



FEMINISTA
SIEMPRE

**Descolonización y
despatriarcalización
de y desde los feminismos
de Abya Yala**



© ACSUR-LAS SEGOVIAS, 2015
Associació per la cooperació amb el Sud
www.acsur.org

Con la colaboración de:



**Agència Catalana
de Cooperació
al Desenvolupament**

*El contenido de esta publicación es
responsabilidad exclusiva de ACSUR y
no refleja necesariamente la opinión de la
ACCD*

1.

.....pág 7

Introducción

2.

.....pág 11

La descolonización desde una propuesta feminista crítica

3.

.....pág 27

La revolución feminista se llama Despatriarcalización

A monochromatic orange-tinted photograph showing several people from behind, pulling on ropes attached to a large net or structure. The scene is filled with a complex web of ropes and hands, suggesting a collective effort or a team sport. A large, bold, blue number '1' is overlaid in the center of the image.

1

Introducción

En este número de la colección *Feminista Siempre* de ACSUR tenemos el placer de contar con dos feministas latinoamericanas referentes, Ochy Curiel y María Galindo, para entender algunas de las visiones teóricas y las prácticas de los feminismos a la otra orilla del Atlántico. De su mano, nos acercamos a la propuesta del feminismo decolonial y de la descolonización, y la despatriarcalización de la sociedad y de los feminismos.

La colección *Feminista Siempre* nació con el objetivo de recoger la diversidad de los feminismos y divulgar cuestiones de importancia estratégica para el movimiento feminista aquí y allá, del estado español y de los diversos países con los que trabaja ACSUR. En esta ocasión, hemos elegido los temas de la descolonización y la despatriarcalización porque forman parte del núcleo de reflexiones y debates de los feminismos no hegemónicos a ambas orillas del Atlántico y plantean una crítica profunda al rol que muchos estados, organismos internacionales y ONG de cooperación al desarrollo han tenido en los llamados países del Sur, en cuanto a la cooptación e instrumentalización de los saberes y prácticas feministas y su enmascaramiento en

una categoría de género que, como remarcan las autoras, despolitiza y tecnifica la perspectiva feminista, desplazando a las propias mujeres como sujeto político del feminismo.

Para acercarnos a la teoría y práctica del feminismo decolonial, contamos con la voz de Ochy Curiel, activista “decolonial, antirracista, lesbofeminista y anticapitalista”, como ella misma se define. Fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios e Investigación Feminista (GLEFAS), integrante del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género (GIEG) de la Universidad Nacional de Colombia, autora de numerosos libros y publicaciones, y cantautora. Impulsora del movimiento de mujeres afrodescendientes en la región, Curiel participó en el movimiento feminista autónomo surgido en los 90 como respuesta a la ofensiva neoliberal en el continente latinoamericano, que hizo emerger las voces feministas críticas que rechazaban la institucionalización del feminismo, y reclamaban la autonomía ideológica, económica y organizativa respecto a los estados, la cooperación internacional y los partidos políticos.

Entre estas voces críticas estaban las bolivianas Mujeres Creando. María Galindo es una de las fundadoras y explica que el grupo, con más de 20 años de trabajo, combina “la política concreta, la intervención artística y la interpelación directa al poder y a toda forma de institución, de forma totalmente autogestionada” desde su sede La Virgen de los Deseos, su revista Mujer Pública y la emisora Radio Deseo. Realizadora audiovisual y agitadora de calle, como se autodenomina, María Galindo es autora del libro *A despatriarcar*, donde expone su visión crítica de los procesos de descolonización y despatriarcalización impulsados desde el Gobierno de Evo Morales y otros países latinoamericanos. Galindo cree que no se puede despatriarcalizar sin descolonizar, y viceversa, y que no se trata “de ocupar con mujeres la casa del amo: mujeres en las policías, los ejércitos, los parlamentos, las alcaldías o los gobiernos. El problema y el desafío es la capacidad de poner en cuestión las estructuras, lógicas y sentidos de todas y cada una de estas instituciones”.

