están de acuerdo. Es necesario aprobar un proyecto de ley que nos conforme a ambos.” (Paulina Humacata)

“Hemos aplazado esta ley, para no ir al enfrentamiento con los varones, hay que consensuar.” (Cristina Rojas)

La diputada Cristina Rojas apelaba a la complementariedad andina y al chachawarmi –que exploraremos en el próximo capítulo - para repudiar el antagonismo con los varones.

“También de parte de los varones hubo de que, si estamos practicando el chachawarmi, el hombre y la mujer, la igualdad de derechos, yo creo que no tendrían que ir en contra de un varón, para que la mujer esté en el lugar donde está ¿no? Había un poco, ¿cómo decir?... un poco atacar al varón. Por eso es que esta ley hemos aplazado.”

Las opositoras a la ley identificaban el feminismo con el “odio al varón”, repudiando el antagonismo entre hombres y mujeres que percibían en el feminismo. Para Cristina Rojas

“esta ley de acoso político es especialmente para las mujeres. Estamos de acuerdo, hay acoso político a las mujeres en las áreas rurales. Pero hay algunos artículos que también... es muy feminista, ¡va en contra del varón! Ya la mujer no quiere hacerse decir nada ¿no? Cualquier cosa, ¡acoso político! Por eso es que había una polémica.”

Este bloque de diputadas orgánicas marcaba un claro antagonismo con las defensoras de la ley y con el feminismo, que no consideran dentro de su “nosotros” político aun siendo miembros

de su propia fuerza política. Así expresaba Julia Ramos la distancia entre “nosotras”, opositoras a la ley, y “ellas”, sus defensoras feministas:

“Esa ley que han presentado ellas, es de rasgos feministas. Ellas se molestan porque nosotras no la apoyemos. “Yo no voy a hacer algo que no quiero, yo soy mamá de un hijo”, les dije” (Julia Ramos)

Además de poner en cuestión que en la violencia que sufren las mujeres los hombres sean los agresores, cuestionaban que las mujeres fuesen siempre víctimas de violencia, representándolas más bien como agentes de violencia. Destacaban que las mujeres agreden a otras mujeres, que sea porque son instrumentalizadas para agredir a los hombres o porque las mujeres de la sociedad dominante ejercen discriminación racista contra las mujeres “de pollera”, como argumentaron en el plenario.

Las opositoras a esta ley ponían el énfasis, asimismo, en la responsabilidad primigenia de las propias mujeres – entendidas como mujeres-madres – en el fenómeno de la violencia, sea por provocar a los hombres o por criar hijos machistas. En palabras de Julia Ramos:

“De nosotros nacen los hijos varones, la gran responsabilidad de las mujeres es generar un nuevo hombre para esta sociedad, una nueva visión, de que se nos respete y se nos valore como mujeres y como madres”

“Por ejemplo si a mí me viniera algún hombre a acosar ¿quién permite? ¡La mujer! Como siempre dicen: “el hombre propone, la mujer dispone”

La diputada invitada Elizabeth Salguero, en la sesión de la Comisión de Política Social que tuvo lugar tras el boicot del plenario en que se debía debatir “en detalle” este proyecto de ley, intentó contrarrestar estos argumentos que habían sido posicionados en la opinión pública y en la bancada. Lo hizo intentando devolver al proyecto de ley el sentido que le daban sus defensoras. Aclaró que la agencia feminista no está motivada por el odio a los hombres. Reposicionó a las mujeres como víctimas de acoso y violencia política y apeló a la identificación de las y los legisladores con esas mujeres violentadas y no con sus agresores. Utilizó la posición subjetiva de madre a la que apelaban las opositoras a la ley, resignificándola. Reformuló el deber de defensa incondicional de los hijos que las diputadas orgánicas argumentaban para oponerse a la ley trasladándolo a las mujeres y apeló a la identificación con las mujeres violentadas para garantizar un futuro libre de violencia a sus hijas:

“Siempre lo digo, tenemos un estigma las mujeres que trabajamos por las mujeres, que estaríamos impulsando acciones contra los varones. Si bien soy feminista, yo amo a los hombres, tengo un hijo varón, tengo un compañero. Yo apelo a cada uno y cada una de ustedes a que demos respuesta a esas muchas mujeres que están sufriendo esto, sobre todo en municipios rurales. Y que garanticemos en un futuro que si alguna de nuestras hijas quisiera meterse en la arena política, que pueda hacerlo y que como todo ser humano, hombres y mujeres, pueda ejercer sus derechos políticos”⁷⁷

Sin embargo, estos argumentos no lograron imponerse en la bancada. El bloque defensor de la ley no logró sumar suficientes apoyos para la ley, que fue archivada. La Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género fue aprobada por la Asamblea Plurinacional de Bolivia en la siguiente legislatura, en 2012, con el apoyo del MAS y tras la muerte de una concejala indígena de esa fuerza política.

⁷⁷Sesión del 28/02/2008, Comisión de Política Social de la Cámara de Diputados (grabación facilitada por su Secretario General, inédita).

Capítulo 7:

LA BATALLA IDEOLÓGICA EN TORNO A LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

Segunda Parte: Ni víctimas, ni autónomas. La hibridación de la ideología materna y la complementariedad andina

I. LA MATERNIDAD COMO POSICIÓN SUBJETIVA DE LAS MUJERES EN LA POLÍTICA

Seguiremos ahondando en los siguientes apartados sobre las raíces ideológicas de la oposición de las diputadas orgánicas a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género, y a la política de los derechos de las mujeres de manera más amplia, analizando los significados que para ellas tenían la ideología de la maternidad y de la complementariedad de género a la que apelaron para articular su oposición.

Patricia Hill Collins (1998), desde el *black feminism* estadounidense, señala a la familia tradicional como lugar privilegiado de reproducción y naturalización de las jerarquías “mutuamente constitutivas” de género, clase y nación. Hill Collins nos hace notar la “función dual” de la familia tradicional: por una parte constructo ideológico y por otra principio de organización social. La autora señala que a través de la familia tradicional se naturalizan las jerarquías de género, clase y etnicidad. Hill Collins desvela la utilización de la metáfora familiar en los discursos sobre la nación como medio para “reconciliar la relación contradictoria entre igualdad y jerarquía”, señalando su significado ambivalente de “jerarquía en la unidad” (ibid:64). Precisamente por su función de naturalización de las jerarquías, la autora también advierte sobre los peligros de la utilización del lenguaje de la familia por parte de los grupos subalternos. No obstante, discrepa de las posiciones feministas que señalan a la familia como un lugar de opresión y reconoce que la familia también ha sido un lugar de resistencia a la dominación y de supervivencia material y simbólica para los grupos subalternos. Así, distingue entre la familia tradicional a la que critica por su papel en la

producción y naturalización de las jerarquías sociales, pero aboga por la construcción de modelos de familia más democráticos, en otras palabras, más igualitarios.

Veamos de qué manera convivían los significados democratizadores y naturalizadores de las jerarquías en los sentidos que la diputada Julia Ramos, quien lideró la oposición a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de género, daba a la familia y a la maternidad.

La diputada “orgánica” Julia Ramos no sería considerada indígena según los criterios que manejaba el Estado boliviano, centrados en el idioma y en la autoidentificación con los grupos indígenas (INE 2001), pues el campesinado chapaco es castellanohablante y no se le considera un grupo étnico. Sin embargo, Julia se definía como una “mujer de pollera” y para ella vestirse con el traje tradicional del campesinado chapaco era un acto de reivindicación identitaria indígena-campesina.

Esta lideresa campesina de largo aliento tuvo de joven vocación religiosa. Se definía católica y cercana a los postulados de la teología de la liberación. Para ella, el aporte fundamental de la religión son “los valores”, aunque mantenía una actitud crítica frente a la jerarquía eclesiástica. En su catolicismo, consideraba importante “diferenciar, a tomar lo que nos sirve y lo que no nos sirve desechar”, planteamiento muy cercano a lo que Narayan (1998) denomina “selective labeling” y que abordaremos más adelante.

Esta diputada era una firme defensora de la familia y de la participación de las mujeres en la política como una extensión de su rol materno de cuidado de la familia, literal y metafórica. A la hora de justificar y defender la presencia de las mujeres en la política recurría sistemáticamente al rol materno de las mujeres y asociaba “mujeres” a “familia”. Al ideal feminista de autonomía de las mujeres y de las mujeres como sujetos “autocentros” (Engle Merry y Levitt 2009), Ramos oponía la metáfora familiar y los valores de la maternidad tradicional a la hora de justificar y defender la presencia de las mujeres en la política. Entre esos valores ponía en primer plano su capacidad de cuidado a los demás miembros de la familia. Esta lideresa campesina justificaba la necesidad de participación de las mujeres en la política en función de su centralidad en el hogar y en su capacidad de velar por los intereses de la familia. Por tanto, en su rol tradicional de madres dedicadas al cuidado y bienestar de los demás, rol que trasladaba a la política y que hacía que el sujeto colectivo de sus luchas no fuesen “las mujeres”, sino “la familia” y sus sentidos ampliados y metafóricos (“el pueblo”,

“la comunidad”, “el instrumento político”). En una elocuente metáfora, Ramos consideraba a la familia un “mini-estado”, por cierto, administrado por las mujeres. Sería esa experiencia de administración de la familia la que legitimaría la participación de las mujeres en el gran Estado.

“Creo que la participación de las mujeres en la política fundamental, porque tenemos más sentimiento, tenemos más responsabilidad y somos buenas administradoras del hogar. En política también podemos hacer muchas cosas, pensando desde la familia. La familia es para mí como un mini-estado. Por eso la importancia de que las mujeres no nos quedemos sólo en la demanda, sino que seamos protagonistas para poder generar políticas y bienestar para todas las mujeres, pensando en el desarrollo de su comunidad y su familia. Yo creo que las mujeres vamos a tener realmente un gran espacio. Poco a poco la mujer va haciendo sentir su voz, su palabra y su posición política y su posición de madre, de mujer, en todas partes del mundo”

Según Ramos, el rol materno le dio el respeto de sus compañeros de lucha y le permitió posicionarse en el movimiento, en momentos en que la participación de las mujeres era aún exigua. Así recuerda la Marcha por la Tierra, el Territorio y la Vida:

“Yo me acuerdo, en la marcha del 96 ¡puro hombres! Pero a mí me respetaban los compañeros, me llamaban “Mama Julia”

Julia pertenecía a la generación de líderes y lideresas indígena-campesinos que participó en la fundación y construcción del “instrumento político”. Con la misma metáfora materna, se refería a las bartolinas como “madres” del MAS y reivindicaba su esfuerzo en el alumbramiento y crianza de ese hijo metafórico en el que se funde – “es como tu vida” – y con el que se identifica aún a costa de descuidar a la familia literal. Al mismo tiempo, el discurso de la maternidad metafórica en la política justificaba el abandono de los roles de la maternidad literal y el “costo” de la actividad política de las madres que tienen que “dejar” su propia familia para realizar labores políticas. Así que era una estrategia de legitimación de la participación de las mujeres en un contexto de primacía de la ideología materna. El siguiente testimonio sintetiza todos estos puntos:

“Nosotros hemos parido el MAS. Es como traer un hijo al mundo. No puedes desconocerlo, porque tú lo has traído. ¡Cómo cuesta tener un hijo!: no dormir, mal comer, sufrir frío, viajar, dejar tu familia y te cuesta. Es como tu vida”

La diputada me explicó también en una entrevista su visión de la jerarquía entre los movimientos sociales y su “instrumento político” – en tanto hijo - utilizando ahora la familia como metáfora de las jerarquías sociales:

“En nuestra estructura del MAS están primero los movimientos sociales: es como un hijo, no puede estar por encima de los movimientos.”

Pero la metáfora familiar también tenía para la diputada un sentido de igualdad, en lo que Hill Collins denominaría un modelo democrático de familia. En una intervención en Tarija, ante el Movimiento sin Techo, Ramos equiparó al Presidente de la República, Evo Morales, con un padre. Padre-presidente que según la diputada, en el ejercicio de una función paterna democrática, ha de velar por la igualdad de todos sus hijos-ciudadanos. Hago notar también que si con anterioridad Ramos definió a la familia como un “mini-estado”, ahora define al estado como una familia, reforzando el vínculo entre ambos.

“Yo creo que el Estado es una familia, y en una familia papá y mamá tienen que pelear para que todos sus hijos, así sea el último, tiene que ser igual que los demás, ¿sí o no? Nuestro Presidente tiene nueve millones de hijos.”

La metáfora familiar en su sentido igualitario trasluce también en el tratamiento de “hermana” o “hermano” que se dan las y los participantes de este movimiento político *inter pares*. En cuanto a la familia como organización social, Ramos era una crítica activa tanto de la distribución injusta del trabajo doméstico, como del poder del padre sobre la familia, de su rol de “jefe de familia”. Criticaba la reproducción del sexismo que se producía en el seno de la familia a través de la educación de los hijos, donde “*se pinta al hombre como más dotado de inteligencia y no es así*” y donde “la educación nos va enseñando que una mujer no puede ser igual que el hombre”. Señalaba, asimismo, la importancia del apoyo del cónyuge para que las mujeres pudieran participar en la vida política. En todos estos puntos, Ramos tenía un discurso netamente democratizador de la familia que cuestiona las jerarquías de género en su interior.

Pero su propuesta democratizadora tenía ciertos límites, que se perfilan en torno a la problemática de la violencia. En este punto, la diputada manifestaba serias discrepancias con los aspectos no normativos y normativos de la Ley de Violencia Intrafamiliar, en particular con la representación de las mujeres como víctimas, de los hombres como agresores y del Estado como protector. Su discurso basculaba entre la justificación de la violencia

intrafamiliar y su denuncia, pero en todo caso esta diputada estaba en desacuerdo con la Ley de Violencia Intrafamiliar, argumentos que se deslizaron hacia el Proyecto de Ley de Acoso y Violencia Política.

Como señalan Engle Merry y Levitt (2009) entre las ideas contenidas en la política global de los derechos de las mujeres está que las mujeres “deberían ser protegidas de la violencia y de la discriminación”. Esto conllevaba una representación de las mujeres como víctimas y del Estado como protector e, indirectamente, de los hombres como agresores. Veamos cómo cuestionaba Ramos estas representaciones.

Al interrogar a esta diputada sobre la violencia contra las mujeres, su relato derivó espontáneamente hacia la violencia intrafamiliar, uno de los principales caballos de batalla del feminismo hegemónico boliviano y uno de los temas emblemáticos de la política de los derechos de las mujeres en la etapa neoliberal. La diputada empezó por situar su discurso en la experiencia de vida subalterna y me aclaró que “todo lo que puedo decir está de acuerdo a mi experiencia y a mi vivencia, porque yo vengo de comunidad, del campo”, donde consideraba que no había tanta violencia como en la ciudad.

La diputada repudiaba la violencia que ejercen los hombres contra las mujeres acudiendo nuevamente a la posición subjetiva de madre, porque “para un hombre, una mujer debería ser lo más sagrado que existe en el mundo, porque ellos han nacido de una mujer”. Es decir, identificando a las mujeres con la madre y exigiendo respeto para las mujeres en tanto madres.

Julia “enmarcaba” (Snow et al. 1986) las causas de la violencia intrafamiliar en las secuelas del modelo neoliberal, principalmente en la migración, la falta de recursos económicos y vivienda.

“Yo creo que el hombre no pega por pegar a la mujer, si no que hay una generación de violencia al interior de la familia por tema económico y ahí es la falta de trabajo, la pobreza. Son las consecuencias de un modelo neoliberal.

En el campo se ven también peleas, pero es menos, a veces por cosas de celos o excesos de borrachera. Es más en el tema migratorio, en los barrios es más la violencia intrafamiliar ¿Por qué te digo? Familias integras migran del campo a la ciudad. Y es chocante ir a dormir a un cuarto donde es dormitorio, es comedor, donde es hacinamiento, donde se hace todo, tiene que vivir ahí la pareja, los hijos, todo.

Entonces ¿qué pasa? Si yo tengo mis hijos y mi esposo se va hoy día a buscar trabajo, y vuelve en la noche, el niño llora, la mujer le pide para el mercado, la dueña de casa le viene a cobrar del alquiler. Surge un clima de estrés, de desesperación. Yo veo que eso lleva a la violencia.”

Pero también relacionaba la violencia intrafamiliar con la reproducción de patrones de conducta violenta y de desvalorización de las mujeres transmitidos de generación en generación “*que nos enseñan que una mujer no puede ser igual a un hombre*”, en que “*las mujeres tenemos una gran responsabilidad*”.

La diputada enfatiza la responsabilidad de las propias mujeres en su propia discriminación y en la violencia intrafamiliar, denunciando que ya desde el noviazgo las mujeres trataban a los hombres “*como reyes*”. Si la estrategia feminista contra la culpabilización de las mujeres por la violencia que sufren pasaba por su representación como víctimas de esa violencia, Ramos representaba a las mujeres-madres como culpables de la violencia. Ello, tanto por educar a hijos machistas y perpetuar los patrones de conducta sexistas, como por tolerar que se ejerza violencia sobre ellas. “*El hombre propone y la mujer dispone*”, planteaba esta diputada. Esto opacaba la responsabilidad de los hombres y de las estructuras sociales en este fenómeno y las mujeres pasaban de ser víctimas a culpables de la violencia y del sexismo. De este modo, la transformación de estos fenómenos se convertía en una responsabilidad de las mujeres.

Además, para esta diputada las mujeres no eran las únicas víctimas de violencia, pues los hombres sufrían de esta violencia más que las propias mujeres por ser “*más débiles*”:

“Yo digo que los hombrecitos sufren más, el hombre es más débil, sufre más que las mujeres. Nosotras sin un peso en la boca, aunque sea me voy a fiar, como sea me invento la comida. Pero el hombre, lo que le queda es irse a la esquina, echarse un trago, olvidar sus penas, ver que no tiene y pelear. Eso yo veo.”

Para Ramos las soluciones al problema de violencia intrafamiliar pasarían por el “*diálogo*” y la negociación entre cónyuges, como medios para producir relaciones conyugales más justas e igualitarias. Para acometer esta tarea, las mujeres tienen que ser “*de carácter*”. Nuevamente vemos que la diputada no encontraba utilidad alguna para el avance de las mujeres a la posición subjetiva de víctima, ni a la representación de las mujeres como víctimas. En sus propias palabras “*nosotras no tenemos que ser “la víctima”, tenemos que ser “la jefa”. Odio a la mujer que dice “ay, que esto no puedo...”*. Caramba, ¿y qué hacés para cambiarlo?”. Para Julia, “*en nuestras manos está el destino de nosotras*”. Señalaba como estrategia

adecuada para luchar contra la violencia conyugal la autodefensa de las mujeres y su empoderamiento⁷⁸.

Para esta diputada, las soluciones a la violencia intrafamiliar no pasaban por la intervención del Estado a través de mecanismos punitivos, que en su opinión agravaban la violencia. Para Ramos, además, la familia era un “mini-estado”, metáfora que remitía a su soberanía. Una soberanía que cuestionaba el monopolio de la violencia legítima del Estado en el seno familiar y en contrapartida legitimaba otras formas de violencia. La diputada creía, además, que las sanciones establecidas en la Ley de Violencia Intrafamiliar “producen discriminación de la mujer”.

“(…) a la tercera denuncia lo metían ya cuarenta y ocho horas detenido al esposo. Y bueno, a la final termina la mamá, la mujer, vendiendo la oveja, o yendo a vender alguna cosa para ir a pagar la multa, porque le van a multar al esposo. ¿Acaso el esposo maneja la plata aparte, la esposa aparte? No es así, pues. Es un hogar. Entonces esa ley afecta a los dos igualito. No estamos castigando al hombre solito, porque le hemos metido a la cárcel. Me he dado el gusto de meterlo cuarenta y ocho horas a la cárcel, pero a la final la misma mujer termina llevándole comida por sentimiento, es su esposo ¿no? Y termina pagando la multa y sacándole. Y el hombre es como un perro rabioso. Se va a la tienda, se toma dos, tres copas de trago y vuelve con todo ese coraje, le da la golpiza que le deja los moretes, agarra y se va. La mujer queda madre soltera y sus hijos huérfanos. Por eso es que esta ley produce discriminación de la mujer”

Pero entonces, ¿el Estado podría contribuir de alguna manera a solucionar la violencia intrafamiliar? Sí. Según la diputada, su tarea consistiría en promover políticas de bienestar familiar – no de igualdad – y en velar por el “*bienestar de la familia, pensando en ambos (hombres y mujeres)*”. Ponía el énfasis en la educación de las generaciones futuras:

“Tenemos que ir viendo cómo generamos una nueva educación, una familia que goza de un trabajo, de un ingreso económico seguro, acceso a los recursos naturales, a la tierra, al trabajo, poder garantizar la salud a la familia. Sin eso, se genera un ambiente muy negativo que puede traer violencia”

La diputada no está de acuerdo con las “leyes para mujeres”, con las medidas legislativas de protección de las mujeres frente a la violencia, que considera innecesarias e incluso discriminatorias para con los varones:

⁷⁸Una definición de empoderamiento en Kabeer (1998).

“¿Por qué ahora tenemos, como parlamentarias, que hacer una ley para las mujeres? mañana, pasado vamos a tener que hacer una ley para los hombres también, porque también hay maltrato a los hombres y ellos sufren más quizás que nosotros.”

Julia creía que el destino de las mujeres estaba en sus propias manos y que “también somos las culpables las mujeres” de los excesos de los hombres para con las mujeres. Para esta diputada, las mujeres tienen que ser “de carácter” y deben “prepararse” para llevar a cabo su autodefensa, fuera de todo victimismo. Le pregunté qué haría si su propia hija sufriera violencia, a lo que me respondió sin titubear: “yo pienso que mi hija está suficientemente preparada para poderse ella defender”. Y al interrogarle sobre la posibilidad de que ella misma sufriera algún tipo de violencia respondió de similar manera, aunque se quedó pensativa y añadió: “será que tanto me ha golpeado la vida que he aprendido a defenderme”. Con estas contundentes respuestas, la diputada llevaba hasta sus últimas consecuencias su convencimiento sobre la centralidad del empoderamiento de las mujeres en la lucha contra la violencia intrafamiliar, sobre su propia agencia para prevenirla y atajarla. La responsabilidad en la lucha contra la violencia recaía en las mujeres.

Lucha que, además, tenía dos límites: mantener la unidad de la familia y evitar el antagonismo con los varones. Hill Collins señalaba la importancia de la “unidad en la jerarquía” de la metáfora familiar, de la que Julia Ramos se hace eco. Encontramos estos dos límites en el siguiente testimonio, así como una representación negativa de las luchas feministas por no respetar estos dos mandatos:

“Hay feminismo que nos trae problemas entre nosotros, dentro de la misma familia. Por ejemplo, si yo soy feminista y le digo a mi esposo “sos culpable de esto, sos un machista” y me pongo a culparle de todo, o a mi hijo, o a mi hermano, puede ser a mi papá también. Entonces yo veo que el feminismo no es bueno en la sociedad en que hoy vivimos donde todos tenemos derechos y debemos respetarnos como parte de la familia. El feminismo nos separa.”

En fin, hemos visto en estos testimonios la profusa utilización de la ideología materna y de la metáfora familiar que realiza Ramos para hablar de la política y del papel de las mujeres en la misma. A partir de esa ideología, dentro de esa ideología, esta diputada encontraba una posición subjetiva desde la que articular, legitimar y dotar de significado la participación política de las mujeres.

Retengamos, por el momento, que la maternidad permite un principio de subjetivación y una capacidad de acción para las mujeres, a la vez que limita su construcción como sujetos autónomos e impone ciertos límites a su capacidad de acción, a su agentividad, que seguiremos explorando en las siguientes páginas.

En el próximo apartado veremos los significados de la ideología de la complementariedad andina en el contexto de esta fuerza política y su coincidencia con los significados de la ideología de la maternidad que acabamos de esbozar.

II. LA IDEOLOGÍA DE LA COMPLEMENTARIEDAD ANDINA Y EL CHACHAWARMI

Desde el ascenso del MAS al poder – fuerza política de impronta andinocéntrica - el término chachawarmi vivió un gran auge y se convirtió en un lugar común en los discursos que giraban en torno a la justicia de género y las mujeres. En el mismo contexto, el término complementariedad tomó relevancia frente a los términos igualdad y equidad de género, utilizados por las defensoras de la política de los derechos de las mujeres.

El chachawarmi forma parte de la ideología andina de la dualidad y la complementariedad. Ya en los años setenta, reconocidos antropólogos y antropólogas andinistas como John Murra (1975), Olivia Harris (1978), Tristan Platt (1975), y Billie Jean Isbell (1976) plantearon la importancia de estos dos principios en la organización social y en la ideología andinas, en lo que Platt denominó “pensamiento dualista de los pueblos andinos” (1988:384). Además, la “recuperación” del pensamiento político y de los principios de organización socio-política aymara y andinos, formó parte del proyecto político de la intelectualidad indianista, fundamentalmente aymara. La dualidad y la complementariedad andinas, pues, forman parte tanto del discurso antropológico como del discurso político etno-nacionalista de liberación india.

En sus perfiles de género, esta ideología no sólo “legitima lo que significa ser varón o mujer”, sino que también “se extiende a todos los ámbitos de la vida social, llega a imbuir todas las experiencias humanas, extendiéndose hasta nuestra percepción del mundo natural, del orden social, de las estructuras de prestigio y poder” (Silverblat, 1990:26). La diputada aymara

Cristina Rojas expresaba esta idea sosteniendo que “todo es hombre y mujer”. Nos detendremos en las implicaciones para la subjetividad, la autoridad y la ciudadanía comunitaria de hombres y mujeres que tiene esta ideología.

En lengua aymara, “chacha” significa hombre y “warmi” mujer de modo que chachawarmi, en un sentido literal, significa “hombre-mujer”. Su equivalente en quechua es el qhariwarmi. El término remite a la unión matrimonial, formal o informal, entre un hombre y una mujer adultos. El Chachawarmi tiene una dimensión subjetiva y de ciudadanía comunitaria. En las comunidades aymara, a través de la unión matrimonial o chachawarmi, hombres y mujeres adquieren “jaq`i” (Choque 2009:36). se convierten en una persona dual. La conformación de un chachawarmi es el elemento catalizador de la ciudadanía comunitaria de esta persona dual. A través del chachawarmi, quienes lo conforman empiezan a ser sujetos de derechos y obligaciones en la comunidad aunque, como veremos más adelante, la ciudadanía comunitaria de las mujeres dentro del chachawarmi no llega a ser plena, de manera que el chachawarmi se revela como una herramienta de sujeción de las mujeres⁷⁹. El chachawarmi tiene también una dimensión de ejercicio “diárquico” o “patrón de autoridad dual” (Platt 1988:576) comunitaria. El ejercicio de la autoridad comunitaria “en chachawarmi”, por un pareja de hombre-mujer conformada por el Mallku y la Mama T`allla, se practica en los ayllus andinos y es promovida por organizaciones como la CONAMAQ (Calla 2006).

Existe un debate teórico y político en Bolivia en torno a la tensión entre jerarquía e igualdad en la ideología andina de género y en la organización social de género en las comunidades andinas. Existen tres grandes tendencias al respecto. La primera de ellas opone igualdad a complementariedad. Considera que la ideología de la complementariedad es esencialmente patriarcal y contraria a la emancipación de las mujeres, que formula en términos de igualdad. Una segunda corriente ha interpretado el chachawarmi como una ideología y como una práctica social de igualdad y justicia entre hombres y mujeres indígenas. La diferencia que pueda darse entre esta versión idealizada del chachawarmi y la práctica social se atribuye a la contaminación por ideologías y prácticas “occidentales”. La siguiente cita de un antropólogo chileno de origen aymara expresa este tipo de idealización:

⁷⁹Remito a la discusión que realizo más abajo sobre la obra de María Eugenia Choque, donde se perfila cómo se construye la jerarquía de género en el chachawarmi. También remito al capítulo sobre el Servicio Militar Obligatorio, donde se aborda el papel de esa institución en la adquisición de ciudadanía comunitaria y sus sesgos patriarcales.