Con estos textos queremos aportar elementos para el debate sobre las contribuciones feministas a los procesos que buscan una transformación social, económica y política radical a una y otra orilla del Atlántico, así como acercarnos a la historia y los efectos del régimen patriarcal y colonial desde una mirada feminista crítica.

Porque, como afirma Ochy Curiel, “un feminismo que no es antirracista es racista, un feminismo que no sea anticlasista es clasista y un feminismo que no esté luchando contra los efectos del heterosexualidad, como régimen político, es heterosexista”.

ACSUR, abril de 2015





La descolonización desde una propuesta feminista crítica

Ochy Curiel

La descolonización en los últimos tiempos ha estado en boga, sobre todo a partir de las críticas epistemológicas, éticas y políticas por parte de movimientos sociales críticos y sobre todo por parte de aquellos conformados por la subalternidad afectada por las jerarquías de raza, sexo, clase, sexualidad y la geopolítica al eurocentrismo en la relación saber-poder. Todo lo cual ha afectado al feminismo.

Más allá de que la propuesta, con sus diferentes concepciones, esté hoy institucionalizándose, tanto en las academias, como en los estados y en la cooperación internacional, esta ha sido clave para proponer otras matrices civilizatorias a partir de contextos atravesados por la colonialidad.

En las próximas líneas me propongo abordar, en primer lugar, diferentes posturas sobre la descolonización para a partir de allí asumir una definición crítica del concepto. En segundo lugar, colocaré algunos elementos de lo que entiendo por la descolonización en el feminismo, para luego retomar elementos claves de corrientes de pensamiento críticas feministas para problematizarlas desde el feminismo de-

colonial, y después finalizar con unas pequeñas conclusiones.

Acerca del concepto de descolonización

La descolonización como concepto ha tenido diferentes posicionamientos. Como concepto amplio, se empieza a utilizar en la guerra fría, referido tanto a procesos de independencia de pueblos y territorios que habían sido sometidos a la dominación colonial de metrópolis europeas en lo político, económico, social y cultural, como a aquellos procesos que sucedieron en América entre 1783 y 1900 de los cuales surgen los Estados Unidos y las repúblicas latinoamericanas; los que suceden entre 1920 y 1945 en relación con las dependencias del Imperio Otomano y desde donde surgen las independencias de buena parte de los estados del Oriente Medio y el Maghreb; y los que acontecen entre 1945 y 1970, a raíz de los cuales el conjunto del continente africano e importantes áreas de Asia, el Pacífico y el Caribe se estructuran en unidades políticas inde-

pendientes (Vega, 2010).

La descolonización también ha sido un concepto referido a transformaciones en el plano epistémico y el ético-político, es a Frantz Fanon a quien le debemos el pensamiento más acabado de esta perspectiva.

Nacido en Martinica, colonia francesa, participó en el ejército francés contra la Alemania nazi, fue médico y psiquiatra y activista del Movimiento de Liberación Nacional en Argelia, todo lo cual marcó su visión sobre el concepto de descolonización.

En *Los Condenados de la Tierra* (1977), una de sus obras más significativas, Fanon partía de la hipótesis de que la ideología dominante produce patologías sociales e individuales. Desde esta dimensión analizó el colonialismo como un efecto del proceso de expansión europea que ha devenido en un perfil psicológico y un patrón de comportamiento de los pueblos del Tercer Mundo.

Es a partir de esta comprensión que se entiende su propuesta como salida para lograr la descolonización: la violencia, concebida como una fuerza purificadora que libera al colonizado de su complejo de inferioridad y su desesperación y que implica obtener una conciencia de libertad y de autoafirmación. La violencia para este

pensador no constituía una conducta normal, sino que estaba directamente ligada a la condición colonial. Desde esta postura analizó cómo la enajenación, la pobreza y la marginalización son responsables por muchos de los males sociales y psicológicos de la época. Para Fanon, así como el colonialismo fue un fenómeno violento, la descolonización también lo sería.

Aime Cesaire (2006) fue otro pionero del concepto de descolonización. Como poeta y activista comunista, mezcló estas dos vertientes en sus análisis del colonialismo y su propuesta sobre la descolonización. Nacido también en Martinica aunque parte de su vida la vivió en Francia, crea un espacio y un mundo a través de una categoría social y política: *la negritud*, en la cual une las categorías de clase y raza desde un proceso cultural-político.

Sus obras se producen durante los años 20 y 30, cuando la literatura afroamericana cobra un estilo propio con una dimensión lírica, pero a la vez política. Analizó los efectos de la colonización europea sobre los colonizados, al descivilizarlos, al embrutecerlos, al cosificarlos y al exotizarlos.

Su propuesta política articula un análisis del colonialismo y el racismo, como vectores fundamentales del capitalismo y de la modernidad occidental, que se extendería no solo a las relaciones económicas, sino

1. El cimarronaje se refiere a las acciones que llevaron a cabo las personas esclavizadas para escapar del sistema de la esclavitud. Se refiere a las diferentes huidas, formas de resistencias por parte de las y los esclavizados para luego construir espacios libres con economías propias que en diferentes lugares de las Américas tomaron diferentes nombres como Palenques, Quilombos, Cumbes, entre otros.

2. Abya Yala fue el nombre que dieron lxs indígenas Kuna a buena parte del continente que se nombró luego como América Latina.

al pensamiento y a los valores eurocéntricos.

La descolonización para Cesaire era una especie de cimarronaje¹ intelectual que se sostiene desde una posición de resistencia que devela la crisis civilizatoria de Europa al mostrar los problemas del proletariado y del colonialismo. Se trata de una reacción a la opresión cultural del sistema colonial francés, que va en contra de la asimilación y retoma parte de la cultura africana para la reafirmación.

Ambos pensadores concibieron la descolonización no solo como una no dependencia entre metrópolis y colonias o entre países del norte y países del sur, sino como un desmontaje de relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de imaginarios que fueron creadas en el mundo moderno/colonial occidental

Desde Abya Yala², como pensamiento filosófico y como práctica política, la descolonización tiene un punto de partida: las luchas indígenas y negras en los inicios mismos de la conquista y colonización de las Américas hace ya más de quinientos años frente al genocidio, el dominio europeo y la esclavitud que trajo consigo el colonialismo.

A partir de allí existen diversas propuestas de descolonización tanto de pensamiento como de prácticas políticas.

Desde la teoría decolonial por ejemplo, el puertorriqueño Nelson Maldonado define la descolonización como:

“procesos de irrupción o violencia simbólica, epistémica, y/o material a través de los cuales se intenta restaurar la humanidad del humano en todos los órdenes de la existencia de las relaciones sociales, de los símbolos y del pensamiento. Un proceso de deshacer la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder en su conjunto, lo que plantea la necesidad inmediata de trabajo al nivel subjetivo como al nivel estructural [...] La descolonización implica acción por parte del colonizado (Maldonado 2010: 3)”

Por su parte, Silvia Rivera Cusicanqui, boliviana de origen aymara, ha señalado que no hay posibilidad de una teoría ni un discurso descolonizador si no hay prácticas que le den sentido, que evidencien lo no dicho, cuestionen el colonialismo interno y cuestionen ciertas tendencias academicistas que sustentan teóricamente la descolonización (Rivera, 2010).

La descolonización ha sido en Abya Yala,

incluso una propuesta de Estado. En los últimos años, con el socialismo del siglo XXI, dos países de la región la han asumido de esta manera. Se trata de Ecuador y Bolivia que han propuesto un horizonte, una alternativa civilizatoria del Vivir Bien / Buen Vivir, tomando fundamentalmente propuestas de pueblos indígenas, que implica a la vez el desmantelamiento del capitalismo y del patriarcado.