“El mecanismo de la vida conyugal aymara, en el desarrollo social y cultural, lleva implícito el sentido de solidaridad e igualdad de los componentes del chacha-warmi, condiciones básicas que sustentan el principio de igualdad y equidad de un matrimonio aymara, no habiendo discriminación alguna, al menos como modelo (...). En caso contrario, surgen conflictos y se convierten en violencias conyugales, ya sea por imitación consciente o inconscientes de modelos urbano-occidentales” (Mamani 1999:308)

Para Snow et al. (1986:469), la idealización de ciertos valores forma parte del proceso de “amplificación de los marcos” de acción colectiva, entendida la amplificación de los marcos como el proceso de clarificación y fortalecimiento de los mismos. La idealización de la complementariedad andina forma parte de la construcción de marcos de acción colectiva de liberación india. En sus perfiles de género esta idealización ha consistido, por una parte en la consideración de la ideología de género andina y del chachawarmi como igualitaria y justa; por otra, se ha defendido que esa ideología igualitaria de género basada en la dualidad y en la complementariedad era una práctica generalizada en la convivencia cotidiana entre hombres y mujeres indígenas. Esta lectura prevalecía en una parte del movimiento indígena-campesino que conforma las bases del MAS y era invocada para invalidar la crítica feminista al interior de las sociedades andinas. Si la primera postura tiene un problema de esencialismo de género, esta segunda adolece de esencialismo étnico⁸⁰. Esta idealización de la complementariedad andina, fue discutida por antropólogas feministas como Harvey (1989) y De la Cadena (1991), quienes la contrastaron con las prácticas de marginalización y exclusión de las mujeres en las comunidades andinas. El Plan Quinquenal de Igualdad de Oportunidades del gobierno del MAS, se desmarcaba también de esta visión idealizada de las relaciones de género en los andes, criticando el uso acrítico por parte de las mujeres de sectores populares e indígenas de “conceptos que encubren la discriminación y el sometimiento de las mujeres indígenas, como por ejemplo el chacha-warmi (Bolivia 2008:10).

Una tercera corriente, más cercana a la operación de vernacularización, la han planteado algunas mujeres indígenas y no indígenas insertas en las luchas de liberación india influenciadas por el feminismo y la teoría de género, algunas de ellas feministas. Esta corriente ha intentado poner a debate la cuestión de la justicia de género dentro de los marcos ideológicos, políticos y de organización social andinos. Es una contienda ideológica sobre su significado que intenta poner de manifiesto su contenido patriarcal y dotarlo de un sentido de justicia de género, “desmitificando su sentido de categoría de realidad” (Bolivia 2008:12).

⁸⁰Una discusión sobre estos dos términos en Narayan (1998). En el último capítulo vuelvo a ellos.

Insertándose en la ideología de la complementariedad, inscriben la justicia de género en los proyectos emancipatorios indígenas andinos. Esta corriente no opone complementariedad a igualdad – aunque no siempre formulan la justicia de género en términos de igualdad sino de horizontalidad, simetría, no jerarquía o equidad - sino que busca articulaciones constructivas hacia una justicia de género intercultural y plural.

La Red Nacional de Trabajadoras de la Comunicación, Red Ada, organización feminista dirigida por mujeres aymaras, planteó la necesidad de contrarrestar “la defensa idílica de lo cultural originario” (Red Ada 2003: introducción), destacando que el Chachawarmi contiene simultáneamente un potencial en tensión para la jerarquía y para la igualdad:

“En torno al chachawarmi se ha planteado que las relaciones de género en el mundo andino han sido igualitarias. Contrariamente, otras posiciones sostienen que estas relaciones no son igualitarias porque existe una relación desigual y jerárquica. Con relación a esto Canessa considera que (...) “hay un potencial tanto para la jerarquía como para la igualdad y una constante negociación entre estos dos potenciales” (Canessa 1997:237)

La ONG dirigida por mujeres aymaras Centro de Desarrollo Integral de la Mujer Aymara “AMUYTIA”, dentro del módulo de equidad de género de su programa de capacitación de lideresas indígenas, abogaba por un chachawarmi “sin discriminación de género” (Canaviri 2003:5) y por una “complementariedad en condiciones de equidad” (idem:10). Justifican esta posición en que “en la concepción andina” no hay jerarquía entre hombres y mujeres. Es decir, moviliza la versión idealizada de la ideología andina para trabajar porque se haga realidad y no para encubrir las jerarquías. No obstante, se distancian del feminismo, que consideran “el otro extremo del machismo” (idem:15) y del principio feminista de igualdad, que relacionan con el surgimiento de un antagonismo indeseable entre ambos.

María Eugenia Choque, miembro del Taller de Historia Oral Andina (THOA) de ideología indianista, aporta en sus trabajos teóricos más elementos de la organización social de género y de la ideología andina de género que cuestionan la visión idealizada del chachawarmi y de la complementariedad como igualdad ideológica y práctica. Denuncia el “esencialismo andino” (Choque 2009:36) de antropólogos y activistas indígenas y su contribución a maquillar la realidad de discriminación cotidiana de las mujeres indígenas bajo el espejismo igualitario de la dualidad y complementariedad. Choque critica a los antropólogos andinistas por haber generado una visión idealizada y esencializada de la complementariedad. Denuncia también

como las luchas anticoloniales han ignorado y encubierto la realidad de subordinación, discriminación y marginación de la mujer indígena. Según la autora, “un proverbio muy en boga para encubrir esta relación es “taqikunas panipuniw aka pacanxa” (todo es par en este mundo)” (Choque 2010a:9)

“(…) desde los clásicos estudios de John Víctor Murra (1975), el concepto de complementariedad adquirió el carácter de artículo de fe que llevó a un planteo ideal de relaciones de equidad y reciprocidad entre hombres y mujeres” (Choque s/f:5)

Tanto la obra de Choque como la de Platt esbozan una complejidad mayor en la complementariedad como ideología y como principio de organización social. Si bien ambos coinciden en que busca la unión y unidad entre complementarios, también según ambos contiene una tensión entre jerarquía e igualdad que no elude el conflicto. Platt nos plantea, dentro de sus pesquisas etnohistóricas, la coexistencia de dos tipos de complementariedad dentro del pensamiento y de las prácticas políticas aymaras: la complementariedad basada en la “igualdad simétrica” de dos partes y la “complementariedad antagónica”, que equipara a la relación entre vencedores y vencidos (1988:403). El autor llamó al encuentro equilibrado entre dos partes en pie de igualdad “justicia del tinku”⁸¹ y la contrapuso al “ch’axwa”, la complementariedad antagónica entre vencedores y vencidos (1988:400, 403, 440). La justicia del tinku es, según el autor un “equilibrio elusivo – síntesis de igualdad y jerarquía – que vincula los polos de una relación simétrica” (ídem:440). Pero, ¿es simétrica la relación entre hombres y mujeres dentro de las comunidades y familias aymaras y andinas? ¿o se acerca más bien a la relación entre vencedores y vencidos a la que alude Platt?

Llevando esta discusión al terreno del género, Choque ve críticamente el modelo de armonía sin conflictos entre hombres y mujeres de las versiones pedestres de la ideología de la complementariedad entre mujeres y hombres. En su lectura de la complementariedad andina, Choque trae a colación, como Platt, el concepto andino de “tinku” recuperando la posibilidad del conflicto entre hombres y mujeres en el marco de la ideología andina de género que, aunque promueve su unidad, no elude el conflicto. Relacionando tinku y chachawarmi, la autora considera que si bien el primer concepto “significa la mitad de un todo (cortado de una sola papa, dicen en aymara) además de significar correspondencia conlleva competencia, control que hace a su vez el concepto de tinku: oposición y encuentro”(ídem:9).

⁸¹El término tinku, significa tanto “batalla ritual” como de “encuentro amoroso” (Platt 1988:407).

María Eugenia Choque (1999, 2010b) nos advierte también que en las comunidades aymara las mujeres tienen la condición de “sullka” – menores - y de “mayt’ata” – prestadas. Según la autora, la condición de sullka “expresa inferioridad o minoridad” y es una “situación de subordinación permanente” de las mujeres. Según Choque, la minoridad de las mujeres no se resuelve con la adquisición del estado de chachawarmi mientras que los hombres sí dejan atrás su minoridad, de modo que aquí encontramos la patriarcalidad del chachawarmi:

“En la familia los hijos se encuentran subordinados a la autoridad del padre, cada uno de ellos con el tiempo irá independizándose, sin embargo las mujeres al abandonar su grupo familiar volverán a subordinarse al grupo familiar del marido y a la tutela de este último. ¿Cómo explicar esta situación de subordinación permanente, por cuanto incluso cuando deviene la viudez el hijo ocupa el lugar del padre?” (2010a:11)

La condición de “mayt’ata” – prestada – de las mujeres, remite al mayor valor de los hombres con respecto a las mujeres en la familia aymara, donde las hijas son entregadas en matrimonio a la familia de su marido trasladando su residencia a su comunidad. Según Choque:

“En la esfera doméstica la mujer constituye asimismo un ente no propio, que no es de la familia. Imilla wawaxa jaqitaki uywañakiw (la hija se cría para otra gente), entonces la inversión en su crianza debe ser mínima. ¿Para qué realizar gasto si no conlleva retorno alguno? La niña incluso adquiere la representación del enemigo, entonces los mayores decían wawapax jiwasaru nuririchinixay (sus hijos serán nuestros agresores)” (2010a:11)

En cuanto al ejercicio dual de la autoridad comunitaria, uno de los argumentos más para señalar el igualitarismo andino, la autora nos recuerda que la participación de las mujeres dentro del chachawarmi las relega a papeles simbólicos y sin real poder de decisión. En fin, Choque denuncia la idealización del chachawarmi y de la dualidad, en dos sentidos. Uno, en tanto práctica, porque tal relación de ausencia de jerarquía entre hombres y mujeres no se dan en la práctica social. Dos, en tanto ideología, porque en su uso político existe lo que Narayan (1998) denomina “selective labeling”, una selección de algunos de los aspectos ideológicos del chachawarmi y de la dualidad andinas y un ocultamiento de otros de ellos, como la condición de “sullka” y “mayt’ata” de las mujeres y como la idea del “tinku” o conflicto entre hombres y mujeres. Esto tiene por efecto el encubrimiento de la jerarquía entre hombres y mujeres contenida en esta ideología de género, efectos patriarcales en definitiva, pues los fragmentos seleccionados son presentados como el todo, en lo que Narayan denomina “jugada metonímica” (1998). Una jugada metonímica, por cierto, de efectos patriarcales.

El Plan de Igualdad de Oportunidades “Mujeres Construyendo una Nueva Bolivia para Vivir Bien”, que como ya habíamos anticipado en otros capítulos fue elaborado por la feminista autónoma aymara y lesbiana Julieta Paredes, se distancia del chachawarmi:

“Los análisis que hacen las mujeres de sectores populares e indígenas, las llevan a echar mano acriticamente de conceptos que encubren la discriminación y el sometimiento de las mujeres indígenas, como por ejemplo el chacha-warmi” (Bolivia 2008:10)

En otros textos y acciones en el marco del feminismo comunitario del que es precursora, Julieta Paredes criticó además el heterosexismo del chachawarmi y la reducción de la ideología de la dualidad andina a la pareja heterosexual⁸². En el citado Plan, que critica al chachawarmi por implicar una complementariedad jerárquica entre hombres (encima/superiores) y mujeres (debajo/inferiores) y propone a cambio una “complementariedad horizontal sin jerarquías”. Se distancia del chachawarmi y propone a cambio la “recuperación del par complementario andino, superando su mitificación” y develando que la complementariedad horizontal – no utiliza el término igualdad - no es una “categoría de realidad” sino una “anticipación creativa”. Frente al feminismo liberal que pone a la mujer-individuo en el centro, propone un feminismo comunitario donde se de una complementariedad entre mujeres y hombres – en plural - que define como “dos unidades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra” en el marco de cada “común-unidad”. Habla también de un “machismo indigenista, sustentado no sólo por los hombres sino también por las mujeres” “que naturaliza las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres” (idem:10-14). Vemos aquí la incipiente formulación de un feminismo comunitario (Paredes 2008) que rehúye la dicotomía occidental/indígena y que formula un feminismo de base comunitaria crítico al feminismo liberal.

En el contexto de este debate, nos interesa más específicamente develar los significados de la ideología del chachawarmi y de la complementariedad dentro del movimiento político que nos ocupa, en relación a la política de los derechos de las mujeres. Ideología que, como veremos, confluye con la ideología materna.

⁸² Ver por ejemplo *Pronunciamento del feminismo comunitario en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático de las Asambleas del Feminismo comunitario en Bolivia*, de 2010, en <http://old.kaosenlared.net/noticia/pronunciamento-feminismo-comunitario-latinoamericano-conferencia-pueb>

III. LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO DE “LAS BARTOLINAS”

Perfilaremos, en este apartado, la ideología de género de la principal organización de mujeres articulada en el MAS, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias “Bartolina Sisa”. Desde el Taller de Historia Oral Andina (THOA), Rivera señala la importancia de la “historia mítica” (Rivera 1990:58) en el pensamiento histórico indio y Mamani destaca “el valor del mito como categoría del pensamiento histórico de nuestras comunidades” en la “interpretación del significado” de las luchas políticas indias (Mamani Condori 1989:20). Analizaremos la ideología de esta organización a partir de los significados que para las parlamentarias orgánicas tenía el personaje histórico-mítico de Bartolina Sisa cuyo nombre lleva la mayor organización de mujeres indígenas, campesinas y originarias de Bolivia. Detenerse a analizar la ideología de género de esta organización es importante porque, como ya hemos visto, era la principal base orgánica de mujeres del MAS. Además, durante la legislatura que nos ocupa fue la principal cantera de parlamentarias orgánicas y disputó a las ONGs de corte feminista el protagonismo en el campo de la política de los derechos de las mujeres, cuestionando la herencia de la etapa anterior.

Frente a la mujer-víctima la madre-guerrera

Bartolina Sisa, “La generala aymara” (Ari 2003), es evocada por el movimiento indígena-campesino de Bolivia como compañera/esposa del líder indígena Tupak Katari (Julián Apaza era su nombre cristiano). Katari lideró el mayor levantamiento indígena contra el poder colonial, la “sublevación general” (Platt 1988) de finales del siglo XVIII que estuvo cerca de derrocarlo. Bartolina Sisa participó en el levantamiento en calidad de alto mando y dirigió las tropas que sitiaban la ciudad de La Paz hasta que cayó en manos de los españoles, como Katari⁸³. Tanto Tupak Katari como Bartolina Sisa fueron suplicados públicamente hasta su muerte. La leyenda cuenta que las últimas palabras de Katari fueron “volveré y seré millones”. Aunque la sublevación no logró terminar con el régimen colonial, dejó una profunda huella en el imaginario colectivo de los pueblos indígenas a partir de los años sesenta del siglo XX. El indianismo katarista, movimiento indio de liberación, tomó a Tupak Katari como su principal mito fundante y muchas de las organizaciones vinculadas a esa corriente política llevaron su nombre. Tupak Katari encarna las luchas por el pachakutik, la vuelta de un tiempo de poder indígena expresada en el “volveré y seré millones”, sentencia

⁸³ Un texto histórico sobre esta insurgencia indígena en Thompson (2006).

evocada en nuestros días para afirmar la continuidad de las luchas indígenas del presente con las luchas anticoloniales del pasado.

Posteriormente, en un contexto de emergencia de los movimientos de mujeres en todo el territorio nacional y de luchas por la recuperación de la democracia (ver capítulo 1), en los años ochenta, las mujeres campesinas e indígenas, a instancia del movimiento campesino-indígena controlado por varones, crearon su propia organización nacional dándole el nombre de Bartolina Sisa. A través del mito de Bartolina Sisa las mujeres indígenas y campesinas fueron reinscritas en la historia y en el presente de las luchas políticas subalternas contra el colonialismo y sus reciclajes.

¿Cómo representaba y evocaba a Bartolina Sisa la organización nacional de mujeres campesinas que lleva su nombre? ¿qué significados adquiriría este personaje histórico-mítico en la principal organización de mujeres campesinas e indígenas del país? ¿qué nos revelaba esto de su ideología de género? ¿qué efectos tenía la ideología de género codificada en este mito en su toma de posiciones en torno a los derechos de las mujeres y en torno a la lucha contra el patriarcalismo, en su agencia política en fin?

Su historia de vida fue recordada durante la inauguración del XI Congreso de esa organización, en 2006. Bartolina fue representada como una madre que “si bien no tuvo hijos en vida, a doscientos veinticinco años de su muerte tiene miles y miles de hijas” (FNMCB 2007) en referencia a las mujeres campesinas e indígenas en general y a la Federación que lleva su nombre en particular. Encontramos de nuevo la metáfora familiar y el rol materno para reivindicar el papel de las mujeres en las luchas anticoloniales y en el pachacutik. Aunque Bartolina es una madre poco convencional: es una madre-guerrera.

Hago notar que si bien las parlamentarias orgánicas opositoras a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género no se reconocían como madres de las ciudadanas-mujeres, aquí sí encontramos una genealogía de transmisión femenina de la que Bartolina Sisa sería la madre y las mujeres indígena-campesinas organizadas – entre quienes podríamos incluir a las parlamentarias orgánicas - sus hijas metafóricas. Si las mujeres-ciudadanas quedan huérfanas de madre, las “bartolinas” no.

Leonilda Zurita, destacada lideresa cocalera de origen quechua y mujer fuerte del MAS, fue electa a la cabeza de esta organización tras el XII Congreso de 2008, cargo que ya había ocupado durante un periodo anterior. Pese a ser senadora suplente y no titular, era una de las mujeres más influyentes de la bancada del MAS. Mantuve con ella esta conversación en torno a los significados de figura de Bartolina Sisa – madre y guerrera a la vez - que resulta reveladora de los principales pilares de la ideología de género de esta organización, de su solapamiento con la ideología materna y de sus discrepancias con la política global de los derechos de las mujeres y con las leyes que se derivaron de ella.

P: ¿Qué significa para ti Bartolina Sisa?

R: Para mí la Bartolina Sisa es la mujer que nos ha dado esa valentía, esa fuerza de lucha contra el imperialismo, contra los españoles. Se organizaron junto a su esposo, que es Tupak Katari, para no ser pongos, ya no ser esclavos de los españoles. En ese momento Bartolina Sisa, como mujer, al lado de su esposo, empezaron a organizarse, empezaron a defender a su patria, a sus compañeras. Y así, como cualquier mujer, Bartolina ha luchado por la defensa de su pueblo.

Por eso para nosotras es la mujer que ha dado vida, la mujer que ha dado fuerza al pueblo boliviano. Nosotros, como mujeres, estamos llevando el mismo camino, defendiendo que las mujeres tenemos todo el deber y el derecho de defender a su pueblo. Por eso la Bartolina es nuestro mártir, es la mamá de todas las mujeres, quien nos da orientación, quien nos da ese carisma, esas ideas, esa expresión. Ella defendió a su pueblo, a sus hermanos y hoy nos toca a nosotros.

Siempre al lado del varón, eso es algo en lo que vosotras insistís mucho.

Sí, porque nosotros somos así, como chachawarmis: Tupak Kataris son los varones y nosotros somos las Bartolinas Sisa. Juntos, hombres y mujeres, vamos a defender a su pueblo, a defender a su patria. ¡Las mujeres no nos organizamos para estar contra el hombre! Sino hombres y mujeres por un solo camino, por una sola idea y por una sola causa”⁸⁴.

Este relato contiene un compendio de la ideología de género de esta organización y de su contraste con la política global de los derechos de las mujeres: Frente al principio de igualdad entre mujeres y hombres proponen el de complementariedad, con contenidos tanto jerárquicos como igualitarios. Si el sujeto colectivo de la emancipación feminista y de la política de los derechos de las mujeres son “las mujeres”, el sujeto colectivo de sus luchas es “el pueblo” oprimido. Frente a la representación de las mujeres como “víctimas universales del patriarcado” (Mohanty 2008a), implícita en la política de los derechos de las mujeres,

⁸⁴ Entrevista del 27/08/2008

Bartolina y sus herederas se representan como madres-guerreras del pueblo oprimido, en lucha por su liberación. Frente a las ideas de autonomía de las mujeres y sus luchas, frente a la politización de las relaciones de género y frente al antagonismo entre hombres y mujeres, la ideología de género de Bartolina Sisa propone unidad entre hombres y mujeres del pueblo en la lucha contra la colonialidad y destierra el antagonismo entre ambos, así como la autonomía de las luchas de las mujeres.

Veremos también algunas consecuencias de esta configuración ideológica: Frente a la idea de solidaridad feminista denuncian el antagonismo entre mujeres a lo largo de las líneas de clase y etnicidad, denunciando la discriminación y explotación a que las mujeres subalternas son sometidas por parte de las mujeres de las clases dominantes. A la representación de las feministas como defensoras de los derechos de las mujeres, representan al feminismo como discriminador de los hombres y como destructor de familias y comunidades. Por último, frente a la lucha contra el sexismo para el avance de las mujeres, Bartolina propone la lucha contra la colonialidad y el racismo. Veamos más de cerca todos estos puntos.

Frente a la idea de igualdad, la tensión entre jerarquía e igualdad contenida en la complementariedad y en el chachawarmi

Para la diputada aymara urbana Cristina Rojas, la complementariedad contiene simultáneamente significados de jerarquía y de igualdad de género.

P: ¿Quién es para ti Bartolina Sisa? ¿qué significa para ti Bartolina Sisa?

R: Era una mujer que le acompañaba a su esposo, Julián Apaza⁸⁵. Julián Apaza estaba, pues, en una lucha contra los españoles que llegaron. Entonces era pelear contra los españoles, que estaban ya desde hace quinientos años atrás y querían saquear nuestro país. Y Bartolina Sisa era su esposa que no le dejaba, ella le apoyaba a su esposo. Digamos, por este lado iba Bartolina Sisa organizando diferentes comunidades y Julián Apaza iba por este otro lado, organizando. Por eso es que yo valoro a Bartolina Sisa. Por eso manejamos el chachawarmi: Bartolina Sisa no abandonó a su esposo, siempre estuvo junto con él en diferentes actividades. También dio su vida para apoyar a su esposo. Por eso es que yo la valoro a Bartolina Sisa, y todas las mujeres deberíamos seguir el ejemplo de Bartolina Sisa. Tenemos en Bolivia muchas mujeres que han dado su vida para defender a la población mayoritaria”

⁸⁵Nombre cristiano de Tupak Katari.

Para esta diputada Bartolina Sisa - “ejemplo” para todas las mujeres – codifica un modelo de complementariedad jerárquica, donde Bartolina jugaría un papel secundario frente a Tupak Katari, donde la mujer es representada como complementaria del varón y que “apoyaba a su esposo”, no como un sujeto autónomo. Bartolina es la “otra” de ese “uno” que es Tupak Katari. Pero al mismo tiempo, la diputada sostiene que el papel de Bartolina fue igual al de su esposo Tupak Katari, ambos “organizaron” a las comunidades y “lucharon” contra los españoles dando igualmente su vida en esa contienda. Tareas de mando militar que, sin duda, retaban las definiciones hegemónicas de feminidad de entonces y también de ahora (veremos en el próximo capítulo cómo esta diputada defendió la participación de las mujeres en el Servicio Militar Obligatorio en pie de igualdad con los hombres).

Haciéndose eco de la ambivalencia igualdad-jerarquía contenida en el mito de Bartolina Sisa y en la ideología de la complementariedad o chachawarmi – la misma que encontramos en el uso de la ideología de la maternidad que realiza la tarijeña Julia Ramos - en otros momentos y contextos la misma diputada abogaba por una complementariedad igualitaria, articulando complementariedad e igualdad. En esta entrevista sobre la Ley de Acoso y Violencia política, Rojas nos aclaró que para ella la práctica de la complementariedad y el chachawarmi implican “igualdad de derechos” entre mujeres y hombres. Complementariedad igualitaria, de la que la diputada habla como un hecho, como una práctica generalizada, en la que no tendría cabida el conflicto ni el antagonismo entre mujeres y hombres:

“Hubo polémica con los varones, hubo... pero si estamos practicando el chachawarmi, el hombre y la mujer en igualdad de derechos, yo creo que la mujer no tendría que ir contra el varón. (Durante el debate) había mucho... atacar al varón”

Frente a la autonomía entre iguales, la unidad entre complementarios.

El antagonismo con los varones en la picota.

Esta afirmación de la diputada Rojas nos lleva a uno de los más importantes sentidos más fuertes y con más efectos políticos del discurso de la complementariedad: la unidad entre hombres y mujeres, su efecto de cierre de filas con los hombres y de repudio a la politización de las relaciones de género y al antagonismo con los mismos como medio para el avance de las mujeres.

El mito de Bartolina Sisa, tal y como era evocado por las lideresas de la organización que lleva su nombre y por las parlamentarias orgánicas, remitía a su particular visión de la complementariedad entre hombres y mujeres: una complementariedad donde se abogaba por la unidad de hombres y mujeres – y sus organizaciones - y que repudiaba el conflicto. Una unidad sin “tinku”.

En el siguiente extracto de otra entrevista con Cristina Rojas encontramos el sentido de unidad entre hombres y mujeres que para esta diputada tiene la complementariedad: “no podemos alejarnos del varón, ni el varón de la mujer, tiene que haber complementariedad”. Para ella, las “diputadas feministas le tenían “rabia” a los varones, actitud que no compartía. Además, nuevamente encontramos la metáfora materna contra el antagonismo entre hombres y mujeres – “las mujeres sabemos parir mujer y varón” - donde las mujeres-madres del pueblo oprimido no pueden ni deben “pelear” contra sus compañeros de lucha, representados como “hombres-hijos” a través de la metáfora materna.

“Nosotros por ejemplo en nuestras culturas siempre manejamos el chachawarmi, esposo y esposa. Pero ellas, esas diputadas, son muy feministas, no lo reconocen al varón, ellas buscan la equidad: ser como el varón, ellas tienen un principio de que las mujeres tenemos los mismos derechos (...) parece que el varón les da rabia a las diputadas que son feministas. Yo digo: las mujeres sabemos parir mujer y varón. No podemos alejarnos del varón, ni el varón de la mujer, tiene que haber complementariedad. La mujer sola, el hombre solo, ¿qué podemos hacer? Entre hombres y mujeres tenemos que hacer esa complementariedad. Varón y mujer, todo es varón y mujer.”

Pero si bien la diputada Rojas criticaba en el anterior pasaje la aspiración feminista de igualdad, de “ser como el varón”, sobre el Servicio Militar Obligatorio tuvo un discurso de igualdad de derechos entre mujeres y hombres, apropiándose de la demanda feminista de igualdad. Así, abogó por la participación e inclusión de las mujeres en esa institución en base al principio de igualdad entre hombres y mujeres:

"Si pedimos los mismos derechos que los varones, que haya equidad de género ¿en qué estamos pidiendo equidad de género? Que no solamente las mujeres digamos: “soy igual para esto, pero para esto no, soy muy delicada””.

Así que, si bien las parlamentarias orgánicas del MAS tenían cierta apropiación del discurso de la igualdad, repudiaban netamente el antagonismo con los varones como forma de avance de las mujeres, percibido como una estrategia feminista implícita en la política de los

derechos de las mujeres, cuyos desarrollos legales incluían sanciones a los hombres agresores. Y contraponían a ese antagonismo la unidad entre hombres y mujeres. Ya vimos cómo, en el mismo sentido que Cristina Rojas, Leonilda Zurita insistía en la unidad entre hombres y mujeres, aclarando que “las mujeres no nos organizamos para estar contra el hombre, sino hombres y mujeres por un solo camino, por una sola idea y por una sola causa”. En un contexto de primacía de la ideología de género que acabamos de analizar, donde la ideología de la complementariedad y el chachawarmi se traducen políticamente en la unidad de las luchas de hombres y mujeres indígenas y campesinos y donde primaba un clima de polarización política al que el MAS respondía cerrando filas, el surgimiento de antagonismos entre hombres y mujeres del “nosotros pueblo” adquirió rango de tabú. En palabras de Julia Ramos, “nos debería dar vergüenza de estar riñendo con los hombres”.

La complementariedad reforzaba, así, la unidad entre las organizaciones indígena-campesinas de hombres y mujeres y operaba contra uno de los sentidos más fuertes de los feminismos – hegemónicos y contrahegemónicos - y de la política de los derechos de las mujeres: contra la autonomía de las mujeres, vista como individualista y peligrosa para la unidad y la fuerza del movimiento.

La representación negativa del feminismo

Los significados que adquiriría el feminismo dentro de la bancada del MAS merecen también nuestra atención, pues es el movimiento social que sostenía la política de los derechos de las mujeres. La representación estereotipada, negativa y hasta cierto punto caricaturesca del feminismo, de las feministas y de las políticas de inspiración feminista es otro factor a tener en cuenta a la hora de valorar los cortocircuitos de las leyes asociadas al feminismo al interior de esta bancada.