Estos procesos, como el de Bolivia, están insertos en el llamado proceso de cambio que surge en el país a partir de que Evo Morales, indígena boliviano, asume la presidencia. En el caso de Ecuador, esta perspectiva tiende a plantearse en torno a la autodeterminación económica, la soberanía y al proceso de desneoliberalización (León, 2012).

Más allá de las incoherencias, contradicciones, o avances en este sentido de estas dos propuestas, una pregunta que nos sugieren estas experiencias y que no es tan sencilla de responder es: ¿Es posible la descolonización dentro del Estado-nación, al ser este una de las formas de organización política que produjo la modernidad y el colonialismo?

En síntesis, más allá de los diversos posicionamientos, podríamos decir que la descolonización implica un proceso de desenganche de todo síndrome colonial.

Supone además un ejercicio de pensamiento y de acción que conlleva a una comprensión de procesos históricos como el colonialismo y la modernidad occidental y sus efectos en establecer jerarquías raciales, de clase, de sexo, de sexualidad y a partir de allí impulsar prácticas políticas colectivas frente a las opresiones que produjeron estas jerarquizaciones como el racismo, el clasismo, la heterosexualidad, el adultocentrismo, entre otras.

La descolonización en el feminismo

En un artículo que realicé hace algunos años (Curiel, 2009), me había referido a la descolonización en el feminismo, particularmente al feminismo latinoamericano y caribeño, y quisiera tomar algunos aspectos a los que me referí en ese entonces como punto de partida para profundizar en otros aspectos que creo importantes hoy.

Una de las tesis centrales que sostuve fue que al feminismo de la región le traspasaba la colonialidad tanto en sus teorías como en sus prácticas políticas, a través de varias cuestiones:

- a) *En la continua hegemónica representación universal de "la mujer" a partir de*

experiencias de mujeres blancas, de clase media, sin considerar otras experiencias atravesadas por la raza, la clase, la sexualidad y otras opresiones.

Sostuve que las mujeres racializadas y sin privilegios de clase, como las indígenas y afrodescendientes, se constituían en “las otras” del feminismo de la región, asumidas como víctimas, como testimonios, irreconocidas en sus teorizaciones y epistemes, pero sí utilizadas como materia prima para la búsqueda de financiamientos y créditos académicos.

b) *En la dependencia intelectual eurocéntrica en las producciones teóricas.* Sostuve y sigo sosteniendo que el feminismo latinoamericano y caribeño³ tiene una dependencia tanto en el ámbito académico como en el movimiento social de las teorías y pensamientos producidos en Europa y Estados Unidos. Estas producciones siguen siendo los referentes principales que se utilizan para interpretar nuestras realidades.

c) *En la separación entre teoría y práctica política.* Sostuve que en torno al conocimiento se asume la distinción entre conocimiento puro y conocimiento político de forma separada, en la cual se reconoce una forma de producción del conocimiento. Muchas de las prácticas feministas, fundamentalmente aquellas

producidas desde el activismo y desde posiciones radicales, se asumen que no son aptas para el “consumo” ni académico ni teórico, por tanto no son las referencias de la mayoría de las feministas de la región.

A partir de estos elementos, entre otros, propuse que un proceso de descolonización en nuestros feminismos implicaba un desenganche de esta colonialidad que suponía retomar propuestas y postulados de las corrientes más críticas feministas que desuniversalizaban y desencializaban el sujeto del feminismo, que recuperaban las experiencias como productoras de conocimiento capaces de crear teoría, sobre todo conocimientos desde la subalternidad que cuestionaba la relación sujeto-objeto y las relaciones saber-poder.

Es a partir de esta necesidad, entre otras cuestiones, que algunas hemos estado conformando lo que hemos denominado Feminismo Decolonial, una propuesta en construcción que vamos fraguando pensadoras y activistas de la región, la mayoría racializadas como indígenas y afrodescendientes.