A través de las ideologías de la complementariedad y de la maternidad, que promueven ambas la unidad entre hombres y mujeres, el feminismo era acusado de divisionismo y de perjudicar a los hombres. Estos argumentos lo colocan en el campo de los adversarios. Desde la ideología materna, Julia Ramos planteaba que “el feminismo nos trae problemas entre nosotros, dentro de la misma familia” y también que “el feminismo nos separa”. Cristina Rojas, desde la ideología de la complementariedad, sostenía que el feminismo “va contra el varón”. Así opinaba sobre la Ley de Acoso y Violencia Política:

“Estamos de acuerdo, hay acoso político a las mujeres en las áreas rurales. Pero hay algunos artículos que también... la ley es muy feminista, va en contra del varón. Si estamos practicando el chachawarmi, el hombre y la mujer en igualdad de derechos, creo que no tendríamos que ir en contra del varón. Había, un poco, atacar al varón”

Las diputadas orgánicas no concebían el feminismo como un movimiento a favor de las mujeres, sino como un movimiento contra los varones. Para Leonilda Zurita, “de lo que entiendo del feminismo, está contra los varones”. Para Cristina Rojas “parece que el varón les da rabia a las diputadas que son feministas”. Esta diputada asocia el feminismo al “odio al varón”, a “atacar al varón”, a “ir en contra del varón”, y considera que el feminismo “no valora los varones”. Julia Ramos critica las políticas feministas que denota la misma representación del feminismo: “no se trata de que las mujeres tenemos que bajonear a los hombres. Yo a veces soy más defensora de los hombres, aunque mis retos son como mujer. Este mundo es de hombres y de mujeres y entre todos tenemos que salir adelante”.

Ya hemos visto cómo la diputada Salguero, feminista militante y diputada del MAS, hubo de argumentar en la Comisión de Política Social, durante una discusión del Proyecto de Ley de Acoso y Violencia Política, contra estas representaciones que circulaban en la bancada:

“Si bien soy feminista, yo amo a los hombres y, siempre lo digo, tenemos un estigma las mujeres que trabajamos por las mujeres, que estaríamos impulsando acciones contra los varones”⁸⁶

La Secretaria Ejecutiva de las bartolinas, Leonilda Zurita, me dijo categóricamente “no, nosotros no somos feministas”. Además de las acusaciones de divisionismo, Zurita critica la oenegización del feminismo boliviano y sus consecuencias. En particular, critica su relación clientelar con las “organizaciones sociales” y la obtención de recursos “en su nombre” y para “buscar su sustento”. Se mostraba, así, reticente a las alianzas entre las organizaciones sociales y este feminismo oenegeizado, con el que más bien marcaba un antagonismo:

P: ¿Qué opinas del feminismo?

R: Lo que aquí tenemos son organizaciones, o sea, oenegés feministas, que solamente ven mujeres, mujeres y mujeres, pero nosotros no, no somos feministas. Somos nosotros organizaciones sociales, de hombres y mujeres, que nos organizamos para

⁸⁶ Transcrito del Plenario de la Comisión de Política Social, citado más arriba.

defender la causa. Las otras, que trabajan con oenegés, eso es para poder buscar su sustento. Bueno, a lo que entiendo, acá es así. Pero nosotros no, no estamos en eso.

P: Crees que se puede hacer alianzas con estas oenegés, o grupos feministas, ¿cómo lo ves, crees que hay intereses comunes?

R: Bueno, nosotros dispuestas a hacernos alianzas, pero... hay veces también nosotros estamos contra las oenegés. Algunos sí trabajan con nosotros, pero hay oenegés que aprovechando que están con nosotros buscan plata, financiamiento para ellos. Yo siempre he estado en contra de eso y eso no me gusta a mí”.

El sujeto de sus luchas y el antagonismo fundante:

Luchar dentro del “nosotros pueblo” contra el racismo y la colonialidad.

La solidaridad entre mujeres en la picota

Pero los efectos críticos a la política de los derechos de las mujeres de la ideología de la complementariedad, en conjunción con la ideología de la maternidad no se agotaban ahí. Hay otras dos implicaciones para la vernacularización de los derechos de las mujeres en este contexto de emergencia política indígena-campesina, también codificadas en el mito de Bartolina Sisa y contenido en la particular interpretación de la complementariedad que ya hemos visto: Por una parte, el sujeto político de las luchas de las parlamentarias orgánicas es el “nosotros pueblo oprimido” y no el “nosotras mujeres” que propone feminismo hegemónico. Por otra parte, asociar la opresión de las mujeres indígenas y campesinas al colonialismo, implica poner el acento en la lucha contra el racismo como medio para superar esa opresión y no contra el sexismo como plantea el feminismo hegemónico. Esto implica marcar un antagonismo con la clase dominante blanco-mestiza – incluidas sus mujeres - y no con los hombres. Recordemos estos extractos de las entrevistas a Leonilda Zurita y Cristina Rojas que citaba al inicio de este apartado:

P: ¿Qué significa para ti Bartolina Sisa?

R: Para mí la Bartolina Sisa es la mujer que nos ha dado esa valentía, esa fuerza contra el imperialismo, contra los españoles (...) Nosotros, como mujeres, estamos llevando el mismo camino, defendiendo que las mujeres tenemos todo el derecho y el deber de defender a su pueblo” (Leonilda Zurita)

P: ¿Quién es para ti Bartolina Sisa, qué significa para ti Bartolina Sisa?

R: Era una mujer que le acompañaba a su esposo, Julián Apaza, que estaba pues en una lucha contra los españoles que llegaron (...). Todas las mujeres deberíamos seguir el ejemplo de Bartolina Sisa. Tenemos en Bolivia muchas mujeres que han dado su vida para defender a la población mayoritaria” (Cristina Rojas)

Veamos estos elementos con un poco más de detalle. La legitimidad de la organización nacional de mujeres campesinas, en un contexto político subalterno masculinizado, se ancla en su reclamo de pertenencia a ese nosotros que defiende a “su pueblo” en palabras de Zurita y “a la población mayoritaria” en palabras de Rojas, rechazando de plano el antagonismo con los varones de ese gran “nosotros” sin género. Encontramos nuevamente la metáfora materna cuando Zurita define a Bartolina como “la mujer que ha dado vida, la mujer que ha dado fuerza al pueblo boliviano”, con quien las campesinas se identifican representándose como madres de ese pueblo, como madres del “instrumento político” que defiende a ese sujeto político, en fin, como su origen primigenio. Como madres de ese sujeto político luchan por sus derechos colectivos y no por los derechos de las mujeres – frecuentemente calificados de individuales e individualistas por entrar en conflicto con las luchas populares y anticoloniales. Zurita recalca que las bartolinas luchan con los hombres de su movimiento “por un solo camino, por una sola idea y por una sola causa”. En esta lógica, “pelear contra los varones” implicaría al tiempo aislarse de las luchas populares y perder fuerza contra sus adversarios políticos de las clases dominantes racistas. Nuevamente vemos cómo el ideal feminista de autonomía de las mujeres y sus luchas es desterrada. De hecho, el cuestionamiento de las relaciones de género al interior del movimiento y hacia fuera no era central en sus planteamientos políticos en el periodo que nos ocupa y primaba netamente un cierre de filas con los hombres de su movimiento, en un contexto de creciente polarización política.

Así, en el contexto de esta organización, lejos de primar el ideal de unidad, alianza y solidaridad entre mujeres como medio y fin en la lucha contra la opresión de las mujeres, primaba el ideal de la unidad del pueblo. Se priorizaba la unidad entre hombres y mujeres del pueblo oprimido movilizados contra la colonialidad frente a la unidad interclasista e interétnica de las mujeres para su liberación contra el yugo patriarcal. El sujeto colectivo de sus luchas era “el pueblo” y no “las mujeres”.

Frente al ideal de solidaridad entre mujeres del feminismo y de la política de los derechos de las mujeres – como fin en sí mismo y como estrategia de lucha - primaba el antagonismo con las mujeres de las clases dominantes, donde por cierto se ha insertado históricamente el movimiento de inspiración feminista. De modo que el feminismo quedó también marcado como antagonista por esta vía.

La categoría abstracta y universal “mujeres”- suma de mujeres individuales sin pertenencia a grupo alguno, sin clase ni etnicidad - como sujeto político del proyecto feminista hegemónico recibía severas críticas por parte de las parlamentarias orgánicas del MAS, frente al que invocaban las diferencias entre mujeres de los grupos dominantes y subalternas, así como las relaciones de explotación y discriminación que mediaban entre ellas.

Si el sujeto “pueblo” - sin género - de este movimiento político encubría hegemonías patriarcales, lo mismo señalan estas diputadas del sujeto “mujeres” – sin raza ni clase – del feminismo hegemónico. Ante la pregunta “¿cuáles son para ti los principales problemas de las mujeres bolivianas?” Julia Ramos empezó por poner en cuestión la categoría misma “mujeres”, distinguiendo entre dos “tipos” de mujeres:

“Bueno, tendríamos que hablar más que todo de dos tipos, que yo puedo ver, de mujeres: unas las que viven en la ciudad, tienen la posibilidad de ser profesionales, técnicas, y que tienen mayores ventajas para nosotros venimos de las provincias, y que tenemos más atraso en cuanto a la formación a la educación”

Al interrogar a Julia Ramos por sus experiencias de discriminación “como mujer”, nos contó sus vicisitudes por “ser una mujer de pollera” durante sus estudios de bachillerato y universitarios, en un contexto en que las posibilidades de acceder a la educación secundaria y universitaria eran mínimos y se encontraba en una abrumadora minoría, y donde tuvo que luchar contra los prejuicios que pesaban sobre las mujeres de pollera, vistas como quinta esencia de la ignorancia. En el mismo sentido, Cristina Rojas recuerda las angustias que le generó durante la campaña su condición de “mujer de pollera”:

“Yo muy preocupada hacía la campaña, había mucha dificultad. Hay gente que te recibe bien, pero hay otra gente que no te quiere, no siempre les gustas a todos. Hay siempre ese racismo: ¿cómo va a ir al Parlamento una mujer de pollera? ¿qué sabe una mujer de pollera?”

En este testimonio vemos claramente cómo se da una lectura a la discriminación por “ser una mujer de pollera” en términos racistas y no sexistas. Dicho de otro modo, entendiendo la pollera más como un símbolo étnico que de feminidad subalterna. Ya vimos en el debate parlamentario sobre la Ley de Acoso y Violencia Política la prioridad acordada al racismo frente al sexismo por la bancada del MAS. Julia Ramos, evocando su propia experiencia migratoria del campo a la ciudad, recuerda que las mujeres “del campo” son “doblemente

discriminadas”: por ser mujeres y por ser campesinas, realizando una lectura más interseccional.

Entender que son discriminadas “por ser mujeres de pollera”, y no por ser mujeres *tout court*, conlleva ciertas implicaciones. En primer lugar, nos habla de la indisolubilidad de la experiencia de la discriminación por razón de género y racial-clasista. En segundo lugar, marca una diferencia con las mujeres de la sociedad dominante en la experiencia de la discriminación de género, que en su caso iría unida a la racial-clasista, de modo que no habría una “experiencia común” unificadora de “las mujeres”. Esto cuestiona las teorías y prácticas que se refieren a “las mujeres” en abstracto propias del feminismo hegemónico.

Por otra parte, estas parlamentarias marcan un antagonismo con las mujeres de la sociedad dominante, denunciando las relaciones de explotación y discriminación entre mujeres, frente a la desiderata de sororidad entre mujeres y frente a la representación de las mujeres como “hermanas en la lucha” (Mohanty 2.008:127-129). Estas “mujeres de pollera” no sólo marcaban una diferencia entre mujeres, sino que denunciaban la explotación y discriminación que sufrían de parte de las mujeres de las clases dominantes racistas. La experiencia cotidiana de discriminación y explotación “de mujer a mujer”, de las “mujeres de vestido” a las “mujeres de pollera” vivida por estas parlamentarias orgánicas en carne propia – de la que el trabajo asalariado del hogar es paradigmática - es la “realidad” (Hall) sobre la que este movimiento político produce significados de antagonismo político entre mujeres. Este antagonismo entre mujeres es el reverso de la unidad entre hombres y mujeres formulada a partir de las ideologías de la maternidad y de la complementariedad. Este reverso funciona en el sentido de reforzar la unidad entre mujeres y hombres subalternos y sus luchas. Si el antagonismo entre mujeres y hombres era censurado dentro de este movimiento político, el antagonismo de carácter étnico-clasista entre mujeres subalternas y mujeres de los grupos dominantes era reforzado. En el debate sobre la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de género no menos de cuatro intervenciones denunciaron la “discriminación” racista entre mujeres “de vestido” y mujeres “de pollera”, no abordada en la ley que se centraba en la violencia de género contra las mujeres:

Este antagonismo étnico-clasista entre mujeres, como vimos en la primera parte de esta tesis, es una constante histórica en el desarrollo de las organizaciones de mujeres subalternas desde

la recuperación democrática. Es, pues, una configuración ideológico-política con duración en el tiempo.

Hago notar también que durante el plenario, sin embargo, no hubo ninguna referencia a la “discriminación” de las mujeres subalternas por parte de los hombres de las clases dominantes ni por parte de los hombres subalternos. De este modo, las mujeres de las clases dominantes son representadas como la quintaesencia del racismo y como las agresoras paradigmáticas de las mujeres subalternas.

Las alianzas con las mujeres de las clases dominantes, donde anida también el feminismo histórico, eran censuradas dentro de este movimiento político. A tal punto era así que las relaciones entre mujeres dentro de la propia bancada del MAS quedaron atravesadas por este mismo antagonismo étnico-clasista que ya hemos explorado en el capítulo “De orgánicas e invitadas” (ver capítulo 3) inviabilizando la acción común.

Si bien la formulación de las discriminaciones por razón de género, clase y raza como indisolubles podría ser prometedor para la búsqueda de formas interseccionales de retar esas jerarquías que son mutuamente constitutivas, en el MAS en su conjunto, y en las bartolinas también, primaba la lucha contra la discriminación racial frente a la de género. De modo que la pollera era comprendida como un símbolo étnico – no tanto como un símbolo de feminidad subalterna - y la discriminación “por ser mujer de pollera” es percibida en primera instancia como un problema de la discriminación racial y no de género, como veíamos en el testimonio de Cristina Rojas. Así definido el problema, las medidas para solucionarlo pasan por trabajar contra el racismo y no tanto contra el sexismo. Esto está lejos de ser una perspectiva interseccional. Es más, el papel de las mujeres como símbolos o íconos étnicos y/o nacionales que predomina en el discurso nacionalista y etno-nacionalista plantea serias limitaciones a la hora de afirmar su estatuto de sujetos políticos. Carrera Suárez plantea que:

“Las abundantes representaciones de la nación como figura femenina no hacen sino traducir en términos simbólicos ideas muy asentadas sobre las mujeres como reproductoras biológicas de sus grupos étnicos (incluido, por supuesto, el “blanco”), como guardianas de sus fronteras (el tabú de las relaciones mixtas) o iconos de la cultura colectiva (de ahí la significación adjudicada a vestimentas y conductas banales)” (2001:7)

Consecuencia de ese antagonismo la política de los derechos de las mujeres se convirtió en un terreno conflictivo. El establecimiento de alianzas entre las organizaciones feministas que históricamente la habían impulsado y las organizaciones de mujeres subalternas que habían adquirido peso político dentro del nuevo gobierno encontró dificultades. Durante la etapa que nos ocupa ese conflicto no logró superarse en el Parlamento, donde primó netamente el antagonismo⁸⁷. Como ya hemos visto, en la legislatura que nos ocupa, las parlamentarias orgánicas del MAS se mostraron muy reticentes a los pactos interpartidarios de mujeres - a pactar con las mujeres de la oposición - y a legitimar la UMPABOL, llegando a paralizar las iniciativas relacionadas con la política de los derechos de las mujeres. Este antagonismo se hizo presente incluso dentro de la bancada, dando pie al surgimiento de dos bloques de parlamentarias, “orgánicas” e “invitadas”.

Sin embargo, aunque las parlamentarias orgánicas no defendían una solidaridad entre mujeres “in abstracto”, eran críticas a la competencia entre mujeres y sí abogaban por una solidaridad entre mujeres más concreta. Critican la competencia entre mujeres de su misma tendencia política y reconocen que tal competencia les fragiliza. “Somos serrucho bien filudo para otras mujeres”, me dijo Julia Ramos, criticando la falta de solidaridad entre las mismas compañeras de lucha y los recelos de las mismas compañeras mujeres a la hora de apoyar a otra mujer en su carrera política. Cristina Rojas señalaba, en que “la mujer es la peor enemiga de la mujer. Eso no nos deja avanzar”. Rojas va más allá y plantea la limitación que para la participación política de las mujeres supone que estemos “divididas por colores políticos”.

De modo que, pese que el antagonismo que estas diputadas marcan con las mujeres de los grupos dominantes – donde la política de los derechos de las mujeres ha encontrado a sus principales “vernacularizadoras” - sus testimonios no están exentos de crítica a la competición entre mujeres y llaman, de manera más concreta o más abstracta según los casos, a construir alguna forma de solidaridad entre mujeres para promover su avance.

En este contexto político, la construcción del “nosotras abstracto” del feminismo liberal queda inviabilizado por la centralidad del antagonismo de clase/etnicidad. Las parlamentarias

⁸⁷ En la Asamblea Constituyente, aunque se dio el mismo conflicto, se resolvió con mejores resultados. Después de un inicio nada halagüeño para el consorcio feminista Mujeres Presentes en la Historia, que pretendía consolidar los derechos de las mujeres en la nueva Constitución y que tuvo una recepción poco calurosa por parte de las constituyentes, en su mayoría del MAS, durante el proceso constituyente Presentes en la Historia logró posicionar sus propuestas entre los tomadores de decisiones, logrando incluir en la Nueva Constitución Política del Estado un capítulo de derechos de las mujeres.

señalan que hay dos “tipos” de mujeres: las privilegiadas y las subordinadas. Así el antagonismo “de mujer a mujer” impide el proyecto abstracto de solidaridad entre mujeres o “todas hermanas en la lucha” (Mohanty, 2008) Las fronteras étnico-clasistas dividían incluso a las mujeres dentro de este movimiento político.

Merry y Levitt, plantean que la forma en que se “enmarcan” los problemas de las mujeres (“framing”) es fundamental para el éxito de la vernacularización, porque a través de esos marcos se definen esos problemas, sus causas, sus soluciones y las estrategias de acción colectiva para lograrlos. Según las autoras:

“El éxito de la vernacularización también depende de la forma en que esta sea enmarcada (“framing”). Los marcos no son ideas en sí mismos, son formas de empaquetar y presentar ideas que generan creencias comunes, motivan acción colectiva y definen las estrategias apropiadas para la acción (Snow et al. 1986; Tarrow 1998). Los marcos afectan la forma en que los problemas de las mujeres son definidos y entendidos, cómo las causas de los problemas y sus soluciones son teorizadas y qué perspectivas son totalmente rechazadas (...). Los marcos canalizan las formas en que los paquetes de valores globales se vinculan a las ideas e instituciones preexistentes” (2009:452-453)

No había una vinculación expresa de las bartolinas al “marco” de la política global de los derechos de las mujeres en el periodo de estudio que abarca este trabajo. Encontramos que no se había desarrollado un trabajo de vernacularización de ese “marco” al interior de la organización de mujeres que nos ocupa y que, más bien marcaban un antagonismo con esa política asociándola al proceso neoliberal-colonial (ver capítulos 2 y 3) que la colocaba entre los adversarios políticos.

En los documentos de posicionamiento político de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” de la etapa que estamos estudiando – los principales son las resoluciones del XI y XII Congresos Nacionales y los Estatutos - no encontramos menciones expresas al marco de la política global de los derechos de las mujeres. En ellos no se mencionaban los acuerdos internacionales sobre los derechos humanos de las mujeres como la CEDAW o a la Plataforma de Acción de Beijing, referencias que no faltaban en los documentos de las organizaciones que enmarcaban su trabajo en la política global de los derechos de las mujeres, como eran las organizaciones que componían el lobby de inspiración feminista en el parlamento. Así, las bartolinas no se reclaman dentro de esa política global de los derechos de las mujeres de inspiración feminista. El marco de

análisis de los problemas de las mujeres indígenas, campesinas y originarias, sus causas, las propuestas para resolverlos y las herramientas para hacerlo eran otros y estaban articulados a otro marco de interpretación y de acción colectiva: el de las luchas anticoloniales, históricas y contemporáneas, entendidas como una respuesta al “continuum” colonial.

Las prioridades políticas de las bartolinas en 2008 eran la aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado, lema del XII Congreso Nacional que tuvo lugar en 2008 en Sucre, la lucha contra el racismo, para lo que estaban preparando una ley, y la ratificación del Presidente de la República frente al referéndum revocatorio que impulsó la oposición⁸⁸. En contraste, las prioridades de AMUPEI en este periodo, en términos de incidencia en el legislativo, estuvieron centradas en el impulso a la Ley de Acoso y Violencia Política y en la elaboración de una Ley Integral contra la Violencia de Género⁸⁹. Esta red, que se considera “resultado” del proceso de articulación del movimiento de mujeres que tuvo lugar al calor de la Conferencia de Beijing, tiene como referentes de su acción su Plataforma de Acción y la CEDAW⁹⁰.

En fin, durante este periodo no existía un marco referencial común entre las bartolinas y las organizaciones que sostenían la política de los derechos de las mujeres que allanara el camino a la realización de análisis y estrategias de acción comunes y al establecimiento de alianzas. La ausencia de un marco común entre las organizaciones de mujeres subalternas y las organizaciones de inspiración feminista, complicó el establecimiento de alianzas y de estrategias comunes de acción que traspasaran las fronteras étnico-clasistas que dividían a las organizaciones de mujeres subalternas y a las defensoras “de clase media” de la política global de los derechos de las mujeres. A cambio, la definición de la opresión de las mujeres como parte del proceso colonial que realizaban las bartolinas, abría el camino a una política de alianzas contra el racismo y la colonialidad, no contra el sexismo. Esto era reforzado por el ideal de unidad entre mujeres y hombres “del pueblo” que promovían las ideologías de la complementariedad y de la maternidad.

⁸⁸ Entrevista a Leonilda Zurita.

⁸⁹ Entrevista a Teresa Soruco, Directora de AMUPEI.

⁹⁰ <http://amupei.bo/quienes-somos/historia/>

IV. REFLEXIONES FINALES: LA POLÍTICA GLOBAL DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES EN LA PICOTA

Al calor de esta batalla ideológica las parlamentarias orgánicas lograron fisurar la colonialidad del campo de la política de los derechos de las mujeres e imponerse como agentes, rompiendo así con la exclusión de las mujeres subalternas de este campo que ya vimos en los capítulos 2 y 3. Sin embargo, no se logró vernacularizar la política de los derechos de las mujeres dotándola de un carácter descolonizador sino que el efecto político de esta batalla ideológica en la legislatura que nos ocupa fue paralizar y deslegitimar esa política. Esto se debe a que esta batalla ideológica sobre la política de los derechos de las mujeres contenía varias “jugadas patriarcales” que generaron efectos legislativos patriarcales, en torno a las cuales quiero articular estas reflexiones finales.

1) El nudo de la subjetivación y de la autonomía de las mujeres:

Las limitaciones de la posición subjetiva de madres y de mitad del chachawarmi complementario para sustentar una agencia política antipatriarcal

Quiero escrutar en primer lugar la “jugada patriarcal” contenida en la reivindicación de la posición subjetiva de madres y de mitad del chachawarmi complementario por parte de las parlamentarias opositoras a la ley y sus efectos tanto en la subjetivación de las mujeres – individual y colectiva - como en su agencia política. Ambos asuntos están íntimamente relacionados.

Las ideologías de la maternidad y de la complementariedad andina localizaban la subjetividad y la agencia política de las parlamentarias orgánicas en la familia y en la comunidad andina. Me detendré más en la maternidad, pues esa posición subjetiva fue invocada de manera más sistemática en la oposición a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de género (aunque, como ya he planteado a lo largo de los capítulos 6 y 7, la hibridación ideológica entre la maternidad y la complementariedad andina dotaba a la maternidad y al par complementario andino de significados concomitantes. Abordaré esa hibridación ideológica más adelante en estas reflexiones finales).

Las posiciones subjetivas que las ideologías de la maternidad y la complementariedad andina habilitaban para las mujeres y que las parlamentarias orgánicas reivindicaban como lugares de

enunciación - la de madre y la de mitad del chachawarmi complementario – eran fuente de subordinación de las mujeres, pero también les permitían algún grado de subjetivación y de agencia (hablaremos de la paradoja de la subjetivación con más detalle en el próximo capítulo). Por una parte, las posiciones subjetivas femeninas que habilitaban estas ideologías y que las mujeres “habitaban”, por más precarias que fueran, fungían como lugares subjetivos desde los que se hacía posible una capacidad de acción. Esa agencia podía a su vez resignificar esas posiciones subjetivas y articular contenidos igualitarios subversivos de los sentidos patriarcales de esa ideología, de las posiciones subjetivas que le son propias y de la capacidad de acción que habilitaban, como nos plantean Mouffe (1999), Butler (1993, 2010 [1997]) y Mahmood (2007, 2009). Hemos visto que las bartolinas y las parlamentarias orgánicas del bloque opositor trasponían la posición subjetiva de madres a la política y se definían como “madres del MAS” y “madres del pueblo”. En fin, como madres del sujeto político de la lucha en la que participaban. Estas afirmaciones contenían un fuerte reclamo de pertenencia que trabajaba contra la exclusión de las mujeres del movimiento político y a favor de su participación, de su capital político. Todo ello en un contexto de primacía de la ideología de la maternidad que reducía a las mujeres a madres y que las legitimaba como sujetos sólo en tanto madres-de-otros – un “otros” masculino, como ya hemos visto - y no como sujetos que actuaban para sí. Así, la transposición del rol materno a la política que en parte lo resignificaba hacia contenidos más igualitarios y en parte reproducía la patriarcalidad de la política. Lo resignificaba, pues es una vía de legitimación de la participación política de las mujeres y abría una fisura en exclusión de las mujeres de la política.

Pero reclamar para sí la posición subjetiva de madres para participar en la política perpetuaba también la subordinación de las mujeres. La extensión del rol materno a la política daba un significado específico a la agencia “permitida” de las mujeres: el cuidado de otros, de los sujetos colectivos de hegemonía masculina del movimiento político. Su afirmación como madres afirmaba también el régimen de poder patriarcal. El rol materno que invocaban estas parlamentarias para luchar contra su exclusión política estaba atravesado de contenidos patriarcales, minando su subjetivación política y la posibilidad de agencia antipatriarcal dentro de este movimiento político. Así, las madres se volvían contra las mujeres.

Hemos visto en el cuerpo de este trabajo cómo en la ideología de la complementariedad, tal y como era significada por las propias parlamentarias orgánicas del MAS, las mujeres eran señaladas como las “otras” complementarias de los varones, donde el sujeto era el varón, a

imagen y semejanza de Tupak Katari y Bartolina Sisa. De similar manera, en la ideología de la maternidad el sujeto beneficiario de la protección materna, y por ende de la acción política de estas parlamentarias, era masculino.

Esto emergió en la oposición a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género. La posición subjetiva de madres desde la cual las parlamentarias orgánicas articularon su oposición a la ley generó y justificó una agencia política de defensa incondicional de los hijos (varones) literales y metafóricos frente a la sociedad dominante, al Estado e incluso frente a las mujeres. En tanto madres, incorporaron en su “nosotros” político a esos hijos metafóricos violentos y no así a las mujeres violentadas, revelando la patriarcalidad de ese “nosotros”. El uso de la violencia contra las mujeres no supuso un límite ni a su identificación con los hombres-hijos, ni a su deber de defenderlos. La afirmación “no vamos a legislar contra nuestros propios hijos” expresa esto.

Las parlamentarias opositoras no se definían como “madres políticas” de las mujeres – no se identificaban con las mujeres como sí lo hacían con los hombres-hijos bajo la metáfora materna - lo que les permitía desvincularse de la defensa de los intereses de las mujeres y considerar superflua la política de los derechos de las mujeres. Este movimiento revelaba también el menor valor de las mujeres con respecto a los hombres en y para este movimiento político. La priorización de los hombres con respecto a las mujeres que hacían estas parlamentarias a partir de referentes maternalistas y andinos, nos dejaba también entrever la subordinación de las mujeres dentro de los marcos de sociabilidad indígenas y campesinos – la condición de *sullka* y *mayt'ata* de la que nos habla Choque (1999, 2010a, 2010b) – subordinación que ocultaban las visiones idealizadas del *chachawarmi* y la complementariedad.

Esta ética del cuidado del otro masculino contenida en la ideología materna, y traspuesta a la política, se convertía así en una ética patriarcal, que subjetivaba a los hombres y ponía a su servicio a las mujeres-madres. Implicaba defender y cuidar los intereses de los hombres – incluidos los intereses patriarcales - en detrimento de las mujeres. El argumento de las parlamentarias orgánicas opositoras de que no podían legislar contra sus propios hijos (varones) es un vivo ejemplo de la priorización de los hombres sobre las mujeres dentro de su “nosotros” político. Las mujeres quedaban políticamente huérfanas, sin más espacio de subjetivación que el de la maternidad o el de mitad subordinada del *chachawarmi* y sin más

agencia autorizada que el servicio a otros (varones). Las mujeres-madres se convertían en garantes y símbolos de la familia, la comunidad, el grupo étnico y el movimiento político. Así, la defensa de los intereses de las mujeres – o de ciertos grupos de mujeres - que pudieran entrar en conflicto con los intereses de los varones del movimiento era inviabilizada. O dicho de otra manera, la defensa de sus intereses tenía el límite de no perjudicar los intereses de los varones, incluidos los patriarcales. Si las mujeres eran símbolos, difícilmente podrán ser sujetos, y la única agencia permitida será la defensa de esos valores que simbolizan. Vimos, además, cómo a través de las ideologías de la maternidad y de la complementariedad, el feminismo y la agencia política antipatriarcal que excedía este marco adquirirían rango de tabú.

En fin, las ideologías trenzadas de la maternidad y la complementariedad, tal y como eran significadas por las parlamentarias orgánicas de la bancada, contenían algunas oportunidades de participación para las mujeres y eran a la vez una trampa para su constitución como sujetos políticos - individuales y colectivos – y para la legitimación de una agencia política antipatriarcal al interior del movimiento. He aquí la “jugada patriarcal”. Las posiciones subjetivas de madre y de mitad del chachawarmi complementario fueron un punto de partida para la participación política de las mujeres indígena-campesinas en la bancada del MAS. No obstante, vistos los efectos patriarcales de estas posiciones subjetivas en la agencia de estas parlamentarias, se hace necesaria una resignificación más profunda, una subversión del rol materno y de la complementariedad andina o la habilitación de nuevas posiciones subjetivas fuera de él.

2) *El nudo del antagonismo entre mujeres para la acción colectiva antipatriarcal dentro de la ideología etno-nacionalista*

La segunda jugada patriarcal que quiero señalar está en el ideal normativo de antagonismo entre mujeres. Para avanzar hacia perspectivas interseccionales que tomen en cuenta la mutua constitución de las jerarquías de clase, género y raza es necesario complejizar los juegos de alianzas y los antagonismos. Requiere, como plantea Mouffe (1999), reconocer que en distintas relaciones el mismo sujeto puede actuar en la posición subjetiva de opresor/a y de oprimido/a. Mientras las luchas contra el racismo y contra la patriarcalidad no se articulen, quien es aliado en la lucha contra el racismo puede ser el adversario en la lucha contra la patriarcalidad y viceversa. Se deriva de aquí la posibilidad de que los hombres del “nosotros” político – del MAS en este caso - sean a la vez aliados en la lucha contra el racismo/clasismo

y adversarios en la lucha contra la patriarcalidad y que quepa un “nosotras” dentro del movimiento. También que las mujeres de las clases medias y dominantes puedan ser adversarias en la lucha contra el clasismo/racismo y aliadas en la lucha contra la patriarcalidad en un “nosotras” interclasista e interétnico. Además, cabe la posibilidad de que miembros de las clases dominantes y medias atraviesen las lealtades de clase y raza (su habitus de dominación) y se sumen a movimientos descolonizadores, como es el caso de las y los parlamentarios “invitados” del MAS. Pero, ¿por qué atravesar esas fronteras étnico-clasistas se hace tan difícil para las mujeres? Desde un punto de vista ideológico, la clave está en el papel que las ideologías etno-nacionalistas atribuyen a las mujeres, el papel de símbolos de la etnicidad/nación.

En el debate parlamentario sobre la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género vimos cómo, al denunciar el racismo, la bancada del MAS derivaba sistemáticamente al racismo ejercido por las mujeres de las clases dominantes a las mujeres indígena-campesinas. Al explorar las historias de vida de las parlamentarias orgánicas vimos cómo la explotación y el racismo ejercidos contra las mujeres indígenas por las mujeres de las clases dominantes, que se produce en relaciones sociales tan extendidas como el “servicio doméstico”, habían sido experimentados en carne propia por estas parlamentarias y eran evocadas para justificar el antagonismo étnico-clasista entre mujeres. Sin dejar de reconocer esta experiencia, cabe preguntarse: ¿por qué durante el plenario las y los opositores a la ley no mencionaron el racismo de los hombres de las clases dominantes contra las mujeres indígenas? ¿ni el racismo de las mujeres y hombres de las clases dominantes contra los hombres indígenas? ¿ni otros tipos de “discriminación” – utilizando el lenguaje al uso en la bancada – contra las mujeres indígenas infringidos por los hombres indígenas? Encontramos aquí, nuevamente, una jugada patriarcal. Ya hemos visto que en el marco de discursos étnico-nacionalistas las mujeres tienen un papel de símbolos, simbolizando las mujeres subalternas la “nación oprimida” y las mujeres de las clases dominantes blancas la “nación opresora”. Ese papel simbólico dificulta la constitución de las mujeres como sujetos en el marco de estas ideologías de unas y de otras, además de dificultar la configuración de alianzas “exogámicas” entre mujeres.

Pues bien, considero que hay una diferencia importante entre señalar y reconocer que las mujeres de las clases dominantes son agentes del racismo con habitus colonial, por un lado, y señalar a esas mujeres como símbolos del racismo y de la nación opresora, como el racismo personificado o su quinta esencia, como su agente paradigmático, por otro. En la segunda vía

se esconde una jugada patriarcal que impide las alianzas entre mujeres y con el feminismo existente, reforzando las fronteras étnico-clasistas del feminismo. El tabú de las alianzas interétnicas e interclasistas entre mujeres es un obstáculo para una participación de las mujeres indígenas en el feminismo y para la alianza del feminismo con las organizaciones de mujeres subalternas, que haga esas fronteras más fluidas y que cuestione su carácter colonial. Que las mujeres indígenas que traspasen esas fronteras sean calificadas de “traidoras culturales” (Narayan) es un potente revulsivo a las alianzas con un feminismo situado en la sociedad dominante y que seguirá estándolo si su colonialidad no se pone en cuestión.

La explotación, discriminación y opresión de las mujeres indígenas por parte de otras mujeres mejor situadas en la jerarquía étnico-clasista, y que forma parte de su habitus, merece una profunda autocrítica por parte de las mujeres de las clases dominantes y medias que quieran establecer alianzas antipatriarcales con las mujeres indígenas. Pero también es necesaria una reflexividad, de unas y otras, sobre el papel simbólico que la ideología étnico-nacionalista otorga a las mujeres, las limitaciones que impone a su agencia y al establecimiento de polos de identificación entre mujeres que atraviesen las fronteras étnico-clasistas. No estoy abogando por una sororidad abstracta, ni desconociendo el peso de los habitus de unas y otras, sino cuestionando el ideal normativo del antagonismo étnico-clasista entre mujeres que durante este capítulo hemos identificado en las filas del MAS, por sus efectos patriarcales.

3) *El nudo del antagonismo étnico-clasista y la descolonización:*

la oposición indígena / no indígena como justificación para deslegitimar la política de los derechos de las mujeres y sus defensoras.

La tercera jugada patriarcal se sustentó en la dicotomía indígena/no indígena, que operó contra la posibilidad de apropiación y resignificación de la política de los derechos de las mujeres por parte de las parlamentarias orgánicas.

Hemos visto cómo en la conformación de los bloques defensor y opositor a la ley hubo un polo de identificación y antagonismo étnico-racial. Esta polarización fue más marcada en el caso de las mujeres en su condición de símbolos étnicos (Carrera Suárez 2010) tienen una mayor carga y una menor movilidad étnico-racial que los hombres. La conformación de los dos bloques políticos de parlamentarias del MAS – un “nosotras” frente a un “ellas” - y la

confrontación ideológica entre ellos estuvo, al menos en apariencia, sustentada en la oposición indígena/no indígena. Digo en apariencia, porque considero que en la oposición a la ley había también intereses patriarcales en cubiertos – esto es lo que llamo una jugada patriarcal - a los que fue funcional tal dicotomía. Por esta razón quiero terminar estas reflexiones finales interrogándola.

Desde una perspectiva interseccional hay que distinguir entre la necesaria crítica y reconfiguración de la política de los derechos de las mujeres a partir de la experiencia de las mujeres subalternas indígenas y la articulación de un “machismo indigenista” (Bolivia 2008) al calor de la crítica al etnocentrismo y a la colonialidad del legado feminista y de la política de los derechos de las mujeres. En esta segunda alternativa está la jugada patriarcal.

Para revelar la jugada patriarcal contenida en la dicotomía indígena/no indígena sobre la que se construyó la oposición a la ley y a la política de los derechos de las mujeres, quiero poner de manifiesto la hibridación ideológica, el “etiquetado selectivo” y las “jugadas metonímicas” (Narayan 1998) que estuvieron presentes en la oposición a la política de los derechos de las mujeres y que apuntan a la relación entre ideología y poder. En definitiva, nos servirán para revelar la instrumentalización patriarcal, los réditos patriarcales, de la dicotomía indígena/no indígena tal y como fue construida en esta batalla ideológica.

Las parlamentarias indígenas, campesinas y populares del bloque opositor articularon su posición subjetiva y su agencia en torno a la política de los derechos de las mujeres desde un conjunto de significados construidos a partir de la hibridación de la ideología de la complementariedad andina con la ideología hegemónica de la maternidad. Los significados que en el seno de esta fuerza política se generaron en torno a la ideología andina de la complementariedad tenían, pues, una gran permeabilidad a la ideología de la maternidad construida en la experiencia colonial. Señalar esta hibridación ideológica cuestiona la dicotomía indígena/no indígena y es un buen antídoto al esencialismo andino de quienes apelaban a la complementariedad como ideología de género “no occidental”, que la retrataban como justa con las mujeres, incontaminada por el proceso colonial, la colocaban fuera de la historia y en consecuencia fuera del debate político.

Otro buen antídoto contra la jugada patriarcal contenida en el esencialismo andino es poner de manifiesto que en la construcción de la ideología de la complementariedad, tal y como era

entendida y utilizada por el bloque opositor a la ley, se construían como “auténticos” ciertos fragmentos de la misma de manera selectiva y ocultan otros, tomando la parte que convenía a los intereses patriarcales por el todo. Es lo que Narayan denomina “etiquetado selectivo” de los fragmentos de la cultura que convienen a intereses patriarcales y “jugada metonímica” donde se toma esa parte por el todo.

Un ejemplo de esto está en la interpretación de la complementariedad andina y del chachawarmi como unidad sin conflicto entre mujeres y hombres. La aymara María Eugenia Choque nos revela que en la ideología andina de la complementariedad y de la dualidad existe también la idea del “tinku” entre mujeres y hombres, donde tiene cabida el conflicto en la unidad entre ambos. El rechazo al “tinku” andino entre mujeres y hombres denota el carácter selectivo de la utilización de algunos elementos de la ideología andina de la dualidad y complementariedad, y el ocultamiento de otros. También señala cómo en el uso que hacían de la ideología andina de la complementariedad se filtraba la ideología materna hegemónica, donde no tiene cabida el conflicto entre hombres y mujeres. De modo que en este *remake* de la ideología de la complementariedad andina se archivó el tinku. ¿A quién beneficiaba excluir el antagonismo con los varones de la agencia política de las mujeres indígenas y campesinas y atribuir la “discriminación” de las mujeres indígenas al enemigo externo? Aquí está la jugada patriarcal.

Otro ejemplo donde encontramos también la operación de etiquetado selectivo que nos plantea Narayan está en la calificación de violencia contra las mujeres como “cultural” y no como política. ¿Qué efecto tuvo el señalamiento de la violencia contra las mujeres como “cultural”? Según el argumento que esgrimió el bloque opositor de la ley donde cultura y derecho son esferas separadas, el efecto del señalamiento de la violencia contra las mujeres como cultural fue justificar la inacción estatal por su ineficacia para transformar lo cultural. Pero uno de los slogans más circulados del programa de gobierno del MAS del periodo que nos ocupa era “Por una revolución democrática y cultural”. Esta formulación concebía su acción de gobierno como un cambio revolucionario de carácter cultural, es decir, reconocía un vínculo entre la acción estatal y la transformación de la cultura. ¿Por qué para el ámbito de la violencia contra las mujeres esta formulación dejaba de ser válida? ¿a quién beneficiaba una inacción estatal “selectiva” en materia de violencia y acoso político por razón de género, para seguir con nuestro caso? Con independencia del necesario debate en torno al papel del estado en la lucha contra la violencia contra las mujeres, de la eficacia de las medidas punitivas (que

no eran las únicas que establecía el proyecto de ley) y de la necesidad de otras estrategias para enfrentar el problema diferentes de las legislativas (como las que ACOBOL venía años desarrollando), hay un doble rasero que contiene una jugada patriarcal. El efecto de la paralización de la ley de acoso y violencia política por razón de género fue, por una parte, mantener el control patriarcal de las mujeres política por parte de los partidos y organizaciones sindicales y, por otro, prevenir la violencia estatal contra quienes ejerciesen violencia contra las mujeres electas, hasta entonces mayoritariamente hombres. Dos efectos patriarcales.

En fin, una vez revelado el carácter no esencial, sino político, ideológico, histórico de lo que se marca como “cultural” y su relación con las hegemonías dentro de los grupos culturales – en este caso con la hegemonía masculina - mi argumento es que cabe utilizar las mismas operaciones metonímicas, selectivas y de hibridación con ideologías “globalizadas” para fines antipatriarcales. Incluso si tienen genealogías coloniales, pues ha hemos visto en el caso de la ideología materna esto no fue óbice para su utilización política. ¿Por qué se requiere una inmanencia perfecta a los proyectos de emancipación de las mujeres y no hay una exigencia equivalente para los proyectos patriarcales? Se trata, en fin, de restaurar la posibilidad de una vernacularización crítica de la política global de los derechos de las mujeres y del feminismo dentro de marcos descolonizadores. Para ello es necesario desplazar la autoridad epistémica patriarcal dentro del grupo cultural. Poner de manifiesto estas jugadas patriarcales en las definiciones de lo cultural y sus efectos es un punto de partida en esa tarea.

Esto nos da una nueva luz sobre la política globalizada de los derechos de las mujeres en el contexto de este movimiento político. La cuestión ya no es desvelar su carácter “externo” a las sociedades, a las culturas y a las lucha indígenas, sino cómo ponerla al servicio de un proyecto político descolonizador para que sea simultáneamente despatriarcalizador. La pregunta pasaría a ser ¿pueden las ideas de igualdad entre mujeres y hombres, autonomía de las mujeres, solidaridad entre mujeres, de politización de las relaciones entre mujeres y hombres y otras contenidas en la política global de los derechos de las mujeres ser útiles en el marco de una política descolonizadora para hacerla además despatriarcalizadora, particularmente en el ámbito parlamentario? Y en sentido contrario, ¿a quién beneficia desechar las ideas de igualdad entre mujeres y hombres, la autonomía de las mujeres, la solidaridad entre mujeres y otras contenidas en la política de los derechos de las mujeres?

Si resituamos la ideología dentro de la historia, de las relaciones de poder y de la agencia humana, las “ideologías externas” toman otro sentido más estratégico. La pregunta ya no es si la política de los derechos de las mujeres tiene un origen “colonial” o “externo”, sino más bien en qué manera podría ser vernacularizada, descolonizada, utilizada estratégica y selectivamente para que el proyecto descolonizador del MAS sea también despatriarcalizador, en la misma forma que este movimiento político utiliza estratégicamente otras vertientes del campo de los derechos humanos y otros recursos simbólicos de la modernidad que tienen la misma localización y el mismo legado colonial que la política de los derechos de las mujeres y el feminismo. Es necesario resituar la batalla ideológica para evitar una repatriarcalización de la política subalterna al calor de la dicotomía indígena/no indígena, que allana el camino para calificar la política de los derechos de las mujeres como colonizadora, en un sentido esencialista y finiquitarlo sumariamente.

Capítulo 8:

“CUANDO LA PATRIA LLAMA A SUS HIJOS”. EL DESAFÍO DE TRANSFORMAR LOS DISPOSITIVOS VIGENTES DE “GUBERNAMENTALIDAD” COLONIAL, CLASISTA Y PATRIARCAL

El debate sobre el servicio militar obligatorio (SMO)

I. PRESENTACIÓN

Este capítulo se adentra en las posibilidades y limitaciones de las políticas de identidad para desestabilizar los regímenes de poder a los que responden las identidades subalternas. Para ello, analizaremos el debate parlamentario que tuvo lugar en 2008 sobre la Ley del Servicio Militar Obligatorio (SMO), un mecanismo de “gubernamentalidad” patriarcal, clasista y colonial, que en Bolivia sólo era obligatorio para los hombres sin recursos para “redimirse” mediante pago.

Esta institución estaba cargada de un doble sentido identitario para los hombres subalternos en ese país: de masculinidad, por un lado, y de ciudadanía, por otra. Tenía también un efecto ambivalente de subjetivación/sujeción de los hombres subalternos, en tanto que les permitía un incipiente reclamo de pertenencia a la nación y de afirmación de su masculinidad, pero al mismo tiempo los subordinaba, en ejemplo de paradoja de la subjetivación.

Durante este debate parlamentario, primó en las filas del MAS una política de la identidad de corte etno-nacionalista que defendió el valor positivo del SMO y el “patriotismo” de los hombres subalternos que lo prestaban. Esto obstaculizó la articulación de una crítica más radical a esta institución, más acorde al proyecto descolonizador del MAS. Así, se perdió la oportunidad de cuestionar el carácter patriarcal, sexista y racista de este mecanismo de ciudadanía que perpetuaba, de forma simultánea, la subordinación de las mujeres y de la población indígena empobrecida.

Este caso nos servirá para analizar las limitaciones de las llamadas políticas de la identidad que toman por objetivo político la revalorización de las identidades subalternas, a la hora de desestructurar los regímenes de poder a los que responden las subjetividades e identidades, así como las instituciones que los producen y reproducen. Veremos cómo la paradoja de la subjetivación aliada a políticas de la identidad que no toman distancia crítica sobre los regímenes de poder a los que responden las identidades subalternas, puede desactivar el impulso emancipatorios de la política subalterna.

Pese a las implicaciones coloniales, clasistas y patriarcales del SMO, en las que profundizaremos a lo largo del capítulo, quiero aclarar también que esta ley no formaba parte de la agenda feminista de incidencia en el Parlamento, sino de forma marginal. Tampoco se contaba entre las leyes emblemáticas de la agenda legislativa del MAS, pese a que su programa de gobierno estaba articulado en torno a la “descolonización de la sociedad y el Estado” y a que se trata de una fuerza política de centralidad subalterna cuyos sectores “orgánicos” están compuestos por indígenas y campesinos.

Empezaremos el capítulo situándolo teóricamente en las críticas antiesencialistas a las políticas de identidad. Después abordaremos la paradoja de la subjetivación y su relación con la formulación de una capacidad de hacer (“agency”) histórica, política y culturalmente situada. En un segundo apartado nos acercaremos al papel que juega el servicio militar obligatorio como mecanismo de “gubernamentalidad” colonial, clasista y patriarcal y como “servicio civilizatorio generizado”. En definitiva, como mecanismo de producción de sujetos gobernables y de incorporación - subordinada - a la nación de los subalternos. Veremos su doble sentido identitario, de identidad ciudadana y de “masculinidad positiva subalterna”. Descubriremos también la configuración jurídica de esta institución y los mecanismos de “hibridación” que articulan elementos no liberales en una legislación liberal moderna y que circunscriben su obligatoriedad a los hombres sin recursos económicos.

A continuación analizaremos el debate parlamentario del SMO, el núcleo de este trabajo. El apartado está dividido en dos partes, siguiendo los dos temas que fueron debatidos. En primer lugar, abordaremos el debate y las posiciones desplegadas en torno a la objeción de conciencia y su desestimación por ser considerada antipatriótica, frente al silencio en torno a la “redención”, figura que permite la no realización del servicio militar mediante pago y que perpetua su perfil racista y clasista. En segundo lugar, nos detendremos en el debate que tuvo

lugar en torno a las formas de participación de las mujeres en el SMO y en el supuesto de guerra.

Continuaremos con un análisis sobre la ausencia de significados comunes en la bancada mayoritaria en torno al avance de la ciudadanía de las mujeres y al principio de igualdad entre mujeres y hombres, que se puso de manifiesto durante el debate. Veremos cómo primó la inclusión de las mujeres en el ejército como camino hacia la ciudadanía y a la igualdad, dentro del impulso de revalorización del carácter patriótico del SMO mayoritario en la bancada.

Cerraremos este capítulo con un análisis y reflexiones sobre las limitaciones de la política de identidad a la hora de desestructurar los mecanismos de gobernabilidad colonial, clasista y patriarcal, que como el SMO, tienen un arraigado sentido identitario y subjetivador para los subalternos. Veremos también las limitaciones de esta institución generizada, clasista y racializada para producir un patrón de ciudadanía más democrático.

No quiero concluir esta introducción sin antes aclarar el uso que hago de algunos conceptos que ya he avanzado. Mouffe (1999) llama la atención sobre la dimensión identitaria de la ciudadanía, en la que se centra este trabajo. La autora define la ciudadanía como una identidad política, y no como un estatus legal, que surge de la identificación con la “res publica” y que no es incompatible *per se* con otras identidades. “Una “res publica” que es el producto de una hegemonía dada, la expresión de relaciones de poder que es posible desafiar” (1999:100). La autora conceptualiza la ciudadanía como “polo de identificación que agrupará a los diferentes movimientos que luchan por la extensión de los principios democráticos a un vasto conjunto de relaciones sociales” (1999:23), con potencial de articular otras identidades, trastocándolas. Desde una perspectiva antiesencialista, que podríamos extrapolar a la diferencia colonial, Mouffe defiende la necesidad de “construir una nueva concepción de ciudadanía en que la diferencia sexual se convierta en algo efectivamente no pertinente” (1999:118).

Igualmente, quiero aclarar de entrada a qué me refiero al calificar el SMO como un mecanismo de “gubernamentalidad”⁹¹ colonial, clasista y patriarcal. De las tres dimensiones

⁹¹Suárez Navaz (2008) hace una esclarecedora exposición de este concepto, en la que me baso en este apartado. La autora retoma la contraposición del mismo Foucault entre gubernamentalidad y soberanía, siendo la segunda

de la gubernamentalidad (Inda 2005) - las lógicas de gobierno, las técnicas e instrumentos de gobierno y la construcción de sujetos de gobierno - la que más nos interesa aquí es su dimensión subjetiva. Según Suárez Navaz, esta última consiste en “la construcción de un tipo de sujetos que se presten a ser gobernados, sujetos previsibles y administrables, adscritos a identidades, con subjetividades y agencia específicas” (2008:36). La autora desarrolla el concepto de “governabilidad colonial” a partir de un cruce de caminos entre la obra de Foucault y los aportes del teórico postcolonial Partha Chatterjee, para quien la gobernabilidad colonial instituyó la “diferencia colonial” (1993:14) como forma de gobierno, y de su legitimación, fundada en la inferioridad del “otro”, lo que es central en la producción de sociedades “etnoestratificadas” (Suarez Navaz 2008:39). Siguiendo el razonamiento de esta autora, sostendré que en Bolivia el servicio militar obligatorio es una técnica de “governabilidad patriarcal, clasista y colonial” que construye sujetos de gobierno diferenciados y jerarquizados según su etnicidad, su clase y su sexo.

Y por último, quiero referirme a la “paradoja de la subjetivación” (Butler 2002 [1993]:38) inspirada en la obra de Foucault⁹². Este fenómeno nos remite a la relación ambivalente del sujeto al poder, que a la vez lo produce y lo subordina. A la correlación entre subjetivación y sujeción. Frente a la idea de que el poder se impone al sujeto desde el exterior, la paradoja de la subjetivación establece una relación entre el poder y la formación de los sujetos, entre los sujetos y los procesos de subordinación que los hacen posibles, conscientes de sí mismos y agentes sociales. Subordinación que produce también subjetivación, capacidad de hacer y una posibilidad de resistencia. En este caso, el SMO subordina, pero a la vez posibilita una la pretensión de ciudadanía y un reclamo de pertenencia a la nación.

Mahmood lleva este enfoque sobre la paradoja de la subjetivación y el poder hacia la agencia social y la entiende “no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como capacidad de acción que ciertas relaciones de subordinación crean y hacen posible” y como “inevitablemente ligada a la historia y cultura específicas a través de las cuales se forma el sujeto” (Mahmood 2007:185-186). Así, la capacidad de acción se crea y se habilita en relaciones de subordinación específicas (ibid:168) que son una práctica reiterativa o rearticuladora del poder y no una relación externa de oposición al poder. Mahmood abre, además, una vía para ensanchar la agencia más allá de la “teleología de la emancipación” y de

“la cuestión del gobierno de uno mismo, del gobierno de las almas y las vidas, del gobierno de los menores y la pedagogía y sólo en último lugar, el gobierno del Estado por parte del príncipe” (Foucault 1991:87).

⁹² Uno de los trabajos donde lo enuncia más explícitamente es “El sujeto y el poder” (1988).

la dialéctica reiteración-rearticulación que enuncia Butler, permitiéndonos entender cómo los sujetos “habitan las normas”, como estas son “actuadas, habitadas, vividas” (Mahmood 2009:43).

II. LAS CRÍTICAS ANTIESENCIALISTAS A LAS POLÍTICAS DE IDENTIDAD

(a) *Identidades políticas vs. identidades esenciales*

Quiero aclarar que no es mi intención en este trabajo hacer un alegato contra las identidades. Con Mouffe (1999), considero que las identidades políticas son necesarias para movilizar la dimensión afectiva de la política. Quisiera, en consonancia, situar este trabajo en las críticas antiesencialistas a las políticas de identidad y debatir las propuestas para superar su esencialismo de algunas autoras feministas cuyos aportes me parecen centrales para la problemática que aborda este capítulo: el “modelo del status” (Fraser 2000), la defensa de las “identidades políticas” frente a las “identidades esenciales” (Curiel 2005), la propuesta de las “identidades múltiples” (Espinosa 2007) y la teorización del “sujeto múltiple” y de las “posiciones subjetivas” de Mouffe (1999).

Nancy Fraser (2000), retomando la clásica distinción de las luchas por la justicia en dos vertientes, redistribución y reconocimiento, advierte sobre los riesgos de “desplazamiento” y de “reificación” de las políticas de identidad y las distingue conceptualmente de las políticas de reconocimiento⁹³. La autora considera que la política de identidad, no sólo desplaza la atención sobre la redistribución hacia el reconocimiento, sino que también produce reificación y simplificación de la identidad. Como salida a este *impasse*, Fraser propone el “modelo del status”. En este modelo, la lucha por el reconocimiento no se reduce a una cuestión de identidad e implica, por el contrario, articular una política que “aspire a superar la subordinación reestableciendo a la parte no reconocida como miembro pleno de la sociedad, capaz de participar a la par del resto” (ibid:61)

Desde el feminismo antirracista latinoamericano, las afrodescendientes Curiel y Espinosa insisten en el carácter histórico – y no esencial - de las identidades de los grupos oprimidos. En palabras de Espinosa, cualquier característica común “tiene que ver con la historia común

⁹³ Para una crítica a esta distinción y a las posiciones de Fraser ver Butler (2000).

de opresión, más que con una naturaleza común” (2007:29). Pese a su coincidencia en la crítica al esencialismo, las autoras realizan diferentes valoraciones y contrapropuestas a las “políticas de la identidad”, que Curiel define como “acciones que buscan reafirmar una subjetividad contextualizada en los efectos de hechos históricos tales como la colonización y la esclavitud que hacen que el “ser negra” (véase “ser indígena”) sea una situación desvalorizada, despreciada y muchas veces negada” (2005:1).

Curiel, desde un análisis antropológico de varias organizaciones de mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe, considera que las políticas de identidad son ambivalentes y que han de ser valoradas contextualmente, en relación a los procesos de elaboración de conflictos sociales y discursos hegemónicos. Recalca la necesidad de partir de una conceptualización de las identidades “como productos sociales, cambiantes, fluctuantes, para no caer en esencialismos, ni acusar de esencialistas a muchas posiciones políticas que asumen grupos sociales que no son legitimados ni reconocidos” (ibid:15). La autora reconoce que las políticas de identidad han sido prioritarias para quienes se dedican a combatir los sistemas de dominación, pero también sostiene que “esta política de identidad ha colocado a algunas mujeres afrodescendientes en grandes dilemas ya que por un lado entienden que es importante reafirmar la negritud como estrategia necesaria para la lucha política y por otro lado refuerza los estereotipos y autoexclusiones y, sobre todo, podría perder de vista las causas reales del racismo” (ibid:1). La autora llama a transitar de las “identidades esenciales”, que pueden perpetuar autoexclusiones y estereotipos, a las “identidades políticas” movilizadoras y no esencialistas.