Acerca del feminismo decolonial

4. Cada uno de estos conceptos parten de concepciones distintas, incluso, cada uno tiene implicaciones distintas para la política feminista, pero no me detendré sobre este aspecto particular en este artículo.

El concepto de *feminismo decolonial* fue propuesto por la argentina María Lugones (2008). Se trata de una recuperación, de un reconocimiento, de una síntesis, de buena parte de las propuestas críticas feministas, de Abya Yala, de Estados Unidos y de Europa, situándolas desde nuestros contextos, teniendo como premisa la comprensión de que la modernidad occidental fue posible con base al colonialismo, la expansión del capitalismo y la instalación del racismo (Dussel, 1999). Estas son el Black Feminism y feminismo de color de Estados Unidos, el feminismo negro y los aportes de pensadoras de origen indígena de América Latina y el Caribe, el feminismo materialista francés y las apuestas de la autonomía feminista latinoamericana, así como la teoría decolonial latinoamericana (Espinosa, 2008).

A continuación abordaré de manera sucinta los elementos centrales que recupera el feminismo decolonial de estas corrientes y cómo los va complejizando desde una posición situada desde Abya Yala.

La no fragmentación de las opresiones

Uno de los aportes centrales del Black Feminism, de las mujeres de color de Estados Unidos, así como de las afrofeministas la-

tinias y caribeñas fue proponer y mostrar que el racismo, el (hetero) sexismo, el clasismo son opresiones que operan de manera simultánea, co-existen y son consustanciales. Estas propuestas fueron hechas desde sus propias experiencias situadas como mujeres racializadas, como negras, generalmente sin privilegios de clase y muchas de ellas lesbianas.

Así diversos han sido los conceptos utilizados para mostrar esta imbricación: *simultaneidad de opresiones* (Colectivo Rio Combahee, 1988), *matriz de opresión* (Hill Collins, 1998), *interseccionalidad* (Crenshaw, 1993), *fusión* (Lugones, 2005)⁴.

La Colectiva Rio Combahee, pioneras del Black Feminism y las primeras en consolidar esta propuesta como activistas feministas y socialistas, utilizaron el concepto de *simultaneidad de opresiones* evidenciándola en su primera declaración de 1998:

“Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color... Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee

River Collective, 1988: 179).”

Más adelante, la afrofeminista norteamericana Patricia Hill Collins (2008) utiliza el concepto de *matriz de dominación* al hacer referencia a la organización total de poder en una sociedad. A partir de este concepto propone que el sexismo se debe analizar con relación a una “matriz de dominación” y analizar cómo interactúan el racismo, la homofobia, el colonialismo y el clasismo generando un sistema jerárquico con múltiples niveles de opresión. Para Hill Collins esta matriz integra varios dominios de poder: elementos estructurales —como leyes y políticas institucionales—; aspectos disciplinarios —que se refieren a jerarquías burocráticas y técnicas de vigilancia—; ideas e ideologías hegemónicas; y aspectos interpersonales, prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana a partir de prácticas.

Más contemporáneamente, Kimberlé Crenshaw Williams (1993) propone el concepto de *interseccionalidad*, que sugiere entender el entrecruzamiento de categorías de diferencias que se derivan del sexo y la raza. Crenshaw propone este concepto para dar cuenta de la percepción cruzada de categorías de diferencias. Para explicarla, la autora utiliza la imagen de varias autopistas, donde cada una representa un eje de diferencia.

Por su parte, María Lugones (2005) ha propuesto el concepto de *fusión* para explicar la relación de interdependencia entre las vidas de las mujeres afectadas por las opresiones y, a la vez, las resistencias que se derivan de sus luchas contra ellas. Para Lugones, la lógica de la dominación impone una concepción categorial de lo que, de hecho, es una fusión o una red de opresiones. Así, género y raza, por ejemplo, no se cruzan como categorías de opresión separadas y separables, más bien, la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación.