Espinosa, desde la filosofía, sostiene una postura antiesencialista más radical y hace una valoración más pesimista de las políticas de identidad. Aún reconociendo que la identidad ha jugado un papel importante en la construcción de los movimientos sociales contemporáneos, especialmente del feminista y antirracista, Espinosa critica el riesgo de mantener vigentes las opresiones mediante la reivindicación de las identidades producidas por ellas y que regulan a los sujetos: “apelar a las identidades prefiguradas, delimitadas, polarizadas, no es más que contribuir a la perpetuación de la lógica de la opresión” (2007:29). La autora aboga por una “política de las identidades múltiples” que permita la intersección entre las diversas identidades que dan cuenta de las múltiples opresiones que operan simultáneamente.

En un argumento cercano a esta propuesta, Mouffe considera que una de las limitaciones de las “identidades esenciales” radica en su “efecto totalizante” (199:111) de uno de los aspectos de la opresión. Esta reificación, reduce a los sujetos a una de sus múltiples identificaciones posibles y mina las condiciones de posibilidad de las prácticas articuladoras, en el caso que nos interesa, las propuestas de descolonización y las de despatriarcalización de la sociedad y el Estado.

Mouffe propone el concepto de “posiciones subjetivas” (1999:108-126) frente al de subjetividad. La autora se inspira en la teoría psicoanalítica según la cual la historia del sujeto es la historia de sus identificaciones, y toda identidad una identificación, donde ningún centro de subjetividad precede a las identificaciones del sujeto. Es común a las críticas antiesencialistas “el abandono de la categoría de sujeto como entidad transparente y racional que podría otorgar un significado homogéneo al campo total de conducta por ser fuente de la acción” (ibid:109). Bajo esta óptica, más que una subjetividad, encontraremos un “sujeto múltiple”, una articulación de posiciones subjetivas compleja, contingente e inestable que se subvierten y sobredeterminan. En vez de un sujeto unitario, tenemos “una fijación parcial de “puntos nodales” que limitan el flujo de significado debajo del significante” (1999:109). Esta teorización del sujeto abre el camino para la rearticulación de las identidades. Mouffe aboga, por las prácticas articuladoras identitarias, que modifiquen las identidades anteriores descartando así su esencialismo, en contra de quienes llaman al abandono de las identidades.

(b) Política de identidad y derechos humanos de las mujeres y otros colectivos oprimidos

Otro punto teórico y político clave, es la tensión entre las políticas de identidad y los derechos humanos de las mujeres y de otros colectivos oprimidos dentro de los grupos identitarios. Desde quienes ven en las identidades un límite “esencial” a los derechos humanos, hasta quienes critican su carácter etnocéntrico, imperialista y colonizador, existen diferentes posiciones intermedias que matizan esta tensión y la resuelven de diferentes maneras.

Hernández del Castillo, en una reflexión sobre los movimientos de mujeres indígenas en México, llama la atención sobre la tensión entre el “esencialismo étnico” del movimiento indígena y el “universalismo etnocéntrico” del feminismo hegemónico mexicano. Interpelando a ambos, las mujeres indígenas intentan articular la lucha por la liberación de sus pueblos y por la liberación de las mujeres. En palabras de la autora, su lucha “no es por el

reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura” (2001:13).

Para nuestra autora una de las aportaciones importantes de las feministas postcoloniales radica en haber enfrentado el etnocentrismo y el esencialismo feminista, ya que “los discursos universalizantes que parten de las experiencias y necesidades que las mujeres blancas del primer mundo han establecido como perspectiva generalizadora de las relaciones de género, exotizando o silenciando a aquellas mujeres cuyas experiencias de subordinación están marcadas por la raza y la clase y se han enfrentado a una concepción binaria y simplista del poder, en la que el hombre es el dominador y la mujer la subordinada, que hasta muy recientemente dominó las perspectivas feministas” (2007:96).

Hernández del Castillo señala también la tensión entre el universalismo y el relativismo, llamando a “repensar las políticas de reconocimiento cultural desde una perspectiva de género; propuesta que va más allá del universalismo liberal que, en nombre de la igualdad, niega el derecho a la equidad, y del relativismo cultural, que en nombre de la diferencia justifica la exclusión y marginación de las mujeres” (2007:103). La autora destaca que las feministas postcoloniales han realizado una crítica al universalismo, pero también a los esencialismos culturales “que muchas veces sirven a intereses patriarcales en el interior de los colectivos identitarios” (ibid:100) y que tienden a borrar la relación entre poder e identidad. Frente a la llamada al abandono de las identidades como salida a la paradoja del vínculo entre identidad y poder.

En esa línea, (Narayan 1998) hace aportes muy pertinentes al debate entre derechos humanos de las mujeres y cultura. Aunque considera que las generalizaciones sobre los “problemas de las mujeres” realizadas desde el feminismo han sido esencialistas y se han realizado a partir de la experiencia de mujeres privilegiadas, advierte también del riesgo de caer en un esencialismo cultural cuando se acentúan las diferencias entre mujeres.

Haciendo un paralelo entre el esencialismo cultural y el esencialismo de género, advierte sobre el riesgo de caer en contrastes esencialistas entre “occidente” y el “tercer mundo” propios de la política colonial y que también están presentes en las políticas nacionalistas del Tercer Mundo:

“Estos retratos esencialistas de la cultura frecuentemente consideran las normas culturalmente dominantes de la feminidad, y las prácticas que afectan a las mujeres negativamente, como componentes centrales de la “identidad cultural”. Con frecuencia equiparan la conformidad de las mujeres con el statu quo con la “preservación de la cultura” (...). Cuando las definiciones esencialistas de las culturas del Tercer Mundo se revisten de un manto de virtuosa resistencia al imperialismo cultural Occidental, las feministas del Tercer Mundo, y otros que cuestionan las normas y prácticas prevalentes, son discursivamente atrapados en los roles de “traidores culturales” o “vasallos del imperialismo Occidental(...) esto deslegitima una gran variedad de demandas políticas de justicia, igualdad y derechos, o democracia como síntomas de “corrupción cultural ” (1998:91)

La autora advierte que tanto las alegaciones de similitud como las de diferencia pueden ser imperialistas. Como salida a la conflagración entre esencialismo cultural y esencialismo de género, aboga por escrutar los procesos históricos y políticos a través de los cuales ciertos valores, tradiciones o prácticas – y no otros - son reclamados como componentes constitutivos de una cultura particular a través de lo que la autora denomina “*selective labeling*” (1998:93).

Narayan advierte que el argumento de que “derechos” e “igualdad” son parte del imperialismo cultural occidental sirve, tanto a quienes defienden la superioridad occidental, como a quienes sostienen políticas fundamentalistas. La autora considera que “ las feministas se pueden beneficiar más de análisis que muestren las formas particulares y las interpretaciones específicas de los derechos y de la igualdad que pueden ser inadecuadas, que de interpretaciones que critiquen esas nociones por ser Occidentales” (1998:98)

Siguiendo a Moller Okin (1998) Narayan señala también que: “Las feministas deben reconocer que el hecho de que un valor o una práctica “no-occidental” (sea en sus orígenes o en su contexto de prevalencia), no significa que sea anti-imperialista o anti-colonial, ni tampoco compatible con las agendas feministas. Las feministas deben también recordar que el hecho de que un valor o práctica “Occidental” en sus orígenes, no significa que no pueda ponerse al servicio de una agenda feminista postcolonial o anticolonial” (1998:99).

III. SIGNIFICADOS DEL SMO EN BOLIVIA: “CONVERTIR “INDIOS” EN CIUDADANOS. HACER HOMBRES”

Artículo 4 de la ley del SMO (2008):

“Principios:

A) DISCIPLINA MILITAR: Pilar fundamental donde descansa el accionar de las Fuerzas Armadas de la Nación. Es el estado de orden, respeto y obediencia entre el personal militar, consecuencia de la educación e instrucción a las que está sometido, influenciado por el prestigio y la capacidad del que manda.

B) SUBORDINACIÓN: Es el acatamiento consciente y voluntario a las disposiciones y órdenes de los niveles superiores de la jerarquía establecida en las Fuerzas Armadas de la Nación, conforme a sus Leyes y reglamentos, reconociendo la necesidad de un ordenamiento jerárquico militar, necesario para contribuir al bien común. (...)

El servicio militar obligatorio existe en Bolivia desde 1904. Su generalización se produjo en el contexto internacional de la guerra fría, gracias a la inyección de recursos de los Estados Unidos al ejército boliviano, durante los regímenes dictatoriales que se sucedieron entre 1964 y 1982 (Gill 1997). Encontró terreno fértil en el nacionalismo posrevolucionario y en sus intentos de construir una identidad nacional. Desde entonces, es uno de los mecanismos de “gobierno” y de “disciplinamiento” (Foucault 2000 [1975], 1991, 1978) de los hombres subalternos en ese país.

En palabras del militar y sociólogo Juan Ramón de la Quintana (1998), defensor crítico del SMO, “la escuela y el cuartel son los espacios que tradicionalmente han presidido, aunque sin mucho éxito, la expansión ciudadana en la sociedad”, si bien el mismo autor reconoce su fracaso en la producción de “valores democráticos” (ibid:292-293). Cottle y Ruíz (1993) van más allá en su crítica, sosteniendo que el SMO es parte del proceso de socialización de los jóvenes subalternos en valores antidemocráticos como el autoritarismo y el sexismo, que alimentan la violencia estructural y que contribuyen a perpetuar un orden económico y social injusto.

El SMO ha sido en Bolivia una institución encargada de “convertir indios en ciudadanos” (Gill 1997) en el doble movimiento retratado en la paradoja de la subjetivación: de subjetivación, en cuanto a que ha permitido a los hombres subalternos formular un “sentido masculinidad subalterna positiva” (ibid: 527) y reclamar su ciudadanía; y, al mismo tiempo, de sujeción de los hombres subalternos a las normas de la sociedad dominante.

El SMO es un mecanismo ambivalente de “incorporación”⁹⁴ (Williams 1997(1977):140) a la nación y también de diferenciación/subordinación. Por una parte, “diferencia” a los hombres subalternos de los hombres de las élites, de las mujeres subalternas y de otros hombres subalternos que no han hecho el servicio militar (Gill 1997:529), y por otra los subordina⁹⁵. El SMO es, pues, una institución que produce una incorporación subordinada a la nación.

Esta institución tiene en Bolivia una doble carga identitaria para los hombres subalternos: de ciudadanía y de masculinidad. Por una parte, es considerado como un mecanismo de identificación de los subalternos a la nación y por tanto de “ciudadanización”. Por otra, como un marcador de la identidad masculina adulta. Así el SMO anuda ciudadanía y masculinidad de los subalternos en un patrón de ciudadanización – el “ciudadano-soldado” (Gill 1997) - de profundas implicaciones racistas, clasistas y patriarcales.

Rivera (1993) sostiene que para el acceso al estatuto ciudadano en Bolivia, a la comunidad de iguales, se ha exigido a los grupos subalternos pasar previamente por “procesos civilizatorios”. Utilizando este mismo argumento, Cottle y Ruiz matizan que existen en ese país servicios civilizatorios generizados que “los jóvenes de las clases y culturas subalternas realizan en beneficio de las minorías dominantes” (1993:151): el SMO con carácter de servicio público, para los varones, y el “servicio doméstico” para las mujeres, relegado a la esfera privada (ver capítulo 2). Gill desarrolla un argumento parecido al sostener que “no existe una institución estatal que vincule la femineidad a la ciudadanía, ni siquiera de manera subordinada; sin embargo, mientras los hombres jóvenes realizan el servicio militar, sus pares femeninos se someten a otra prueba de fuego como trabajadoras del hogar en las casas de las familias urbanas de bien” (1997:545).

⁹⁴ Según el autor, la incorporación, que distingue de la socialización, es un efecto que producen las instituciones fundamental en la producción de hegemonía: “Todo proceso de socialización, obviamente, incluye cosas que deben aprender todos los seres humanos; sin embargo, cualquier proceso específico vincula este aprendizaje necesario a una selecta esfera de significados, valores y prácticas que, en la proximidad que manifiesta su asociación con el aprendizaje necesario, constituyen los verdaderos fundamentos de lo hegemónico” (1997(1977):140). Pero aclara también el autor que “ninguna presión o ningún adiestramiento simple resultan verdaderamente hegemónicos. La verdadera condición de la hegemonía es la efectiva autoidentificación con las formas hegemónicas” (ibid:141)

⁹⁵ En el debate sobre si la población indígena fue excluida o subordinada en la constitución de la nación Boliviana sigo a la historiadora boliviana Rossana Barragán, quien considera que la población indígena no fue excluida, sino subordinada en el proceso de creación de la nación boliviana y en la legislación republicana. En sus propias palabras “el no reconocimiento de las diferencias étnica y estamentales implicó que las diferenciaciones se sustentaran en oposiciones menos obvias y, por lo tanto también más encubiertas” (1999:56).

Por añadidura, tanto Rivera, Gill, Cottle y Ruiz como Quintana Taboarga nos hacen notar que el SMO no solamente tiene reconocimiento frente a la sociedad dominante y el Estado, sino que también lo tiene dentro de los marcos de sociabilidad subalterna. Ejemplo de ello es la consideración de los conscriptos que han superado el SMO como “machaq ciudadanos”, “nuevos ciudadanos” (Rivera 1993) y las fiestas que celebran las comunidades del altiplano aymara cuando los jóvenes regresan del cuartel. En ellas se produce un cambio de status de los jóvenes que han cumplido el SMO (Cottle y Ruiz 1993, Gill 1997), que marca el inicio de la edad adulta, autoriza al joven a casarse y da inicio a los derechos y obligaciones comunitarias.

De modo que el SMO, funge como “rito de paso” (Quintana Taboarga 1998) que da acceso, simultáneamente, a la ciudadanía y a la masculinidad adulta: un “ritual de hombría y de iniciación a la vida social y comunitaria” en palabras de Cottle y Ruíz (1993) y de “militarización de la masculinidad” en los términos de Gill (1997). Así, queda incorporado al cuerpo individual y social.

¿Para quién es obligatorio el servicio militar obligatorio?

*“Es de conocimiento público que los sectores mestizo criollos evaden el servicio militar”
(Rivera 1993:82)*

Pero, ¿cómo se construye una institución de carácter racista, clasista y patriarcal en una legislación aparentemente liberal-moderna, en cuya Carta Magna se declaran los “valores superiores” de “libertad, igualdad y justicia”⁹⁶? La construcción jurídica del SMO como “obligación ciudadana”⁹⁷ para los hombres sin recursos es un ejemplo “hibridación” de la legislación, donde coexisten principios liberales con principios no liberales que reeditan la diferencia colonial y la sexual. Barragán sostiene que en la legislación republicana del siglo

⁹⁶ Artículo 1.II CPE reformada en 2005, en vigor hasta 2010.

⁹⁷ Artículo 8 de la CPE 2005: “Toda persona tiene los siguientes deberes fundamentales: (...) f) De prestar los servicios civiles y militares que la Nación requiera para su desarrollo, defensa y conservación”. Sin embargo el artículo 213 de la misma norma establece ya que la obligación de prestar el servicio militar recae en “todo boliviano”, sin mención a las mujeres. La voluntariedad de la prestación del SMO para las mujeres aparece regulado en una norma de menor rango, en la Ley SMO 2.008. Artículo 3 de la Ley SMO 2008: (Alcance): Todos los varones bolivianos, de origen o naturalizados, se encuentran obligados a cumplir la presente ley, así como las Leyes Militares y disposiciones contenidas en la Libreta del Servicio Militar Obligatorio cuando sean convocados por el gobierno nacional, en situaciones de Estado de Emergencia, guerra internacional o las que considere necesarias. Las mujeres que realicen el Servicio Militar de manera voluntaria, de la misma manera estarán sujetas a los alcances de la presente Ley y disposiciones militares.

XIX se dio una “hibridación” entre tradición y modernidad, entre los principios liberales de la “modernidad” e instituciones como la patria potestad que cobijaban desigualdades sociales y genéricas, como lo hace también el SMO. La autora sostiene que “una puerta permanecía abierta hacia la igualdad jurídica, pero para acceder a la igualdad y a la ciudadanía, se debía atravesar por un proceso “civilizatorio”” (1999:56).

En el caso del SMO, dos mecanismos llevan a cabo la citada hibridación: por una parte, figura legal de la “redención”⁹⁸ que permite la exención del servicio militar mediante pago y, por otra, la consideración del SMO obligatorio para los varones y voluntario para las mujeres.

Si la prestación del SMO era entendida, aún en 2006, central en la adquisición de una pretensión de ciudadanía en Bolivia, y si sólo tienen obligación de prestarlo los hombres subalternos, se pueden sacar algunas conclusiones en torno al acceso a la ciudadanía de mujeres y hombres subalternos. Para las mujeres, el SMO tiene un efecto de cierre del espacio público y de la ciudadanía. Para los hombres no subalternos, que no necesitan ningún rito iniciático ni proceso civilizatorio para adquirir una ciudadanía supone el reconocimiento implícito de un estatuto de ciudadanos natos que no necesitan pasar por proceso civilizatorio alguno para validar su ciudadanía, ni tampoco para afirmar su masculinidad.

De este modo, desde la declaración de igualdad en la constitución hasta la imposición de obligaciones ciudadanas y derechos a participar de la Nación diferenciados, se lleva a cabo una operación de subordinación clasista, racista y sexista que produce una incorporación subordinada a la nación de los hombres subalternos y una exclusión de las mujeres del espacio público.

⁹⁸En el RD n° 21073 de 1985, el gobierno de Paz Estensoro estableció que el reajuste de las “tasas” de redención se establecen por Resolución Ministerial del Ministerio de Defensa Nacional. La figura de la redención no está solamente anclada en las prácticas sino que está institucionalizada y operativizada en la normativa boliviana.

IV. EL DEBATE SOBRE EL SERVICIO MILITAR OBLIGATORIO Y SUS IMPLICACIONES CLASISTAS, COLONIALES Y PATRIARCALES

Ya hemos planteado la relación del SMO con la ciudadanía y la masculinidad de los subalternos en el contexto boliviano. En otras palabras, el significado de “ciudadanización” y de acceso a la masculinidad adulta que se otorga a la prestación del SMO en Bolivia. Transitemos ahora hacia el debate parlamentario sobre esta institución que tuvo lugar en 2008.

Si bien mi interés fundamental radica en las intervenciones del MAS y, más específicamente, de las parlamentarias del MAS en este debate, contextualizaré sus intervenciones en el conjunto del debate parlamentario. Algunas características generales de este debate merecen ser comentadas, antes de pasar al análisis de las intervenciones. En primer lugar, la participación de las mujeres en este debate fue notable. Por un lado, una diputada “invitada” del MAS tuvo un importante protagonismo en la sesión, dado que presentó un Proyecto Complementario en defensa de la objeción de conciencia, que fue central en el debate parlamentario. Además de Salguero, tomaron la palabra otras cuatro parlamentarias, dos de ellas del MAS, expresando opiniones contradictorias⁹⁹. En segundo lugar, quiero señalar que hubo disidencias en todas las bancadas, como reconoció el mismo Presidente de la Cámara durante la sesión. En este debate, pues, no primó la disciplina de partido ni tampoco la práctica de regular las intervenciones por parte de los jefes de bancada (en realización de estrategias previamente planificadas). Y por último, considero que fue muy significativo que sólo dos elementos del proyecto de ley suscitasen debate: la objeción de conciencia y la prestación del servicio militar por parte de las mujeres. En el análisis que realizaremos posteriormente, tendremos en cuenta también los silencios y asuntos que no fueron debatidos, pero que sin embargo contienen disposiciones centrales para la perpetuación del carácter racista, clasista y patriarcal de este mecanismo de ciudadanización.

⁹⁹ En total, intervinieron en el debate 9 parlamentarios, 5 parlamentarias, más el Presidente de la Cámara y el Ministro de Defensa, ambos varones.

1. El SMO y los subalternos: Objeción de conciencia no, “redención” sí

El miércoles 26 de marzo de 2008, se trató en el pleno del Congreso de Diputados la Ley del Servicio Militar Obligatorio, en un contexto de gran tensión social y política en el que la lealtad de las Fuerzas Armadas era un pilar fundamental para la estabilidad del gobierno de Evo Morales¹⁰⁰.

El Decreto Legislativo 07755 de 1966, que estaba en vigor antes de la aprobación de esta ley, había sido erogado por un gobierno militar de facto. Sin embargo, la Constitución vigente requería que las disposiciones que afectasen los derechos de los bolivianos, como el SMO, tuviesen rango de ley. El Defensor del Pueblo interpuso un recurso de inconstitucionalidad ante el Tribunal Supremo de Bolivia solicitando la inclusión del derecho a la objeción de conciencia, que no estaba reconocido en la normativa nacional, y también la regulación del SMO por una norma con rango de ley según establecía la Constitución. En respuesta a esta demanda, el Tribunal Constitucional boliviano¹⁰¹ dio al Parlamento un plazo de dos años para aprobar una norma con rango de ley que regulase el SMO. Pero además, la sentencia exigía la inclusión en la legislación del derecho a la objeción de conciencia, en consonancia con los acuerdos internacionales suscritos por ese país y la Constitución Política de Bolivia.

El poder ejecutivo, ya en tiempos de gobierno del MAS, presentó al Parlamento un Proyecto de Ley¹⁰² que no incluía expresamente la objeción de conciencia, aunque sí permitía la prestación de un “servicio militar alternativo” de contornos difusos.

Propuesta de redacción del Artículo 32: SERVICIO MILITAR ALTERNATIVO. “Es la opción que otorga el Estado a los varones en edad militar, quienes pueden adoptar esta alternativa para cumplir el Servicio Militar prestando un servicio alternativo monitoreado por el Ministerio de Defensa Nacional”.

La defensa de la objeción de conciencia fue abanderada por Elizabeth Salguero, una parlamentaria “invitada” del MAS. Salguero, feminista, defensora de los derechos humanos y miembro de la Comisión de Defensa, en ejercicio de su capacidad de iniciativa legislativa,

¹⁰⁰ En ese periodo la derecha autonomista, articulada desde el oriente del país, intentaba imponer las autonomías departamentales con anterioridad a la entrada en vigor de la Nueva Constitución Política del Estado en una política de perfiles separatistas. Por añadidura, Bolivia es un país con una historia reciente de dictaduras militares.

¹⁰¹ Sentencia Constitucional n° 0007/06 de 31 de enero de 2.006.

¹⁰² PL 0017/2008 de Servicio Militar Obligatorio.

propuso un Proyecto de Ley Complementario¹⁰³ para integrar este derecho en la ley. Articuló sus argumentos en torno a referentes de derechos humanos y en la ideología antimilitarista. En la exposición de motivos, argumentaba lo siguiente:

“(…) El antimilitarismo es la ideología que se opone a toda forma de fuerzas armadas y otras formas de ejercicio de violencia por parte del Estado, y principalmente contra el ejército, considerándolas como instrumentos de opresión. Está en contra de la xenofobia, sexismo, homofobia, jerarquización y sumisión que argumentan encontrar allí, pretendiendo reemplazar lo que consideran sistemas de dominación, opresión y dependencia con estructuras basadas en la participación horizontal, apoyo mutuo y diálogo entre las personas y sociedades, considerando que de otro modo es imposible alcanzar la paz duradera.

A su vez, el antimilitarismo no se centra sólo en lo que tiene que ver con las Fuerzas Armadas, sino que también se enfoca en abolir el militarismo y el autoritarismo que existe en la sociedad en el ámbito privado y público.”

La propuesta de Salguero fue desestimada por la Comisión de Defensa¹⁰⁴, quien en su informe señala haber discutido profusamente de la objeción de conciencia. Una reunión de los jefes de bancada tuvo lugar la mañana misma en que se realizó el debate parlamentario, en la que estuvo presente la diputada Salguero. En esta reunión, las fuerzas políticas acordaron la aprobación del proyecto de ley en el plenario. Sin embargo, no llegaron a un acuerdo sobre el tema de la objeción de conciencia. A falta de acuerdo previo, los jefes de bancada acordaron poner a consideración del plenario un segundo párrafo del artículo 32, propuesto por Salguero, en el que se regulaba expresamente la objeción de conciencia. El párrafo en disputa establecía lo siguiente:

“Propuesta de introducción de un segundo párrafo en el artículo 32 realizada por Salguero: “Los objetores de conciencia en edad militar cumplirán el Servicio Militar prestando un servicio alternativo sin armas y que será reglamentado por las Fuerzas Armadas de la nación y monitoreado por el Ministerio de Defensa”.

Hasta llegar al artículo 32 del proyecto de ley, el plenario aprobó a mano alzada cada artículo de la ley mecánicamente, sin discusión ni controversia. El debate se suscitó en torno al artículo 32 y a la objeción de conciencia.

Se produjo una primera intervención por cada bancada en torno a este artículo, seguida de una segunda ronda donde participaron otros diputadas y diputados, tanto por alusiones, como por

¹⁰³ Remitido al Presidente de la Cámara de Diputados mediante nota del 20 de febrero de 2008.

¹⁰⁴ Inf. C DFA 001/2008, Cámara de Diputados, República de Bolivia.

tener opiniones discrepantes con miembros de sus propias bancadas. En un “fuego cruzado”, la bancada de PODEMOS fue el principal apoyo a la propuesta de la diputada del MAS Elizabeth Salguero, pese a que hubo una disidencia. En lo que respecta al MAS, todas las intervenciones se opusieron a la objeción de conciencia, contra la propuesta de Salguero. El Ministro de Defensa del MAS también se manifestó contra la objeción de conciencia en consonancia con la opinión de las Fuerzas Armadas, que el Ministro transmitió al plenario, mientras desde el palco de invitados presentes en el hemiciclo, una delegación militar observaba atentamente el desarrollo de la sesión.

El diputado Gustavo Torrico del MAS, uno de los principales oradores de esa fuerza política y que fue jefe de bancada en 2007, inició el debate. Torrico se opuso a la objeción de conciencia, equiparando la familia y el Estado, las obligaciones del buen hijo con las del buen ciudadano y considerando el SMO como un “servicio a la patria”, entendida la patria como a una madre. Declaró también con orgullo haber realizado el SMO:

“(…)Y, Presidente, cuando uno vive en un hogar, y su padre y su madre a uno le dan alimentación, estudio, cuidado, vivienda, salud, etcétera, en buenas o malas condiciones, pero a la final le dan. El hijo retribuye por lo general a la familia, retribuye desde un ámbito de ser un buen hijo, un buen estudiante, esforzarse por ser profesional, y si no lo logra, pues ser un buen hombre de familia, un buen hombre en la sociedad, y esa es la retribución que da a su casa y trabaja, etc., para que mejore el nivel de la familia.

En el caso de la familia que es un Estado, en el caso del hijo de este Estado ¿cuál es la retribución que le da a esa su casa que es su Estado? Si ese Estado le dio casa, salud, educación y después del Servicio Militar todavía le va a seguir dando universidad, etc., ¿cuál es la retribución que tiene este hijo boliviano con la Madre Patria?

Muchos quizás no entiendan de qué estamos hablando. Quizás lo podamos hablar entre los que hemos tenido el orgullo de ir al Servicio Militar y de cumplir con esa alta función de los bolivianos de servir a su patria, porque eso es: es un servicio a la patria (…)”

María Teresa Núñez, la única diputada que intervino en el debate por parte del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), se opuso también a la objeción. Manifestó que la objeción de conciencia podría socavar unas Fuerzas Armadas ya de por sí débiles. Hizo uso del argumento civilizatorio, disciplinador y de identificación con la nación del SMO con respecto a los hombres “de las etnias”. Destacó que el SMO inculcaba “respeto por la patria”, formando “hombres de bien” y “buenos trabajadores para las empresas”.

“Aquí el tema va a ser que toda la gente va a querer adscribirse a la objeción de conciencia y nos vamos a ver con los cuarteles disminuidos. Yo estoy de acuerdo con el servicio militar obligatorio, estoy de acuerdo con que las mujeres quieran adscribirse lo hagan, bajo reglamentación especial, pero la objeción de conciencia en nuestro pueblo, en nuestro país, en nuestra cultura, en nuestras diferentes etnias, pueden aducir que, según su forma cultural, según su forma de pensar ancestral, pueden decir “yo me acojo en base a esto a la objeción de conciencia” y no es así, Presidente: La persona que presta el servicio militar llega a tener un respeto por la patria, llega a tomar conciencia de que tiene que ser un hombre de bien. Quien presta el servicio militar es un buen trabajador para las empresas, es un referente bueno en cuanto a la masa laboral, Presidente.