Aunque con sus diferencias, todos estos conceptos y estas perspectivas han sido claves para una visión crítica feminista que cuestiona la universalización de la categoría “mujeres” desde las experiencias blancas, burguesas y europeas, sugieren cómo funciona la imbricación del racismo, del sexismo y del clasismo en las experiencias de las mujeres negras. Una postura decolonial profundiza sobre estos aspectos al asumir que las opresiones han sido productos de la modernidad occidental, por tanto, no son simples ejes de diferencias, sino diferenciaciones producidas por los efectos de esa modernidad conjuntamente con las jerarquías sociales, económicas y culturales que trajo consigo.

Para el feminismo decolonial estas opre-

siones han sido epistemes⁵ de la colonialidad/modernidad occidental, no solo discriminaciones o exclusiones particulares e individuales. Es en ese sentido que retomamos la propuesta decolonial de Anibal Quijano (2000), quien señaló que la raza fue un determinante en la colonialidad del poder, que definió como un patrón mundial capitalista que se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder.

De ahí que la idea de raza es la construcción mental más duradera y estable producida por el colonialismo. Pero, además, creó oposiciones como Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa. Con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder. Y así se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo, como América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente (las últimas dos regiones configuraron Asia más tarde), Occidente o Europa (Europa Occidental después).

Desde una crítica a Quijano, retomamos los aportes de Maria Lugones con el concepto

sistema de género moderno/colonial. Lugones (2008) señaló que la raza no es el único determinante de la configuración de la colonialidad del poder, sino también el género y con ello el heterosexualismo. Explica cómo el tipo de diferenciación que se aplicó a los pueblos colonizados y esclavizados fue el *dimorfismo sexual*, macho y hembra, por sus capacidades reproductivas y su sexualidad animal. Por tanto, las hembras esclavizadas no eran mujeres en tanto que mujer es una categoría referida fundamentalmente a las experiencias de mujeres blancas ligadas a la maternidad, a roles de esposas, a roles de género, etc. De ahí señala que *género* es una categoría moderna y colonial.

Una pregunta que se deriva de este planteamiento es la siguiente: ¿Son mujeres las mujeres negras e indígenas de hoy, que aún siguen siendo producidas por la colonialidad? ¿En qué sentido lo son y en cuáles no? Es una pregunta compleja, pero que nos invita a problematizar una de las categorías claves del feminismo: las mujeres.

Esta perspectiva de la fragmentación de las opresiones implica entonces entender que no se trata solo de abordar las identidades o una sumatoria de ellas, sino también entender el carácter estructural y sistémico de ellas y su vinculación, como continuidades de la colonialidad.

6. Colette Guillauman, con su concepto de sexaje definido como una doble relación social de apropiación: una apropiación privada, física, directa de las mujeres en forma individual por parte de sus padres, maridos, novios; y una apropiación colectiva de la clase de las mujeres por la clase de los hombres. (Curiel y Falquet, 2005).

7. Cristine Delphy (1970) señala que las mujeres son producidas como “clase de sexo” por una relación de explotación a través del contrato matrimonial en el que ceden su fuerza de trabajo al esposo en contra de un “sostenimiento” no monetarizado (techo, ropa, comida), lo que organiza el “modo de producción doméstico”, que existe conjuntamente con el modo de producción industrial descrito por la teoría marxista (que crea las “clases sociales”). (Curiel y Falquet, 2005).

8. En el X Encuentro Lésbico Feminista de Abya Yala, realizado en Colombia del 9 al 14 de octubre, fueron abordados por primera vez estos ejes de reflexión de forma imbricada.

La heterosexualidad como régimen político

Una de las cuestiones claves que retoma el feminismo decolonial es la comprensión de que la heterosexualidad no se trata de una práctica sexual más, sino que es un régimen político, propuesta hecha por las materialistas francesas, específicamente Monique Wittig (1982).