A continuación, los diputados Soruco Suárez, García Arce y Franco Vaca expresaron, en tres intervenciones consecutivas y complementarias, la opinión de la principal bancada de la oposición. PODEMOS se manifestó, salvo una disidencia que surgió posteriormente, a favor de la introducción en la legislación de la objeción de conciencia propuesta por Salguero. Los parlamentarios de PODEMOS argumentaron a favor de la “libertad individual”, la profesionalización del ejército y la legalidad internacional. Soruco, además, replicó al diputado Torrico del MAS relacionando la realización del SMO con la masculinidad:

“(…) Entonces Presidente ¿sabe qué? Yo felicito públicamente a la diputada Salguero del MAS, porque ha hecho un excelente trabajo. Yo soy un firme convencido, Presidente, compañeros parlamentarios, que en este mundo de avanzadas y de cambios y globalización no nos vamos a quedar en una caverna, en una aldea. Tienen que haber estos nuevos conceptos de hombres libres, y el que es libre opta por hacer lo que vea a su conveniencia dentro de su libertad y estas normas que nosotros estamos legislando.

¿Y sabe qué, Presidente? No es una cuestión de ir al cuartel y ser más macho o menos macho, así nomás, porque yo quiero decirle al compañero diputado Torrico, que habrá ido al Servicio Militar, pero no es más macho que yo. Yo también he hecho el Servicio Militar. Pero considero que mis hijos, que son menores, tienen que tener una opción de ser hombres libres, optar, decidir y las Fuerzas Armadas no se van a quedar vacías (...).”

Franco Vaca, en un tono más diplomático, concluyó las intervenciones de PODEMOS recordando el valor del SMO en su función de construcción de la nación, argumentando que da “sentimiento de pertenencia a todos los ciudadanos por la nación” y defendiendo también su función de pedagogía ciudadana, tanto en su modalidad regular como alternativa:

“Las fuerzas Armadas, cuando se va a hacer el Servicio Militar, tienen que darnos ese tipo de instrucción, tienen que hacer que los ciudadanos aprendamos a respetar la patria, aprendamos a trabajar por ella, a ser hombres y mujeres que realmente amen su

país. ¿Cómo le enseñamos la importancia de la soberanía, del honor, de la estabilidad, en fin?”

El Ministro de Defensa del MAS, Walker San Miguel se manifestó “en nombre del Ejecutivo y de las Fuerzas Armadas” contra la inclusión del término “objeción de conciencia” en el proyecto de ley y dejó “a consideración del plenario” la opinión contraria a la objeción de ambas instancias. El ministro recordó el trauma de la pérdida del territorio que daba salida al mar a Bolivia tras la Guerra del Pacífico con Chile, a finales del siglo diecinueve, atribuyendo la derrota a la falta de ejército regular. San Miguel articuló en su discurso varias ideas que hemos expuesto en páginas anteriores de este capítulo: el carácter civilizatorio del SMO, su relación con la incorporación de los grupos subalternos a la Nación – en particular del “campesinado” - y su relación con un sentido de masculinidad subalterna positiva y su naturaleza disciplinadora. En sus propias palabras:

“(…) quisiera pedir al plenario de la Cámara de Diputados, que en el tema específico de la objeción de conciencia se tenga el debido cuidado para no provocar un libertinaje, un ejercicio abusivo del sentido de individualidad en contra de lo que significa más bien cohesión institucional, cohesión nacional, civismo, y además actuación del joven de 18 a 22 años, no solamente en conflictos bélicos, que es obviamente la hipótesis por la cual todos los estados tienen un cuerpo armado, sino por lo que hemos visto en todos estos años, y me ha tocado presenciar, el cuerpo disciplinado más adecuado para prestar servicio, por ejemplo, en caso de desastres naturales, porque los desastres naturales también son una amenaza, también son un tipo de amenaza que requieren que el Estado responda de manera inmediata (…)

O para la alfabetización, alfabetización que hacen los propios conscriptos a favor de personas que no saben leer ni escribir¹⁰⁵, pero que en el pasado, más bien esos conscriptos, sobre todo del área rural, completaron su formación básica en el cuartel (…)

Pero además, está la cohesión nacional, está la incorporación del hombre del campo a las actividades de un ser humano con pleno conocimiento y conciencia de su lugar en la sociedad. Con orgullo nuestro Presidente lo ha dicho en varias oportunidades, él prestó el Servicio Militar obligatorio (…)”

Tras el Ministro de Defensa, intervinieron Guillermo Mendoza y Roxana Gentile, de la bancada de Unidad Nacional (UN), expresando opiniones contrarias. Guillermo Mendoza, Presidente de la Comisión de Política Social, se posicionó a favor de la objeción y Gentile en contra. Mendoza inició su intervención explicitando las contradicciones internas del MAS al

¹⁰⁵ Se refiere a su participación en los programas de alfabetización promovidos por el gobierno de Morales.

citar textualmente la Nueva Constitución Política del Estado, surgida de la Asamblea Constituyente de mayoría masista que define a Bolivia como un “Estado pacifista”:

“Bueno, a ver: “Bolivia – dice - es un Estado pacifista que promueve la cultura de la paz y el derecho a la paz, así como la cooperación entre los pueblos de la región y del mundo, a fin de contribuir al conocimiento mutuo, al desarrollo equitativo y a la promoción de la interculturalidad con pleno respeto a la soberanía de los estados. Bolivia rechaza toda guerra de agresión como instrumento de solución a los diferendos y conflictos entre estados y se reserva el derecho a la legítima defensa en caso de agresión que comprometa la independencia y la integridad del Estado. Se prohíbe la instalación de bases militares extranjeras en territorio boliviano”. Estoy haciendo mención al proyecto de Constitución Política del Estado, aprobado en grande, en detalle y revisión en Oruro, es la nueva Constitución Política del Estado”

El diputado se manifestó a favor del SMO y apoyando la inclusión en la legislación de la objeción de conciencia como “excepción”, abogó por la objeción por su relación con los derechos humanos y a “los desafíos de la modernidad”.

Roxana Gentile, también de UN, se opuso a continuación a la objeción de conciencia sosteniendo que esa figura estaría “alejada de nuestra idiosincrasia y realidad boliviana” y alegando su “origen anglosajón, extraño a la economía legislativa latinoamericana”. La diputada argumentó que “no por introducir términos de avanzada de países de un primer mundo vamos hoy a perdernos la oportunidad de recuperar el verdadero patriotismo a través del servicio militar”. Entendiéndolo como un “deber ciudadano” que ha de ser obligatorio “cuando la patria llame a sus hijos”, argumentos con ecos en la teoría de la interpelación de Althusser¹⁰⁶ que ya había avanzado Torrico.

En respuesta a la afirmación de Gentile de que la objeción de conciencia tendría “origen anglosajón”, la diputada Salguero intervino defendiendo el origen europeo de los Derechos Humanos:

“Quiero referirme a la última intervención que creo que peca de un desconocimiento total de la Declaración de Derechos Humanos que, más bien, se basa en la Revolución Francesa, de la que partió la Declaración de Derechos del Hombre - con el tiempo se dieron cuenta que también existíamos las mujeres – y así tenemos actualmente la Declaración de Derechos Humanos. La Declaración de anglosajona no tiene nada (...) Y para información de alguna parlamentaria, la Corte Interamericana de Derechos Humanos tiene sede en Costa Rica”.

¹⁰⁶ El autor plantea su teoría de la interpelación a través de un famoso ejemplo: un policía dice “!eh, usted, oiga!” y el individuo se da la vuelta convertido en sujeto por quien le interpela Althusser (1974)

Tras esta respuesta por alusiones – que no logró despejar del todo la crítica sobre el origen extranjero y sobre la inadecuación a la realidad boliviana de la objeción – Salguero acometió una argumentación jurídica fundamentada en los “estándares universales” contenidos en los instrumentos internacionales de Derechos Humanos a favor de la objeción de conciencia:

“Existen instrumentos internacionales y éstos son ratificados por el Estado boliviano en diferentes momentos de su historia y creo que es un deber y una responsabilidad ponerlos en consideración para que las y los parlamentarios aquí presentes, tomemos la mejor decisión. Estos instrumentos internacionales están basados explícitamente en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, en la Convención Interamericana de Derechos Humanos, en la jurisdicción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que implican una serie de compromisos a nivel nacional, en realidad internacional, que están consagrados en la Constitución Política actual y también en la nueva Constitución (...)

Somos parte de Naciones Unidas. Durante la Asamblea 23^a de su Comisión de Derechos Humanos aprobó la resolución L73 de 10 de marzo de 1.987, por la que se hace llamamiento a los estados par que reconozcan la objeción de conciencia como un ejercicio legítimo del derecho de libertad de conciencia, pensamiento y religión.

Esas resoluciones internacionales establecen estándares universales en materia de objeción de conciencia. Solamente voy a remitirme a dos: la objeción de conciencia debe ser reconocida como un ejercicio legítimo de la libertad de conciencia, pensamiento y religión. Y, de la misma manera, se reconocen formas de servicio alternativo, estos deben ser de naturaleza civil y no combatiente en beneficio del interés público y de naturaleza no punitiva (...)

Como parlamentaria y representante de la sociedad civil y elegida para representar sus intereses, lo que se ha hecho es recoger una serie de demandas de las organizaciones de la sociedad civil, por ejemplo de organizaciones de mujeres, también observaciones del Defensor del Pueblo y de varias organizaciones de derechos humanos. Y creo, señor presidente, que uno puede servir a la patria desde un servicio social (...) Es simplemente explicitar algo que está implícito en la ley para que cumplamos con nuestros acuerdos y tratados internacionales, para que con todos estos elementos, la plenaria decida qué es lo mejor.”

Posteriormente se dio un turno de respuestas por alusiones y el debate se cerró con la intervención del diputado Tenorio García de PODEMOS, quien expresó la única opinión en contra de la objeción de esa bancada, defendiendo el SMO bajo el argumento “civilizatorio”. Este diputado disidente planteó que “los cuarteles son la última escuela, Presidente, donde se inculca el patriotismo, el civismo, y eso debe ser obligatorio para todos los bolivianos”

Tras esta última intervención, se procedió a la votación a mano alzada, que rechazó la introducción del segundo párrafo del artículo 32. Con ello se excluyó el reconocimiento expreso de la objeción de conciencia en la Ley del SMO. Cabe concluir que el sentido de acceso a la ciudadanía y de “identificación con la res publica” de los subalternos (Mouffe 1999) del SMO quedó reforzado durante la sesión parlamentaria. La asociación del SMO con el patriotismo y con el cumplimiento de un deber ciudadano fue profusa y visible en las intervenciones de todas las bancadas. Las intervenciones fueron tejiendo, de forma coral, la asociación positiva entre la prestación del servicio militar obligatorio con la incorporación a la nación y a la ciudadanía de los hombres subalternos y con el acceso a la masculinidad adulta. Pero también con la necesidad de “civilizar” y “disciplinar” a los subalternos en su tránsito a la ciudadanía, construyéndolos negativamente. Las intervenciones contrarias a la objeción de conciencia reforzaron la primacía de un sentido positivo del SMO, desestimándola como comportamiento antipatriótico y anticidadano.

Pero no analizaremos solamente las intervenciones, sino también los silencios. Pese a la severa crítica que sufrió la objeción de conciencia, el artículo 102 sobre la “redención” fue aprobado sin debate alguno y sin controversia. Esta figura establece una forma de obtención de la Libreta Militar mediante el pago de una suma de dinero equivalente al costo de la instrucción de un soldado. Esta figura, preexistente, fue consolidada en la nueva ley. El artículo fue aprobado con la siguiente redacción:

“Artículo 102: Quienes por diferentes razones no hubiesen cumplido con el Servicio Militar Obligatorio en la edad militar, pagarán una compensación económica equivalente al sostenimiento y adiestramiento de un soldado o marinero que cumple el Servicio Militar Activo para tramitar ante el Ministerio de Defensa Nacional su Libreta bajo esta modalidad”.

Pero hubo otros silencios significativos. Entre ellos, la ausencia de crítica al trato degradante que sufren los conscriptos durante el servicio militar (Gill 1997); a los valores antidemocráticos que se inculcan en los cuarteles (Quintana Taborga 1998); a la “memoria corta” de violencia militar sufrida por la ciudadanía y por las propias bases políticas del MAS durante la Guerra del Gas (Cabezas 2008); tampoco a la violencia militar sufrida por campesinos y mineros durante las dictaduras (Rivera 1986, Viezzer 1978).

2. *El SMO y las mujeres*

“Ley SMO 2.008. Artículo 3 de la Ley SMO .../2008: (Alcance):

Todos los varones bolivianos, de origen o naturalizados, se encuentran obligados a cumplir la presente ley, así como las Leyes Militares y disposiciones contenidas en la Libreta del Servicio Militar Obligatorio cuando sean convocados por el gobierno nacional, en situaciones de Estado de Emergencia, guerra internacional o las que considere necesarias.

Las mujeres que realicen el Servicio Militar de manera voluntaria, de la misma manera estarán sujetas a los alcances de la presente Ley y disposiciones militares”

El segundo punto que suscitó el debate fue la prestación del SMO por las mujeres y su participación en las Fuerzas Armadas en caso de guerra. El proyecto de ley aprobado, establecía en su artículo 3 la obligatoriedad de la prestación del servicio militar para los hombres y su voluntariedad para las mujeres. A su vez, preveía dos modalidades para la prestación del servicio militar por parte de las mujeres: el Servicio Militar Estudiantil y el Servicio Auxiliar Femenino. El primero proporciona instrucción militar a estudiantes de secundaria en situación de paz, siendo obligatorio para los hombres y voluntario para las mujeres. En caso de confrontación, los hombres y mujeres que hubiesen pasado por el Servicio Militar Estudiantil serían movilizados en calidad de soldados. El Servicio Auxiliar Femenino se activaría únicamente en caso de movilización en estado de guerra o estado de emergencia y, como su nombre indica, es de naturaleza auxiliar, no combatiente. El debate giró en torno a la obligatoriedad o voluntariedad de este último y surgió en el tratamiento del artículo 54, relativo al Servicio Auxiliar Femenino. El artículo parecía contradecir el principio de voluntariedad de la prestación del servicio militar por parte de las mujeres y sugerir su obligatoriedad para las mujeres sin hijos.

Redacción del Artículo 54 del Proyecto de Ley presentada a debate en el Plenario.- (SERVICIO AUXILIAR FEMENINO). Forma parte del Servicio Militar Territorial y está integrado por todas las bolivianas solteras, casadas, viudas o divorciadas, sin hijos, desde los 19 hasta los 35 años de edad cumplidos; excepto aquellas mujeres que hubiesen cumplido con el Servicio Militar Estudiantil.

El debate fue suscitado por la diputada Ximena Flores, diputada “invitada” del MAS adscrita a la Comisión de Defensa, quien manifestó su preocupación por la protección de la maternidad y de las futuras generaciones de bolivianas y bolivianos.

“No puedo dejar de manifestar mi preocupación por este artículo (...).El artículo 193 de la constitución dice que el matrimonio, la familia y la maternidad está bajo la protección del Estado. Entendiendo este artículo, me parece que las mujeres justamente en esta edad fértil, las que van a ser llamadas al servicio militar femenino, son la garantía de las futuras generaciones.

Me conflictua hablar de las mujeres como si se tratara de una incubadora, pero nuestra propia constitución física nos prepara para ser madres. Entonces, me parece que tenemos que cuidar nomás este aspecto, Presidente. Yo propondría la siguiente redacción: Aumentaría al artículo 54 que “es voluntario”.

La preocupación de la diputada Flores, fue secundada por Salguero, quien se refirió al conflicto entre el principio de igualdad entre hombres y mujeres y la no obligatoriedad de la prestación del servicio militar por las mujeres. Argumentó que “una cosa es que tengamos la igualdad ante la ley, la igualdad de oportunidades y derechos, pero somos diferentes en cuanto a biología, constitución física y en cuanto a nuestros roles reproductivos”. De este modo, llevó el argumento de defensa de la maternidad más allá de la biología, destacando que “hasta que el sistema no cambie, las mujeres nos hacemos cargo de los cuidados familiares”. Por ello, argumentó, las mujeres bolivianas no deberían ser obligadas a prestar un servicio auxiliar, aún si el país estuviese en estado de guerra o de emergencia. La diputada secundó a Flores y solicitó que se aclarase en la redacción del artículo 54 la voluntariedad de la prestación del servicio auxiliar femenino para todas las mujeres.

A continuación se produjo una reacción negativa a estas propuestas y argumentos por parte de la misma bancada del MAS, que tampoco recibieron apoyo de las demás fuerzas políticas¹⁰⁷. El presidente de la Comisión de Defensa, del MAS, sostuvo que “en estado de guerra o emergencia, tenemos que echar mano de todos los recursos que tengamos en el país”, confirmando la preocupación de la diputada Flores sobre la obligatoriedad del Servicio Militar Auxiliar Femenino. Flores replicó abogando por la protección irrestricta de las madres presentes y futuras, utilizando una analogía militar y considerando a las mujeres “una reserva de mujeres para proteger a las nuevas generaciones”. El diputado Miranda Valverde del MAS se opuso a estas objeciones de la diputada Flores:

“La historia ha demostrado claramente, Presidente, que en todas las conflagraciones bélicas la mujer ha tenido que participar, si no directamente en el teatro de operaciones, ha tenido que participar respaldando, por ejemplo en cuestiones logísticas

¹⁰⁷ De las diez intervenciones que se realizaron en torno a este artículo, nueve fueron del MAS.

(...). Sería ilógico que mientras los hijos de la patria están defendiendo el territorio nacional, en un eventual caso, las mujeres estén protegidas bajo tierra.”

Gustavo Torrico, también del MAS, calificó la propuesta de Flores de “jocosa”. Incluso el presidente de la cámara la desestimó, sosteniendo que a través del Servicio Militar Auxiliar “las mujeres sólo van a participar apoyando a los guerreros, que son los soldados, los varones. Yo creo que las mujeres no pueden negarse en una situación de esa naturaleza, cuando se trata de defender la integridad territorial del país en una situación de agresión”. La única intervención de la oposición, del diputado Soruco de PODEMOS, también rechazó las objeciones de la diputada Flores. Argumentó que si no se aprobó la objeción de conciencia tampoco habría de aprobarse una excepción para las mujeres.

Pero fue la diputada Cristina Rojas – del MAS - quien defendió de forma más contundente la participación de las mujeres en la guerra y quien cerró tajantemente el debate para dar paso a la votación, en la que se desestimó la propuesta de Flores.

Discrepo con las compañeras mujeres. Buscamos la participación de la mujer, buscamos la igualdad y ahí está el SMO, donde se incorporan las mujeres. Cuando se trata de ir a la defensa de la patria, pues ahí tenemos que estar las mujeres. Tenemos que estar, aunque estemos en edad de gestación y todo: cuando se trata de defender el país, ¡no importa!

(...) Yo soy uninominal en una circunscripción donde hay mujeres muy valerosas que quieren (defender a la patria) y por eso están prestando el Servicio Premilitar en los diferentes cuarteles. Señor presidente, no hablemos por una mujer, hablemos por todas las mujeres: que aquellas mujeres que queremos participar, vamos a participar y vamos a defender nuestra patria.

También quiero pedir, Señor Presidente, que este artículo está muy entendido, muchos de los colegas parlamentarios ya han aclarado, yo propongo suficiente discusión, Señor Presidente.

La diputada Rojas hizo así uso de la prerrogativa de las y los diputados de proponer el fin del debate y dar paso a la votación. Las propuestas de las diputadas Flores y Salguero fueron desestimadas y se aprobó la redacción original del artículo 54. Pero por un error, el Presidente de la Cámara dio la palabra al diputado Gilberto Choque Yahuasi, del Movimiento al Socialismo, después de la votación de este artículo, quien la había solicitado antes de la votación.

Pese a ello, el diputado aprovechó la ocasión de expresar públicamente su repudio a las posiciones de las diputadas Flores y Salguero, poniendo así el punto final a este acalorado debate. En su intervención, Choque Yahuasi hizo alusión a las famosas Heroínas de la Coronilla, que lucharon por la independencia de Bolivia y que según el diputado “se pegarían un tiro” si escuchasen los reparos de las diputadas a la participación de las mujeres en la guerra, ensalzando la valerosidad de las “mujeres del pueblo”.

“Recordemos nuestra historia, las famosas Heroínas de la Coronilla. Si la señora Gandarillas estuviera presente acá, escuchando los planteamientos de algunas parlamentarias, seguramente se pegaría un tiro.

Porque en una situación de guerra esta gran patriota dio muestras, no solamente de patriotismo, sino de valerosidad, de compromiso con su patria, de compromiso principalmente con su clase, que es la mujer del pueblo.

Decir que puede haber una situación de voluntariado en esto, es menospreciar el carácter de valentía que tienen las mujeres en este país”.

3. La ausencia de significados comunes en la bancada del MAS sobre la igualdad entre mujeres y hombres

A partir del análisis de las tres intervenciones contradictorias de las diputadas del MAS en el debate del SMO, quiero hacer patente la ausencia de significados comunes en la bancada mayoritaria en torno a la igualdad entre mujeres y hombres y al avance de la ciudadanía de las mujeres, pese a la intención común de las tres diputadas de contribuir a ese objetivo. Considero esto ilustrativo de la falta de articulación de una posición de la bancada mayoritaria en torno a este tema y, al mismo tiempo, del antagonismo entre parlamentarias del MAS que prevaleció abiertamente durante la legislatura y minó sus posibilidades de liderar e impulsar acciones a favor de la ciudadanía de las mujeres. Esto es un síntoma de la primacía de un criterio étnico-clasista de identificación que inviabiliza las alianzas entre mujeres dentro de la bancada, que ya hemos visto en capítulos anteriores.

La presencia de una diversidad inarticulada de identificaciones políticas en la bancada con diferentes tradiciones políticas, especialmente los derechos humanos y la política de la identidad de corte etno-nacionalista, produjo una respuesta contradictoria y polarizada. Sin embargo, quiero hacer notar que bajo ambos referentes se expresaron opiniones con la motivación común de contribuir al avance de las mujeres.

Igualdad como inclusión de las mujeres en el SMO:

En el debate parlamentario, excluyendo las intervenciones de Flores y Salguero, tanto diputados como diputadas relacionaron el cumplimiento del servicio militar con el patriotismo. La eficaz intervención de Cristina Rojas – una parlamentaria que se reclama “orgánica” - refutando cualquier argumento social o biológico que impida a las “mujeres valerosas” participar en las Fuerzas Armadas y dando por concluido el debate, actuó en refuerzo de la institución castrense y cerró filas con el sentir mayoritario de la bancada.

En su intervención en el plenario en relación al servicio auxiliar femenino, Rojas no utilizó ningún argumento jurídico ni se refirió a acuerdo internacional alguno, al contrario que su colega Salguero. Su agencia, activa, a favor de la inclusión de las mujeres en el ejército, cobra sentido si tenemos en cuenta que en su contexto social, el cumplimiento del servicio militar obligatorio es un rito de acceso al espacio público, comunitario y estatal, disponible sólo a los hombres. En sus propias palabras:

“Para participar en las reuniones de los sindicatos, en las organizaciones sociales, lo primero que te piden es haber cumplido el servicio militar. Esos son los requisitos: ser ciudadano, haber cumplido su servicio militar obligatorio. También para ser parlamentarios, tienen que haber prestado el SMO”

La diputada Rojas valoraba positivamente el servicio militar obligatorio y lo consideraba “formativo”, no estando de acuerdo con la objeción de conciencia:

“Estoy muy de acuerdo con el Servicio Militar Obligatorio, a mí también me hubiera gustado prestar el servicio militar. Vemos que el joven que va a prestar el servicio militar se forma como persona, como ciudadano, se forma en el manejo de las armas, incluso manejan tanques de guerra, para defender a su patria.

El proyecto de ley establecía que si una persona hacía un trabajo social, en apoyo a los abuelos, a la niñez, a los animales, tendría los mismos derechos a recibir una libreta militar igual que los que han hecho una instrucción militar. Yo no estuve de acuerdo con la objeción de conciencia.”

Es importante destacar que la diputada tradujo la inclusión de las mujeres en la vida militar en términos de conquista hacia la igualdad entre hombres y mujeres, tanto en su intervención en el plenario como en una entrevista posterior:

"Si pedimos los mismos derechos que los varones, que haya equidad de género ¿en qué estamos pidiendo equidad de género? Que no solamente las mujeres digamos: "soy igual para esto, pero para esto no, soy muy delicada, tengo derecho en esto, pero en esto no"".

También se manifestó crítica al Servicio Militar Auxiliar Femenino y abogó por la realización del Servicio Militar Obligatorio regular por parte de las mujeres y reciban formación militar en el manejo de armas, defendiendo que participen en hipotéticos conflictos bélicos en calidad de soldados. También aquí, justificó sus opiniones en la búsqueda de igualdad entre mujeres y hombres, criticando las posiciones de Flores y Salguero:

“Si las mujeres hemos hecho nuestro servicio militar, ¿por qué no ir (al frente)? ¿por qué no llevar un tanque? Pero que me digan: “tú eres mujer, solamente tienes que llevar los medicamentos”... no estoy de acuerdo. Si estamos preparadas para defender la patria, lo haremos lo mismo que el varón. Si buscamos la igualdad, hagamos lo mismo que los varones, porque vemos acá en Bolivia mujeres que son padre y madre y salen adelante con su trabajo. Ahora trabajan de albañil, en construcción, son choferes. Si las mujeres estamos sólo para parir, ¿dónde está el avance para las mujeres?”¹⁰⁸

Igualdad como desmilitarización del Estado y de la sociedad:

Sin embargo, para Elizabeth Salguero – una diputada “invitada” - la lucha por el avance de las mujeres iba en otro sentido y la articuló desde otros referentes culturales y discursivos, a partir de su identificación con las políticas universalistas de derechos humanos, el pacifismo y el feminismo. Como “vernacularizadora” de los derechos humanos, Salguero enfrentó lo que Engle Merry y Levitt llaman “el dilema de la resonancia” y “el dilema de la incidencia política”: la tensión entre presentar ideas transnacionales en términos que resuenen con teorías locales de la justicia – y que por tanto tengan más resonancia – o presentarlas en términos suficientemente diferentes para que cuestionen las desigualdades existentes localmente y llamen a imaginar algo nuevo, y que así su incidencia sea mayor (2009:447). En este caso, la diputada optó por la segunda vía.

Salguero propuso y defendió la objeción de conciencia en la Comisión de Defensa como una batalla antimilitarista que “no se centra sólo lo que tiene que ver con las Fuerzas Armadas, sino que también se enfoca en abolir el militarismo y el autoritarismo que existe en la

¹⁰⁸Entrevista 11/06/2008

sociedad en el ámbito privado y público”¹⁰⁹. Autoritarismo que asoció a la reproducción del sexismo. Así, articuló una crítica al servicio militar obligatorio en sentido opuesto al sentir mayoritario de la bancada, que se mantuvo fiel al sentido patriótico y al valor positivo de ejercicio de una obligación ciudadana del SMO.

Durante el plenario, la justificación de sus argumentos fue jurídica y se fundamentó en las instituciones e instrumentos internacionales de derechos humanos. Durante el debate sobre la objeción de conciencia, no logró despejar la duda sobre el “origen extranjero” de los derechos humanos, en los que sustentó su propuesta de introducción de la objeción de conciencia. Su intervención, contra corriente, no articuló el derecho a la objeción de conciencia reconocido internacionalmente y por el Estado boliviano, con los sentidos localmente tiene el SMO.

La diputada nos aclaró su posición crítica en torno a la reivindicación de las identidades indígenas, al ser interrogada sobre la integración en el MAS de la tradición feminista:

“Hay un cuestionamiento interesante, a partir de la defensa de la identidad indígena y de cuestionar lo foráneo. El feminismo viene a ser como una corriente del norte, Norteamérica y Europa, que algunas veces lo encuentran como una dependencia occidental que se contrapone a las culturas indígenas originarias. Pero esto yo creo que es, sobre todo, una resistencia machista y patriarcal. Porque, claro, se cuestionan muchos usos y costumbres indígenas, que no siempre provienen de las culturas indígenas sino de la colonia y de la religión”

Igualdad en la diferencia

Y todavía un tercer argumento, el de la diputada “invitada” Ximena Flores apuntalado por Salguero, se orientaba hacia la protección irrestricta de la maternidad y de las funciones reproductivas de las mujeres, incluso en caso de guerra, como forma de avance de las mujeres en relación a la institución del SMO.

Flores intentó en su intervención hacer pertinente el aporte de las mujeres a la nación en términos reproductivos, secundada por Salguero quien reformuló este argumento hacia los cuidados. Implícita en la intervención de ambas diputadas está la relación de la función materna – biológica y social - con el cumplimiento de los deberes ciudadanos de las mujeres. Sus intervenciones remiten a la propuesta de “ciudadanía sexualmente diferenciada” de Carol

¹⁰⁹ Preámbulo al proyecto de Ley Complementario del Servicio Militar Obligatorio presentado por Salguero.

Pateman (1995). Esta autora se refiere al “dilema Wolstoncraft”: exigir igualdad supone aceptar la concepción patriarcal de la ciudadanía. Resuelve el dilema proponiendo una concepción de la ciudadanía sexualmente diferenciada, lo que implica dar significación política a la capacidad de crear vida. Para Pateman esta capacidad debería tener la misma relevancia política que lo que se reconoce como la última prueba de ciudadanía: la voluntad del varón de dar la vida por su patria.

Mouffe, por otra parte, está de acuerdo con Pateman en que “la categoría moderna de individuo ha sido construida de tal manera que postula un “público” universalista, homogéneo y que relega toda particularidad y diferencia a lo “privado”; y también en que esto trae consecuencias muy negativas para las mujeres. Sin embargo, con Mouffe no creo que “el remedio sea reemplazarlo por una concepción sexualmente diferenciada, bigenérica, del individuo, ni agregar las tareas consideradas específicamente femeninas a la mera definición de la ciudadanía” (1999:17)

V. REFLEXIONES FINALES: DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR LA CIUDADANÍA

A lo largo de este capítulo nos hemos acercado al sentido subjetivador e identitario del SMO para los hombres subalternos y hemos puesto la lupa en los significados contextuales del SMO en su relación con el acceso a la ciudadanía de los subalternos y a la construcción de su masculinidad. Hemos visto que, durante el debate parlamentario, primó en las filas del MAS la reivindicación del patriotismo de los subalternos expresado a través de la realización del SMO y de su disposición a defender a Bolivia en hipotéticos conflictos bélicos.

El reto de descolonizar

La primacía de la política de la identidad en la bancada del MAS durante este debate parlamentario está relacionada con las implicaciones identitarias y subjetivadoras del SMO. No nos ha de extrañar que los subalternos defiendan los pocos mecanismos de ciudadanización con los que históricamente han contado.

Sin embargo, la defensa del SMO limitó la articulación de posiciones más reflexivas sobre las relaciones de poder que producen las identidades subalternas y que subjetivan/subordinan a los subalternos en el doble movimiento retratado por la “paradoja de la subjetivación”. En este caso, el impulso de revalorización del SMO y de quienes lo prestan, obstaculizó la articulación de una crítica al carácter patriarcal, racista y clasista de ese mecanismo de ciudadanización.

La bancada del MAS no cuestionó los dispositivos legales que hacen que el SMO sea sólo obligatorio para los hombres subalternos y que producen efectos clasistas y coloniales en la distribución de este “deber ciudadano”. Dicho de otra forma, no plantearon mecanismos de redistribución de esta obligación. Las intervenciones preponderantes del MAS reforzaron, más bien, la asociación entre la prestación del SMO y el acceso a la ciudadanía de los subalternos. Así, reafirmaron la vigencia de este “servicio civilizatorio generizado” como rito de paso hacia la ciudadanía y hacia la masculinidad de los subalternos (y sólo de los subalternos).

Más aún, los argumentos que primaron en la bancada contribuyeron a reificar la asociación entre la realización del SMO y el acceso a la ciudadanía y a la masculinidad de los subalternos, en vez de reformular esa asociación como un proceso histórico abierto al cambio. El contraste entre la estigmatización de la objeción de conciencia como antipatriótica y el silencio en torno a la redención - así como en torno a otros asuntos críticos como las violaciones a los derechos humanos de los conscriptos o la transmisión de valores anticuadranos - desvelan las limitaciones de una política de la identidad que convierte la reivindicación positiva de la identidad subalterna en objetivo político.

Así se perdió la ocasión de desestructurar este mecanismo de gobernabilidad colonial y patriarcal que se erige en rito de paso a la ciudadanía y a la masculinidad para los subalternos que incorpora a la nación en posición subordinada a los hombres subalternos e, incipientemente, a las mujeres. Un rito de paso que, además, está en manos de unas Fuerzas Armadas con una notoria tradición antidemocrática a sus espaldas.

Si bien la resignificación positiva de los vínculos, como es el caso del SMO, que subordinan pero también subjetivan puede ser un primer paso para obtener el reconocimiento de la sociedad dominante, parece insuficiente a la hora de transformar más radicalmente sus dispositivos racistas, clasistas y patriarcales. En un proyecto político de descolonización de la sociedad y el estado se puede ir más allá.

Cuando, como en este caso, la política de la identidad se concentra en reivindicar como positivas las huellas de la subordinación que subjetiva - al menos en parte - a las y los subalternos, el cuestionamiento de las relaciones de poder que las producen queda en un segundo plano, se corre el riesgo de generar un efecto paradójico de fijación de los contenidos de subordinación de las identidades y de los regímenes de poder a los que responden (en el caso que nos ocupa, la colonialidad y la patriarcalidad del SMO). Este enfoque impidió el planteamiento de otras preguntas pertinentes para avanzar en la tarea de descolonizar y despatriarcalizar la sociedad y el estado, como ¿qué tipo de nación, de ciudadanía y de masculinidad se producen a través del SMO?

El reto de despatriarcalizar

Por otra parte, el debate sobre el avance de las mujeres en la sociedad boliviana se vio atrapado entre el esencialismo identitario que primó en la bancada y un universalismo que se legitimó y que fundamentó sus argumentos en base a acuerdos e instituciones internacionales de forma “desencarnada”. Así se desaprovechó la ocasión de relacionar la tradición de los derechos humanos con la manera en que el SMO es vivido y con los significados que adquiere en la red de significantes locales. En otros términos, se desaprovecharon los recursos de la tradición de los derechos humanos para alimentar la reflexividad sobre la experiencia subalterna del SMO.

La lógica oposicional de los derechos humanos “universales” contra la cultura “local” dificulta una relación entre lo local y lo global más estratégica. Una relación más fluida entre lo local y lo global abriría nuevos caminos para la identificación política de la bancada con la tradición de los derechos humanos y permitiría su aprovechamiento crítico.

La primacía en la pirámide normativa de los convenios internacionales, además, aviva la oposición endógeno/exógeno que explotan las políticas esencialistas de la identidad para obstaculizar una articulación más fructífera con la tradición de los derechos humanos y con feminismo, en un ejemplo de “selective labeling”: se desestima como “foráneas” a ciertas tradiciones críticas, al mismo tiempo que otros elementos de origen igualmente foráneo – si cabe utilizar este término – son integrados en los procesos de cambio cultural. Ejemplo de esto es que la tradición misma de derechos humanos era utilizada selectivamente por el MAS en otras situaciones políticas y en debates relacionados con otras instituciones durante el mismo periodo en que tuvo lugar este debate parlamentario.

En cuanto a los argumentos relacionados con la construcción de una ciudadanía sexualmente diferenciada, considero que pueden llevarnos también un impasse identitario. Construir la ciudadanía de las mujeres a partir de una resignificación positiva de la maternidad puede ser un paso en el camino, pero corre el riesgo de reificar la relación “ciudadanía de las mujeres/maternidad” en un paralelo a la reificación de la relación “ciudadanía de los hombres/disposición para participar en la guerra”. Esto, además de obstaculizar el reclamo de redistribución de las tareas de “cuidado” tradicionalmente asignadas a las mujeres, reduce peligrosamente a las mujeres a madres.

Finalmente, la bancada optó por la inclusión de las mujeres al SMO. Sin duda esto rompe con el monopolio masculino de ese mecanismo de ciudadanía. Pero incluir a las mujeres no es suficiente para minar el carácter patriarcal de esta institución. Sobre todo si es una medida despatriarcalizadora aislada. Sería necesaria una crítica más integral a los efectos patriarcales de este mecanismo de ciudadanía y su relación con la producción de una masculinidad sexista.

Por último, quiero señalar algo que a estas alturas ya debería ser obvio: si un mismo mecanismo – como es el SMO – produce efectos coloniales y patriarcales, un compromiso amplio con la justicia y con la formulación de una ciudadanía más incluyente requiere retar simultáneamente su patriarcalismo y su colonialidad. Ambos proyectos políticos están entrelazados. Hay que estar atentos a la utilización de la política de identidad etno-nacionalista como pantalla para evitar la crítica a las relaciones de poder que se dan al interior de los grupos identitarios.

Hacia formas de identificación con la “res publica” más democráticas

Pero, ¿qué posibilidades tiene una institución racializada y generizada para producir un patrón de ciudadanía descolonizador y despatriarcalizador? Parece necesario poner en cuestión las instituciones nodales de la producción de una ciudadanía con tintes racistas, clasistas y patriarcales, como el SMO. Pero esto no sería suficiente. Se requeriría, además, establecer otras formas y mecanismos de identificación con la “res publica”, más democráticas, y avanzar hacia la disociación entre el SMO, la masculinidad y el acceso a la ciudadanía de los subalternos.

No pretendo negar el valor histórico que ha tenido el SMO como forma incipiente de vinculación a la nación de los hombres subalternos. Sin embargo, hago notar que es un punto de partida, no de llegada. Hay que recalcar que tanto las formas de construcción de la “res publica” como las formas de identificación ciudadana pueden ser transformadas. Para ello es necesario realizar un escrutinio crítico de sus efectos coloniales, clasistas y patriarcales. Si el objetivo es avanzar hacia una ciudadanía donde género y raza no sean fuente de subordinación, harán falta mecanismos de ciudadanía donde la raza y el género no sean pertinentes. No es el caso del SMO, tal y como quedó configurado después de esta reforma.

Y por último, ¿es suficiente la participación de los subalternos en la política para producir descolonización? La misma pregunta cabría con respecto a las mujeres, ¿es suficiente la participación de las mujeres en la política para producir despatriarcalización? Aunque la ruptura del monopolio de la política por parte de los hombres de los grupos dominantes sea un objetivo en sí mismo, la participación de indígenas y mujeres no es suficiente para luchar contra la colonialidad y el patriarcalismo. Su participación es una condición necesaria. Se requiere, además, una aguda reflexividad en torno a las identidades subalternas que permita desvelar y transformar las relaciones de poder subyacentes y los regímenes de poder a los que responden.

El cuestionamiento de aquellas relaciones de poder que subjetivan y que tienen implicaciones identitarias, como es el caso del SMO para los hombres subalternos en Bolivia, es un escarpado proceso reflexivo, un volverse del sujeto contra sí mismo.

CONCLUSIONES: EL RETO DE DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR LA SOCIEDAD Y EL ESTADO

Remito a las reflexiones finales incluidas en los capítulos para análisis más específicos y detallados de cada uno de los argumentos desarrollados. Quiero volver, en estas conclusiones, a la preocupación por las prácticas articulatorias entre las políticas despatriarcalizadoras y descolonizadoras, que anunciaba ya en la introducción.

A lo largo de este trabajo he abordado la crisis - el “fuera de juego” - de la política feminista de los derechos de las mujeres en el parlamento boliviano durante la primera mayoría del MAS, una fuerza política de carácter descolonizador, así como la oposición a esta política por parte de un bloque de parlamentarias indígena-campesinas de esa bancada. Oposición aparentemente paradójica, dado que se trataba de una política cuyo sujeto eran las “mujeres”.

La investigación genealógica que anima la primera parte de esta tesis (capítulos 1, 2 y 3) revela tres elementos importantes a la hora de dar cuenta de la oposición de las parlamentarias indígena-campesinas del MAS a esta política. En primer lugar, la experiencia de marginación y exclusión de las organizaciones de mujeres subalternas por parte de sus defensoras “de clase media” dentro del campo de la política de los derechos de las mujeres. Segundo, el anclaje histórico del antagonismo étnico-clasista entre mujeres en los marcos interpretativos de las organizaciones de mujeres de la subalternidad boliviana. Y tercero, la asociación de la política de los derechos de las mujeres al proceso neoliberal de matriz colonial y a los adversarios del “proceso de cambio”.

En el capítulo 1 hemos visto las experiencias tempranas de marginación de las mujeres subalternas de la política de los derechos de las mujeres y sus discrepancias con esta política. Domitila Chungara en la Tribuna de la I Conferencia de la Mujer de las NNUU quien, rompiendo con las reglas de control del sujeto que habla de esa comunidad de discurso y pese a no contar con los capitales reconocidos en ese campo, no sólo se autorizó a hablar, sino que cuestionó las verdades del discurso dominante en la Tribuna. Domitila manifestó su extrañamiento frente los planteamientos que se hacían sobre “las mujeres” que, según esta ama de casa minera, no somos todas “iguales”.

Este antagonismo étnico-clasista entre mujeres, lo que incluye un antagonismo con las defensoras “de clase media” de la política de los derechos de las mujeres, forma parte de la configuración ideológica fundacional de la Federación Nacional de Mujeres del Campo “Bartolina Sisa” (capítulo 1), la única organización de mujeres fundadora del MAS y cantera de parlamentarias “orgánicas”. Este antagonismo con las mujeres de las elites blanco-mestizas estaba inscrito en los marcos interpretativos fundacionales de su acción colectiva, en su forma de definir problemas, atribuir responsabilidades, señalar adversarios y generar movilización. Forma también parte de su dimensión identitaria, que señala un “nosotras” frente a un “ellas”.

En los marcos interpretativos de estas organizaciones se establecía una unidad jerárquica entre hombres y mujeres “del pueblo” en la lucha contra la colonialidad y el neoliberalismo, así como un antagonismo étnico-clasista entre mujeres, con el feminismo y con la política de los derechos de las mujeres. Esta interpretación en clave de antagonismo de las relaciones étnico-clasistas entre mujeres era justificada por la experiencia de “discriminación” de las mujeres subalternas por parte de las mujeres mejor situadas en la jerarquía étnico-clasista, en el “macrocosmos social”; pero también era justificada por la experiencia de marginación y exclusión en el campo específico de la política de los derechos de las mujeres, en tanto “microcosmos”. Esta experiencia, mediada por este marco interpretativo, generó, del lado de las organizaciones de mujeres subalternas, un habitus oposicional hacia la política de los derechos de las mujeres y sus defensoras.

Durante la etapa neoliberal se consolidó una particular política de los derechos de las mujeres en Bolivia, de la mano de los procesos internacionales de construcción de los derechos de las mujeres como derechos humanos. En paralelo a este proceso, las organizaciones de mujeres subalternas fueron consolidando sus procesos organizativos dentro del ciclo rebelde que se articulaba contra un neoliberalismo de matriz colonial. Las bartolinas fueron una de las tres organizaciones sindicales campesinas, la única de mujeres, fundadoras del Movimiento al Socialismo. Durante el proceso neoliberal, los agentes que acopiaron mayor capital dentro del campo de la política de los derechos de las mujeres fueron las ONGs de inspiración feminista, compuestas por mujeres blanco-mestizas, urbanas y universitarias de la “clase media”, el Estado neoliberal, que incluyó las políticas de género dentro de las reformas neoliberales de segunda generación, y la cooperación internacional del Norte. Este triángulo de agentes marginalizó a las organizaciones de mujeres subalternas – indígenas, campesinas, populares - dentro de esta política, a través de categorías y prácticas coloniales más o menos conscientes.

En el capítulo 2, hemos analizado el silenciamiento de las demandas de cese de la violencia militar en la erradicación de la hoja de coca de los sindicatos de campesinas cocaleras en el “Proceso a Beijing”, por sus coordinadoras “de clase media”. En el capítulo 3, hemos visto las dificultades de las trabajadoras del hogar a la hora de negociar una ley que reconociera sus derechos con unas instancias parlamentarias defensoras de los derechos de las mujeres impregnadas de “señorialismo”. Las organizaciones de mujeres subalternas tuvieron experiencias de exclusión y marginalización de la política de los derechos de las mujeres, pese al uso que en este campo se realizaba de la categoría “mujeres”. La contrapartida de este habitus colonial de los agentes dominantes del campo y de su asociación al estado neoliberal, fue la desarticulación de las organizaciones de mujeres de la subalternidad a la política de los derechos de las mujeres y su marcaje dentro de los adversarios políticos. Esto comprometió la proyección de esta política hacia la etapa posneoliberal.

La segunda parte de esta tesis tiene por horizonte histórico el cambio de ciclo estatal. La acumulación de capital político por parte de las organizaciones sociales de la subalternidad indígena-campesina generó una crisis en el campo político que lo puso “al revés”. Fruto de este descentramiento de las fuerzas políticas, se erosionaron las bases de la “gubernamentalidad” neoliberal de matriz colonial y llegó al poder el Movimiento al Socialismo, dando un giro descolonizador al campo político. Esto produjo una crisis en la política parlamentaria de los derechos de las mujeres, fragilizada por su asociación a los adversarios del proceso de cambio.

El giro descolonizador del campo político generó condiciones de posibilidad para una descolonización de la política de los derechos de las mujeres y para la emergencia de nuevas formas de articular medidas despatriarcalizadoras y descolonizadoras. Pero si a lo largo de la primera parte de este trabajo hemos identificado las “jugadas colonialistas” en la política de los derechos de las mujeres, no es menos cierto que el “fuera de juego” de la política parlamentaria de los derechos de las mujeres abrió paso a “jugadas patriarcales” de efectos legislativos patriarcales.

En el capítulo 4 hemos visto cómo el habitus de antagonismo étnico-clasista entre mujeres erosionó los precarios capitales políticos de las mujeres de la bancada del MAS e inviabilizó las alianzas antipatriarcales entre mujeres dentro de esta fuerza política. El MAS había

“invitado” a mujeres y hombres de la denominada clase media a formar parte de su bancada. La política de invitación era una estrategia para sumar los capitales políticos tradicionales de las clases dominantes y los capitales políticos en construcción de indígenas y campesinas/os “orgánicos”. Sin embargo, en el contexto de una bancada que marginaba a las mujeres, las relaciones entre las parlamentarias “orgánicas” y las “invitadas” derivaron en antagonismo.

Las experiencias de “discriminación” y de lucha política de las parlamentarias “orgánicas” pesaron a la hora de argumentar su diferencia y antagonismo con las “invitadas” (capítulo 5). Esa misma experiencia de vida subalterna y de lucha política en el marco de las organizaciones de la subalternidad era invocada como un nuevo tipo capital político que, en contrapartida, deslegitimaba a las parlamentarias invitadas. La participación de mujeres de las clases dominantes blanco-mestizas en el MAS – esa nueva experiencia no codificada en el habitus - no fue suficiente para romper con la inercia del antagonismo étnico-clasista entre mujeres en un contexto de competición por una exigua cuota de participación femenina. Esto frustró la llamada a la complementariedad entre “orgánicas” e “invitadas” y las posibilidades de sumar los capitales de las mujeres del MAS. Como resultado, el poder de las mujeres de la bancada quedó erosionado. Esta enemistad – inversa llamado de sororidad feminista - impidió la articulación de estrategias de acción conjunta de las parlamentarias del MAS en torno al avance de las mujeres.

El bloqueo de la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género fue, en el parlamento, el “acontecimiento” que dejó fuera de juego la política de los derechos de las mujeres y a sus defensoras, poniendo de manifiesto la división de las mujeres del MAS según la línea de fractura étnico-clasista. La defensa de esta ley frente al Parlamento había sido abanderada por una parlamentaria “invitada” feminista del MAS y contaba con el apoyo de parte de la bancada, de un bloque de parlamentarias invitadas en particular. Contra sus compañeras de bancada, un bloque de parlamentarias “orgánicas” lideró el bloqueo a esta iniciativa legislativa. Esta acción de bloqueo rompió con la subordinación de las mujeres indígena-campesinas dentro de la política parlamentaria de los derechos de las mujeres, abrió una brecha en el habitus colonial de sus defensoras y puso a las bartolinas en el centro de esta política en el Parlamento. Las defensoras de la ley reconocían no haber captado a tiempo el desplazamiento en las relaciones de fuerza que se había operado en el campo de la política de los derechos de las mujeres (“cuando iniciamos el cabildeo de esta ley era otro momento”, comentaba la directora de ACOBOL). Por otra parte, el bloque de parlamentarias opositoras

no planteó alternativas para luchar contra este fenómeno y se alineó, de facto, con quienes naturalizaban la violencia contra las mujeres en la esfera pública, en el ejercicio de la política democrática. Durante el resto de la legislatura, las iniciativas legislativas relacionadas con la política de los derechos de las mujeres fueron paralizadas.

“No vamos a legislar contra nuestros propios hijos”, argumentaron las parlamentarias “orgánicas” opositoras a esta ley. Su oposición se articuló a través de la posición subjetiva de madres que protegían a los hombres de su “nosotros” político, entendiéndolos como sus hijos metafóricos, de la violencia estatal que podría desencadenar la ley. Así contraponían los derechos individuales de las mujeres a la defensa de las comunidades y del movimiento político de hegemonía masculina de su “nosotros” político. En sus argumentos contra la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género, realizaron una inversión del sentido de los aspectos no normativos de la ley cuestionando sus formas de imaginar, representar y describir la realidad. Según esta inversión de sentido, la ley dejaba de ser protectora de los derechos de las mujeres y era entendida como una medida “antivarón”, las mujeres pasaban a ser culpables y los hombres víctimas de este fenómeno de violencia. Por añadidura, el bloque opositor tenía una representación negativa del feminismo, lo consideraba divisionista y peligroso para su movimiento político (“el feminismo nos separa”).

Siguiendo esta pista, el capítulo 7 (relacionado con el 1) analiza la ideología de género de la Federación Nacional de Mujeres del Campo “Bartolina Sisa”. En el capítulo 1 habíamos visto que en la etapa fundacional de esta organización había una corriente que realizaba planteamientos antipatriarcales generando una tensión interna en el movimiento campesino y marcando un antagonismo con los hombres de su “nosotros” político. Durante la primera mayoría del MAS, los marcos de interpretación dominantes de la acción colectiva de las bartolinas contrastaban con la política global de los derechos de las mujeres. Por otra parte, el antagonismo con los hombres de su movimiento político ya no estaba presente. El contraste de estos marcos con los de la política global de los derechos de las mujeres supuso un límite a la “vernacularización” dentro de la acción colectiva de las bartolinas y, por extensión, de las parlamentarias orgánicas del MAS. La hibridación de la ideología materna y de la complementariedad andina generó significados sobre la posición subjetiva de las mujeres en la política y sobre de su agencia. En un ejemplo de “paradoja de la subjetivación”, las ideologías de la maternidad y de la complementariedad andina producían al tiempo una sujeción de las mujeres y un principio de subjetivación que les permitía reclamarse parte del

movimiento político, participar en él y fisurar el monopolio masculino de la política. Los marcos dominantes de la acción colectiva de las bartolinas, en este momento de su desarrollo histórico, establecían su unidad sin conflicto con los hombres del pueblo en la lucha contra la colonialidad y un antagonismo central de tipo étnico-clasista. Existía una tensión entre igualdad y jerarquía entre hombres y mujeres dentro de esta ideología de género que permitía un acercamiento con la política global de los derechos de las mujeres y la articulación de una agencia antipatriarcal. Sin embargo, las ideas de autonomía de las mujeres, su representación como víctimas de la violencia, el antagonismo con los hombres y su representación como adversarios de las mujeres en las luchas antipatriarcales, así como las alianzas “exogámicas” entre mujeres como estrategia para la despatriarcalización, chocaban con el marco de acción colectiva de las bartolinas. La primacía del antagonismo étnico-clasista y la lucha contra la colonialidad anuló las formas tradicionales de acción feminista en el Parlamento, que pasaban por las alianzas entre mujeres y por la generación de un campo de acción legislativa considerado estratégico para su avance.

El último capítulo continúa con la reflexión sobre la paradoja de la subjetivación y sobre los límites de las políticas de identidad para transformar los regímenes de poder a los que responden las identidades subalternas. Este capítulo nos traslada al debate parlamentario sobre el Servicio Militar Obligatorio (SMO), que era marginal para la política de los derechos de las mujeres y de segunda fila dentro el programa político del MAS, aunque era una institución central en la subordinación de mujeres e indígenas. La realización del SMO había sido, históricamente, una de las pocas vías de acceso de los hombres subalternos a la ciudadanía. Para los hombres subalternos, la realización del SMO estaba investida de significados identitarios, de masculinidad y ciudadanía. En este debate, la puesta en valor del patriotismo de los hombres subalternos que realizaban el servicio militar – frente a los hombres con recursos económicos que lo eludían mediante pago - y la reivindicación de las mujeres del derecho a prestar el servicio militar, sofocó la crítica a un dispositivo central en la reproducción de la “gubernamentalidad” colonial, clasista y patriarcal por parte de la bancada del MAS.

Como dice una famosa cita de Bertoldt Brecht, una crisis es un momento en que lo viejo aún no ha muerto y lo nuevo no acaba de nacer. La desarticulación histórica entre las luchas feministas y anticoloniales tuvo mucho que ver en la paralización de la política de los derechos de las mujeres en el Parlamento boliviano al llegar al poder una fuerza política de

carácter descolonizador. Esta crisis contiene una oportunidad para la descolonización de esta política y para el surgimiento de otras formas de acción política tendentes a despatriarcalizar y descolonizar la sociedad y el Estado. Pero, en ausencia de planteamientos alternativos, la paralización de la política de los derechos de las mujeres produjo réditos patriarcales. Contrarrestar estas “jugadas patriarcales” hace más urgente, si cabe, la generación de alternativas que articulen de los proyectos de despatriarcalización y descolonización. Si la crítica a la colonialidad de la política global de los derechos de las mujeres es necesaria para su articulación con los proyectos descolonizadores, no es menos importante poner a debate la patriarcalidad de las políticas descolonizadoras. En el plano jurídico, el desarrollo de los derechos de las mujeres reconocidos en la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia abre nuevas perspectivas y posibilidades para esta articulación.

Acrónimos

ACOBOL. Asociación de Concejalas de Bolivia

ADEMCO. Asociación Departamental de Mujeres Campesinas de Oruro

ADN. Acción Democrática Nacionalista

AMUPEI. Articulación de Mujeres por la Equidad y la Igualdad

CEDAW. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women

CEDLA. Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario

CESA.

CDIB. Centro de Documentación e Información de Bolivia

CIDEM. Centro de Información y Documentación de la Mujer

CSUTCB. Confederación Sindical Única de Trabajadores del Campo de Bolivia

COB. Central Obrera Boliviana

COCAMTROP. Coordinadora de Mujeres Campesinas del Trópico

CONAMAQ. Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu

CONDEPA. Conciencia de Patria

EFLAC. Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe

ERBOL. Educación Radiofónica de Bolivia

FDM. Federación Democrática de Mujeres

FECANTROP. Federación de Mujeres Campesinas del Trópico

FENATRAHOB. Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia

FNMCB – BS. Federación Nacional de Mujeres del Campo de Bolivia “Bartolina Sisa” (posteriormente Federación Nacional de Mujeres Indígena Campesinas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”)

IPSP. Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos

LAVPRG. Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género

LGT. Ley General del Trabajo

LRTAH. Ley de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar

LSMO. Ley del Servicio Militar Obligatorio

MAS. Movimiento al Socialismo

MIP. Movimiento Indígena Pachacutik

MIR. Movimiento de la Izquierda Revolucionaria

MNR. Movimiento Nacionalista Revolucionario

MRTKL. Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación

NCPE. Nueva Constitución Política del Estado
ONG. Organización no Gubernamental
OOII. Organismos Internacionales
ONU. Organización de las Naciones Unidas (también NNUU)
PODEMOS. Poder Democrático y Social
SMO. Servicio Militar Obligatorio
TAHIPAMU. Taller de Historia y Participación de la Mujer
THOA. Taller de Historia Oral Andina
UCS. Unidad Cívica Solidaridad
UDP. Unión Democrática y Popular
UMPABOL. Unión de Mujeres Parlamentarias de Bolivia
UN. Unidad Nacional

Listado de anexos

1. Listado de entrevistas realizadas (en papel y en dvd anexo)
2. Serie audiovisual "Diputadas" (en dvd anexo)
3. Grabación audiovisual del debate plenario sobre la ley de acoso y violencia política por razón de género (en dvd anexo)
4. Grabación audiovisual del debate plenario sobre el servicio militar obligatorio (en dvd anexo)
5. Hoja de vida de marta cabezas fernández (en dvd anexo)
6. DVD con el texto de esta tesis en formato electrónico y sus anexos

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. Planteamiento	5
II. Metodología	13
PRIMER ACTO: GENEALOGÍA	25
Capítulo I:	26
EL ANTAGONISMO ÉTNICO-CLASISTA ENTRE MUJERES EN EL SINDICALISMO FEMENINO	26
Mineras y campesinas en el ocaso de las dictaduras y en las luchas por la recuperación democrática	26
I. Presentación	26
II. Domitila Chungara en la Primera Conferencia Mundial de la Mujer	30
III. La fundación de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas “Bartolina Sisa”	37
IV. El surgimiento del feminismo de la segunda ola	52
V. Apunte final	54
Capítulo 2:	55
LA COLONIALIDAD DE LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES Y SU ASOCIACIÓN AL PROCESO NEOLIBERAL	55
Primera parte: El “Proceso a Beijing”	55
I. Presentación	55
II. El género y el estado neoliberal	58
III. los dilemas de la autonomía. Tensiones y debates entre ONGs, feministas autónomas y organizaciones de mujeres subalternas	64
IV. En paralelo y al margen. Las mujeres campesinas en la etapa neoliberal: “Nosotras somos las madres del MAS”	80
Capítulo 3:	86
LA COLONIALIDAD DE LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES Y SU ASOCIACIÓN AL PROCESO NEOLIBERAL	86
Segunda parte: Los derechos de las mujeres en el Parlamento	86
I. Los “sujetos colectivos feministas”	86
II. En paralelo y al margen: La Ley de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar y el feminismo señorial	96
	308

III. Reflexiones finales: Implicaciones de la asociación de la política de los derechos de las mujeres al proceso neoliberal de matriz colonial	111
POSDATA	117
I. a política de los derechos de las mujeres en los albores del posneoliberalismo	118
ENTREACTO	125
I. Polleras en el Parlamento. Atravesar puertas, derribar muros	126
SEGUNDO ACTO: LA CRISIS DE LA POLÍTICA PARLAMENTARIA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES EN EL CAMBIO DE CICLO ESTATAL	132
Capítulo 4:	133
LAS MUJERES EN LA BANCADA DEL MAS Y SUS CAPITALS POLÍTICOS	133
Primera parte: Complementariedad y antagonismo étnico-clasista entre parlamentarias	133
I. Presentación	133
II. De “orgánicas” e “invitadas”	134
III. La feminización de la no pertenencia	138
IV. Entre la complementariedad y el antagonismo	141
V. Ley del embudo, semilla de la discordia	149
Capítulo 5:	153
LAS MUJERES EN LA BANCADA DEL MAS Y SUS CAPITALS POLÍTICOS	153
Segunda parte: La experiencia de las parlamentarias “orgánicas” como capital	153
I. Problematizar la experiencia de las mujeres subalternas	153
I. De la clase media al MAS: “Yo no soy orgánica pero sí tengo bases”	158
II. La experiencia vital subalterna como capital político: “Sabemos la vivencia”	161
III. La pollera como identidad, frontera y ¿capital político?	167
IV. El trabajo orgánico y el capital social: “Mi trabajo no es sólo presentar leyes”	173
V. Extramuros: En Tarija con Julia Ramos	180
VI. Reflexiones finales: El conflicto étnico-clasista y los capitales de las mujeres en la bancada del MAS	188

Capítulo 6:	191
LA BATALLA IDEOLÓGICA EN TORNO A LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES	191
Primera Parte: “No vamos a legislar contra nuestros propios hijos”. El bloqueo a la Ley de Acoso y Violencia Política por Razón de Género	191
I. Presentación	191
II. El fenómeno del acoso y violencia política por razón de género	199
III. La polémica en las filas del MAS	204
Capítulo 7:	222
LA BATALLA IDEOLÓGICA EN TORNO A LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES	222
Segunda Parte: Ni víctimas, ni autónomas. La hibridación de la ideología materna y la complementariedad andina	222
I. La maternidad como posición subjetiva de las mujeres en la política	222
II. La ideología de la complementariedad andina y el chachawarmi	230
III. La ideología de género de “las bartolinas”	237
IV. Reflexiones finales: La política GLOBAL de los derechos de las mujeres en la picota	253
Capítulo 8:	263
“CUANDO LA PATRIA LLAMA A SUS HIJOS”. EL DESAFÍO DE TRANSFORMAR LOS DISPOSITIVOS VIGENTES DE “GUBERNAMENTALIDAD” COLONIAL, CLASISTA Y PATRIARCAL	263
El debate sobre el servicio militar obligatorio (SMO)	263
I. Presentación	263
II. Las críticas antiesencialistas a las políticas de identidad	267
III. Significados del SMO en Bolivia: “Convertir “indios” en ciudadanos. Hacer hombres”	272
IV. El debate sobre el servicio militar obligatorio y sus implicaciones clasistas, coloniales y patriarcales	276
V. Reflexiones finales: descolonizar y despatriarcalizar la ciudadanía	293
CONCLUSIONES: EL RETO DE DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR LA SOCIEDAD Y EL ESTADO	298
Acrónimos	305
Listado de anexos	307
Bibliografía	311
	310

Bibliografía

ABÉLÈS, Marc

1990 *Anthropologie de l'Etat*. Paris: Armand Colin.

—

1992 *La vie quotidienne au parlement européen*. Paris: Hachette.

ACOBOL

2007 *Guía de información y prevención contra el acoso y la violencia política en razón de género*. La Paz: ACOBOL.

—

2010 *Revista Concejala*.

AGREDA, Evelyn, RODRÍGUEZ, Norma, CONTRERAS, Alex

1996 *Mujeres coccaleras. Marchando por una vida sin violencia*. Cochabamba: COMITÉ COORDINADOR DE LAS FEDERACIONES DEL TRÓPICO.

ALBOO, Xavier

Chuquiago, la cara aymara de La Paz. La Paz: CIPCA.

—

1993 *¿... Y de kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia*. La Paz: UNITAS.

—

2007 *Movimientos indígenas desde 1900 hasta la actualidad*. In *Bolivia en Movimiento*. J. ESPASANDÍN and P. IGLESIAS, eds. Madrid: El Viejo Topo.

ALTHUSSER, Louis

1974 *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ALVAREZ, Sonia

1999 *Advocating feminism: the Latin American Feminist NGO "boom"*.

ANDERSON, Benedict

2007 [1983] *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Siglo XXI.

ANZALDUA, Gloria

2007 [1987] *Borderlands / La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

ARI, Marina

2003 *Bartolina Sisa. La generala aymara y la equidad de género*. Chuquiago: Amuyañataki.

ASOFAMD

1993 *Acusación a la Dictadura del Narcotráfico*. La Paz: Ediciones La Paz.

BARRAGÁN, Rossana

1999 *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía (siglo XIX)*. La Paz: Fundación Diálogo.

BOLIVIA, COORDINACIÓN NACIONAL DEL PROCESO A BEIJING

1995 *Situación de la Mujer en Bolivia: 1976-1994. "Una protesta con propuesta"*. La Paz: Coordinación Nacional.

BOLIVIA, GOBIERNO DE

1994 *Informe sobre el avance de las mujeres en Bolivia*. C.N.P.d.I.C.C.M.d.I. Mujer, ed. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y Ministerio de Desarrollo Humano.

—

- 1996 Plan Nacional de Seguimiento a las Recomendaciones de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer Beijing. Cochabamba: Subsecretaría de Asuntos de Género and ILDIS.
-
- 2000 Bolivia cinco años después de Beijing. Poder, oportunidades y autodeterminación para las mujeres en el Nuevo Siglo. La Paz: Viceministerio de Asuntos de Género.
-
- 2005a Plan Nacional de Políticas Públicas para el Ejercicio Pleno de los Derechos de las Mujeres 2004-2007. La Paz: Viceministerio de la Mujer.
-
- 2005b Por el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres. Beijing + 10. V. La Paz: Viceministerio de la Mujer.
-
- 2008 Plan Nacional para la igualdad de oportunidades. "Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien". La Paz: Ministerio de Justicia y Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales.
- BOURDIEU, Pierre
- 1990 [1984] Algunas propiedades de los campos. *En Sociología y Cultura*. México D.F.: Grijalbo.
-
- 2000 [1986] Las formas de capital. Capital económico, capital cultural y capital social. *En Poder, derecho y clases sociales*. Pp. 131-164. Bilbao: Desclée de Brouwer.
-
- 2001 El campo político. La Paz: Plural.
-
- 2007 [1980] El sentido práctico. Buenos Aires: Siglo XXI.
-
- 2007 [1994] Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre, y Loïc J. D. WACQUANT
- 2005 [1992] Una invitación a la sociología reflexiva. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BUTLER, Judith
- 1992 Contingent foundations. *In Feminists theorize the political*. J. BUTLER y J.W. SCOTT, eds. Pp. 3-21. New York: Routhledge.
-
- 2000 El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review* (2):109-121.
-
- 2002 [1993] Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós.
-
- 2007 [1990] El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós.
-
- 2010 [1997] Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción. Valencia: Cátedra.
- CABEZAS, Marta
- 2006 ¡A Chonchocoro! Testimonis de dones bolivianes afectades per la "guerra del gas". Barcelona: ACSUR-Las Segovias - Istitut Català de les Dones.
-
- 2007 El "ciclo rebelde" 2000-2005. *En Bolivia en Movimiento*. J. ESPASANDÍN and P. IGLESIAS, eds. Pp. 189-221. Madrid: El Viejo Topo.

- 2008 Memorias de la "Guerra del Gas". Vida cotidiana y violencia política en El Alto. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- 2012 "19 años de lucha por la ley, 11 en el Parlamento" Las reivindicaciones de las trabajadoras asalariadas del hogar en Bolivia durante la etapa neoliberal. ÍCONOS 16(3 (nº44)):85-100.
- CALLA, Pamela
2006 Así caminamos. Emergencia del discurso de derechos en las trayectorias políticas de mujeres aymaras del altiplano. *En Género, etnicidad y participación política*. Diakonia, ed. Pp. 71-172. La Paz.
- CANAVIRI, Alicia
2003 Para comprender la equidad de género. Mirando el pasado y el presente. La Paz: CDIMA.
- CARRERA SUÁREZ, Isabel, ed.
2010 Nación, Diversidad y Género. Perspectivas Críticas. Barcelona: Anthropos.
- CEDIB
1993 La absurda guerra de la coca. *In Violencias encubiertas en Bolivia*. X.B. ALBOO, Raul, ed. Pp. 15-80. La Paz: CIPCA-ARUWIRI.
- CESA, FNMCB "Bartolina Sisa"
2002 Las mujeres del campo y su palabra. Testimonios de 22 años de vida de la FNMCB "BS". La Paz.
- CESAIRE, Aimé
2006 Discurso sobre el colonialismo. Madrid: Akal.
- CHATERJEE, Partha
1993 The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press
- CHOQUE, María Eugenia
2009 Chachawarmi. Imaginarios y vivencias en El Alto. El Alto: Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza".
- 2010a Participación política de la mujer indígena: retos y desafíos. La Paz: UNIFEM.
- s/f Equidad de género en las culturas yamaras y quichwa.
- CHOQUE, María Eugenia, MENDIZÁBAL, Mónica
2010b Descolonizando el género a través de la profundización de la condición sullka y mayt'ata.
- CIDES-UMSA, COORDINADORA DE LA MUJER, and Centro de promoción de la Mujer "Gregoria Apaza"
2006 Mirando al pasado para proyectarnos al futuro. Evaluación de políticas públicas de género.
- COMITÉ ORGANIZADOR
2008 Memoria del Sexto Encuentro Feminista Boliviano. Santa Cruz.
- COORDINACIÓN NACIONAL DE BOLIVIA
1995 Informe de Actividades. Coordinación Nacional de Bolivia "Camino a Beijing" Foro de ONGS. Gestiones 1994-95. La Paz.
- COTTLE, Patricia, y Carmen Beatriz RUIZ
1993 La violenta vida cotidiana. *En Violencias Encubiertas en Bolivia*. X. ALBOO and R. BARRIOS, eds. Pp. 81-165. La Paz: CIPCA.
- CREHAN, Kate
2002 Gramsci, cultura y antropología. Barcelona: Bellaterra.

- CRIADO, María Jesús
 1997 Historias de vida: El valor del recuerdo, el poder de la palabra. *Migraciones* (1):73-120.
- CURIEL, Ochy
 2005 Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras. *En Mujeres desencadenantes. Los estudios de género en la República Dominicana al inicio del tercer milenio.* Santo Domingo: INTEC.
- 2007 Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "mujeres". *En Perfiles del Feminismo Iberoamericano.* M.L. FEMENÍAS, ed. Buenos Aires: Catálogos.
- DANDLER, Jorge, and Fernando CALDERÓN
 1984 Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. *Movimientos campesinos y etnicidad.* Cochabamba: UNRSID-CERES.
- DAVIS, Angela
 2005 [1981] *Mujeres, raza y clase.* Madrid: Akal.
- DE LA CADENA, Marisol
 1991 "Las mujeres son más indias" Etnicidad y género en una comunidad de Cusco. *Estudios y debates* 9(1):7-47.
- 1997 La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas. Volume 12. Lima: IEP.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura
 1987 *A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law.*
- ENGLE MERRY, Sally , and Peggy LEVITT
 2009 Vernacularization on the ground: local uses of global women's rights in Peru, China, India and the United States.
- ESPINOSA, Yuderkis
 2007 *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre el feminismo y política de identidad en América Latina.* Buenos Aires - Lima: En la frontera.
- 2009 Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidaciones en las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 14(33):37-54.
- FNMCB, BARTOLINA SISA
 2007 *Resoluciones del XI Congreso del 8 al 10 de abril en Cochabamba.* La Paz: Centro Cooperativo Sueco.
- FORO DE LA MUJER
 1992 *Memorias. Segundo Encuentro Feminista Boliviano.* Santa Cruz: El País.
- FOUCAULT, Michel
 1988 El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología* 50(3):3-20.
- 1991 Governmentality. *En The Foucault effect.* G. BURCHELL, COLIN, Gordon, MILLER, Peter, ed. Pp. 87-105. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1992 [1970] El orden del discurso.
- 1992 [1971] Nietzsche, la genealogía, la historia. *In Microfísica del poder.* J. Varela and F. Alvarez-Uría, eds. Pp. 7-31. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- 2000 [1975] *Vigilar y castigar.* Madrid: Siglo XXI.

- 2002 [1976] *Historia de la Sexualidad I*. Madrid: Siglo XXI.
- FRASER, Nancy
1990 *Rethinking the public sphere. A contribution to the critique of actually existing democracy*.
- 1995 *From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a "post-socialist" age*. *New Left Review* I(212).
- 2000 *Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento*. *New Left Review* (4):55-68.
- GILL, Lesley
1995 *Dependencias precarias. Clase, género y servicio doméstico*. La Paz: ACDI/COTESU.
- 1997 *Creating citizens, making man: The military and Masculinity in Bolivia*.
- GONZALEZ CASANOVA, Pablo
2006 *Colonialismo interno. Una redefinición*. *En La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. A. BORÓN, J. AMADEO, and S. GONZÁLEZ, eds. Buenos Aires: CLACSO.
- GRAMSCI, Antonio
2005 [1970] *Antonio Gramsci. Antología*. México: Siglo XXI.
- HALL, Stuart
2006 *The rediscovery of "ideology": return of the repressed in media studies*. *En Cultural theory and popular culture: a reader*. Georgia: University of Georgia Press.
- HARNECKER, Marta, and Federico Fuentes
2008 *El MAS-IPSP de Bolivia. Instrumento político que surge de los movimientos sociales*. Caracas: Centro Internacional Miranda (mimeo).
- HARRIS, Olivia
1978 *Complementarity and conflict: an andean view of men and women*. *En Sex and age as principles of social differentiation*. J.S.L. Fontaine, ed. New York: Academic Press.
- HARVEY, Penelope
1989 *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*. *En Serie Antropología, Documento de Trabajo n°33*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- HERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Aida Rosalva
2001 *Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género*. *Debate Feminista* 24(12).
- 2003 *El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia*. *En Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Mexico: Colegio de México.
- 2010 *Violencia de Estado y violencia de género. Las paradojas en torno a los derechos humanos de las mujeres en México*.
- HILL COLLINS, Patricia
1998 *It's all in the family: Intersections of Gender, Race and Nation* *Hypatia* 12(3):62-82.
- hooks, bell
2004 *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista*. *En Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.

- INDA, Jonathan Xavier
 2005 *Analytics of the modern: an introduction. En Anthropologies of modernity.* J.X. INDA, ed. Malden: Blackwell.
- INE, Instituto Nacional de Estadística
 2001 *Censo 2001.* La Paz.
- ISBELL, Billie Jean
 1976 *La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual en los Andes.* Estudios andinos (5).
- KABEER, Naila
 1998 *El empoderamiento desde abajo: lecciones de las bases populares. En Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo.* México: Paidós.
- KLEIN, Naomi
 2007 *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism.* London: Penguin.
- LAGARDE, Marcela
 1989
 (28):24-46.
- LEÓN, Rosario
 1990 *Bartolina Sisa: The peasant women's organization in Bolivia. En Women and social change in Latin America.* E. JELIN, ed. Pp. 135-150. London: Zed Books.
- LORDE, Audre
 2003 *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias.* Madrid: Horas y horas.
- LUGONES, María
 2005 *Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color.*
 —
 2008 *Colonialidad y género. Tabula rasa 9(julio-diciembre):73-101.*
- MACHICAO, Ximena
 2004 *Acoso político: Un tema urgente que enfrentar.* La Paz: PADEP-GTZ.
- MAHMOOD, Saba
 2007 *Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* SUÁREZ NAVAZ L. y HERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Aida, ed. Valencia: Cátedra.
 —
 2009 *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique.* Paris: La découverte.
- MAMANI CONDORI, Carlos
 1989 *Metodología de la historia oral.* La Paz: THOA.
- MAMANI, Manuel
 1999 *Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota.* Chungara, Revista de Antropología Chilena 31(2):307-317.
- MAQUIEIRA, Virginia
 2006 *Mujeres, globalización y derechos humanos.* Valencia: Catedra.
- MEDINACELI, Ximena
 1989 *Alterando la Rutina. Mujeres en las Ciudades de Bolivia. 1920-1930.* La Paz: CIDEM.
- MEJÍA, Lucila, and et al.
 1984 *Las Hijas de Bartolina Sisa.* La Paz: Hisbol.
- MOHANTY, Chandra

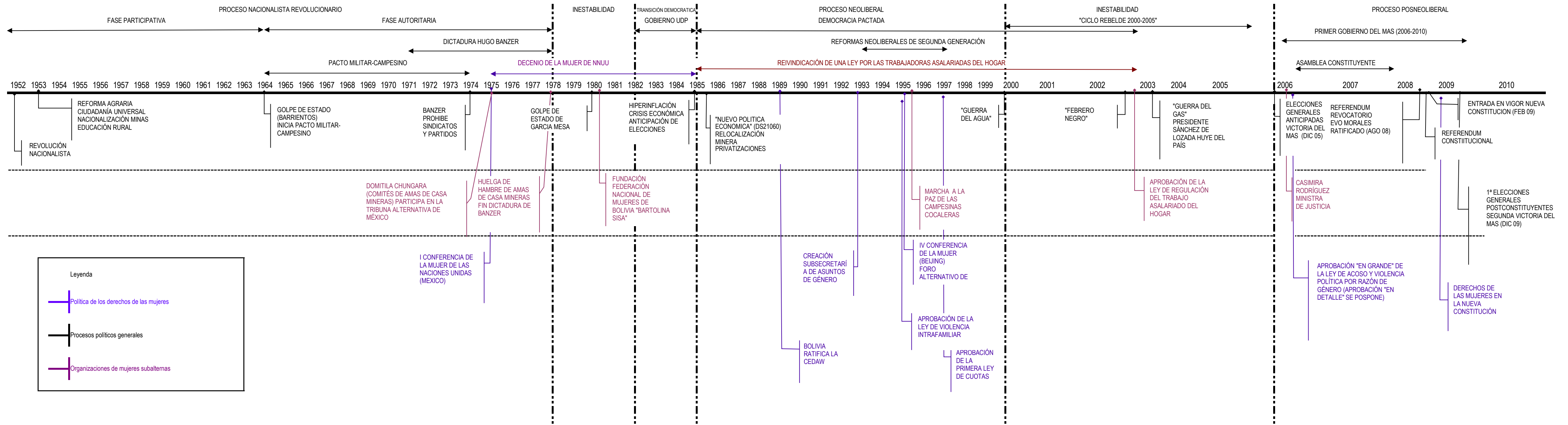
- 2008a Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. *In* Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. L. SuÁREZ NAVAZ, HERNANDEZ DEL CASTILLO, Aida, ed. Pp. 117-165. Valencia: Cátedra.
-
- 2008b De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. *En* Descolonizar el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. L. SUÁREZ NAVAZ, HERNANDEZ DEL CASTILLO, Aida, ed. Pp. 407-458. Valencia: Cátedra.
- MOLLER OKIN, Susan
1998 Feminism, Women's Human Rights and Cultural Differences.
- MONASTERIOS, Elisabeth
2006a Los desafíos del feminismo autónomo en sociedades que arrastran pasados coloniales. *En* No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando. E.e. MONASTERIOS, ed. La Paz: Plural.
-
- 2006b Repensar el feminismo en Bolivia. *El Juguete Rabioso*:4-5.
- MOUFFE, Chantal
1992 Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics. *En* Feminists theorize the political. J. BUTLER and J.W. SCOTT, eds. Pp. 369-385. New York: Routledge.
-
- 1999 El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical. Barcelona: Paidós.
- MUJERES CREANDO, Colectivo
2000 Porque la memoria no es puro cuento. La Paz: Mujeres Creando.
-
- 2000 [1995] Dignidad y Autonomía. *In* Porque la memoria no es puro cuento. Pp. 31-52. La Paz: Mujeres Creando.
-
- 2001 Mujeres grafiteando. La Paz.
- MUJERES PRESENTES EN LA HISTORIA
2006. De la protesta al mandato. La Paz: Presentes en la Historia
- MUÑOZ, Blanca
1984 La participación de la mujer campesina en Bolivia: un estudio del Altiplano. *En* Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. Movimientos campesinos y etnicidad. F. CALDERÓN, DANDLER, Jorge, ed. Pp. 361-398. Cochabamba: UNRSID-CERES.
- MURRA, John
1975 . Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- NARAYAN, Uma
1998 Essence of culture and a sense of history: A feminist critique of cultural essentialism.
- OPORTO ORDOÑEZ, Luis
2001 Las Mujeres en la Historia de Bolivia. Imágenes y Realidades del siglo XX. La Paz: Anthropos.
- PACHECO, Diego
1992 El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia. La Paz: Hisbol-MUSEF.
- PAREDES, Julieta
2008 Hilando fino desde el feminismo comunitario. La Paz: CEDEC.
- PATEMAN, Carol

- 1995 El contrato sexual. Madrid: Anthropos.
- PAZ BALLIVIÁN, Rosario
1999 Bajo la sombra de la política. Historia del Foro Político de Mujeres. La Paz: Viceministerio de Asuntos de Género, Generacionales y Familia.
- PEÑARANDA, Katrina, Ximena FLORES, and Álvaro ARANDIA
2006 De preferencia cholita. Representaciones sociales de la trabajadora del hogar asalariada en Sucre. La Paz: PIEB.
- PEREDO, Elizabeth
2001 Recoveras de los Andes. Una aproximación a la identidad de la chola del mercado. La Paz: Fundación Solón.
- PLATAFORMA DE LA MUJER, COORDINADORA DE LA MUJER, y UNICEF
1995 Memoria. Tercer Encuentro Feminista Boliviano. La Paz.
- PLATT, Tristan
1975 Espejos y maíz. Temas en la estructura simbólica andina. La Paz: CIPCA.
- 1988 Pensamiento Político Aymara. *En* Raíces de América. El mundo aymara. X.c. Alboo, ed. Pp. 365-443. Madrid: UNESCO.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán
2005 Nueva corónica y buen gobierno. México: Fondo de Cultura Económica.
- PORTOLÉS, Asunción Oliva
2004 Feminismo postcolonial: crítica al eurocentrismo del feminismo occidental. Cuaderno de Trabajo (6).
- QUIJANO, Anibal
2000 Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En* La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. E. Lander, ed. Pp. 225-242. Buenos Aires: CLACSO.
- QUINTANA TABORGA, Juan Ramón
1998 Soldados y ciudadanos. Un estudio crítico sobre el servicio militar obligatorio en Bolivia. La Paz: PIEB.
- RED ADA, Red Nacional de Trabajadoras de la Información y Comunicación
2003 Género y Etnicidad. Memoria Seminario Nacional. La Paz: RED ADA.
- REINAGA, Fausto
1971 Tesis india. La Paz: Partido Indio de Bolivia.
- RIVERA, Silvia
1986 "Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia 1900-1980. La Paz: UNRISD.
- 1990 El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. Temas Sociales. Revista de Sociología de la UMSA (11).
- 1993 La raíz: colonizadores y colonizados. *En* Violencias Encubiertas en Bolivia. X.y.B. ALBOO, Raul, ed. Pp. 27-139. La Paz: CIPCA.
- RIVERA, Silvia, et al
1996 Ser mujer indígena, chota, chola o birlocha en la Bolivia de los 90. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible.
- RIVERA, Tarcila
2008 Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. *In* Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes. A.R. HENÁNDEZ DEL CASTILLO, SUÁREZ NAVAZ, Liliana, ed. Pp. 331-348. Valencia: Catedra.
- SALAZAR, Cecilia

- 1998 La Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa". *En Movimiento de mujeres en Bolivia*. C. SALAZAR, VAN BROEKHOVEN, Lia, ed. Pp. 9-66. La Paz: SNV.
- SCOTT, Joan W.
1992 "Experience". *In Feminists theorize the political*. J. BUTLER, SCOTT, Joan W., ed. London: Routledge.
- SHEPPER-HUGHES, Nancy
1997 La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil. Barcelona: Ariel.
- SILVERBLAT, Irene
1990 Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales. Cusco: Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas".
- SIVAK, Martín
2008 Jefazo. Retrato íntimo de Evo Morales. Santa Cruz de la Sierra: El País.
- SNOW, David A., et al.
1986 Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American sociological review* 51(4):464-481.
- SOTO, César
1994 Historia del Pacto Militar Campesino. Cochabamba: CERES.
- SPIVAK, Gayatri Chakraborti
2003 Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39:297-364.
- STEFANONI, Pablo, and Hervé DO ALTO
2006 Evo Morales de la coca al Palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena. La Paz: Malatesta.
- SUÁREZ NAVA, Liliana
2008 Colonialismo, gobernabilidad y feminsimos poscoloniales. *En Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. SUAREZ NAVA L. y HERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Aida, ed. Pp. 31-74. Valencia: Cátedra.
- SUAZO, Moira
2008 ¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia. La Paz: Friederich Ebert.
- TAHIPAMU
1988 Historia del Sindicato de Culinarias 1935-1958. La Paz: TAHIPAMU.
- TAPIA, Luis
2002 La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. La Paz: Muela del Diablo.
- 2008 Las olas de expansión y contracción de la democracia en Bolivia. *En 25 años construyendo democracia*. La Paz: Vicepresidencia de la República.
- THOMPSON, Sinclair
2006 Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia. La Paz: Muela del Diablo.
- TORANZO, Carlos
1993 Lo Pluri-Multi o el Reino de la Diversidad. La Paz: ILDIS.
- VAN BROEKHOVEN, Lia
1998 Los clubes y centros de madres. *In Movimiento de mujeres en Bolivia*. C. SALAZAR, VAN BROEKHOVEN, Lia, ed. Pp. 69-133. La Paz: SNV.
- VARELA, Julia
2001 El modelo genealógico de análisis. Ilustración a partir de "Vigilar y castigar" de Michel Foucault. *En La constitución social de la subjetividad*. C. Sodevilla, ed. Madrid: Catarata.
- VIAÑA, Jorge

- 2006 Autodeterminación de las masas y democracia representativa. Crisis estatal y democracia en Bolivia 2000-2006. Temas Sociales. Revista de Sociología de la UMSA (27):51-96.
- VIEZZER, Moema
1978 "Si me permiten hablar..." Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. México: Siglo XXI.
- WADSWORTH, Ana Cecilia , and Ineke DIBBITS
1989 Agitadoras de Buen Gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958). La Paz: TAHIPAMU-HISBOL.
- WILLIAMS, Raymond
1997 [1977] Marxismo y literatura.
- YOUNG, Iris
1994 Gender as seriality. Thinking of women as a social collective.
- ZAVALETA, René
1983 Las masas en noviembre. La Paz: Juventud.
- 1986 Lo Nacional-Popular en Bolivia. México: Siglo XXI.
- ZUAZO, Moira
2008 ¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia. La Paz: Friederich Ebert Stiftung.

CRONOLOGÍA



Leyenda

- Política de los derechos de las mujeres
- Procesos políticos generales
- Organizaciones de mujeres subalternas