Reconocemos con Wittig su perspectiva materialista de la heterosexualidad, al considerar a las mujeres como clase de sexo apropiadas individual y colectivamente⁶⁻⁷, resultado de la ideología de la diferencia sexual que define dos sexos y de la división sexual del trabajo, que naturaliza y oculta las consecuencias económicas, políticas y sociales sobre las mujeres como clase y que se sostienen en discursos que ella denominó contundentemente “El pensamiento *straight*, una ideología que se produce como ley general, como interpretación totalizadora que se asume universal y ahistórica.”

Las feministas decoloniales complejiza-

mos y situamos la propuesta de Wittig, a partir de la experiencia colonial (Curiel, 2007; Lugones, 2005; Espinosa, 2008).

Sostenemos que la heterosexualidad es un régimen político moderno/colonial, así como las instituciones en las que se sostiene, como la pareja monógama, la familia nuclear, la nacionalidad, la nación, los estados nacionales, la ciudadanía. La heterosexualidad no siempre afecta de la misma manera las relaciones sociales. Cuando la raza, la clase, la geopolítica afectan esas relaciones, la heterosexualidad adquiere diferentes efectos.

Por otro lado, la heterosexualidad no está desligada de otros fenómenos sociales que en este momento afectan a Abya Yala y, principalmente, a mujeres pobres y racializadas, ubicadas en las periferias de nuestras ciudades, en comunidades rurales, como son los feminicidios, la militarización, el narcotráfico, las políticas neocoloniales como los megaproyectos, etcétera.⁸ Al contrario, la apropiación de los cuerpos y la fuerza de trabajo de las mujeres y lesbianas sigue aumentando. Esto produce el control sobre sus cuerpos, el control de su fuerza de trabajo e, incluso, su eliminación. Es así como la heterosexualidad es una expresión de la colonialidad contemporánea.

9. En esta década, América Latina se encontró con varios procesos constituyentes, iniciados por Brasil en 1988, luego Colombia en 1991, seguidos de Perú en 1992, Argentina en 1993, Ecuador en 1997 y Venezuela en 1999.

10. Entre los colectivos de esta corriente encontramos Las Cómplices, constituido por feministas centroamericanas y mexicanas; Mujeres Creando, constituido por feministas bolivianas, o Las Chinchetas, de feministas dominicanas, entre otras. Sus apuestas son diferentes aunque en esta época coincidían en estas críticas a la institucionalización, proponiendo la autonomía ideológica, económica y organizativa de los estados, de la cooperación internacional y de los partidos políticos.

Las políticas de desarrollo: neocolonialismo

La década de los 90 fue el tiempo de la entrada feroz del neoliberalismo en Abya Yala. La vida social fue marcada por el mercado, la economía y el capital a nivel transnacional. El Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional promovieron la idea de que la región iba a tener un buen crecimiento económico. Coincide también que en esta década se fortalece la democracia representativa con criterios de mercado, para lo que desde los estados e instituciones como la ONU, se generan procesos de participación ciudadana que garanticen cierta estabilidad política. El ajuste estructural fue la doctrina neoliberal impuesta que llevó a la región a niveles de pobreza y miserias desorbitantes (Curiel, 2010).

Mientras tanto, se generó una sensación de que realmente las poblaciones estaban participando en nuevos pactos sociales multiculturales a tal punto que en diferentes países se llevaron a cabo procesos constituyentes para reformar constituciones que fueran más "incluyentes y diversas".⁹

Todo este proceso condujo a la institucionalización de los movimientos sociales a través del surgimiento de las ONGs, la injerencia de la cooperación internacional del Norte y la burocratización.

Un grupo de feministas latinoamericanas y caribeñas¹⁰ comenzaron a evidenciar esta situación que provocaba la pérdida de horizontes políticos más radicales y transformadores. Así se fue construyendo lo que se denominó la autonomía feminista latinoamericana.

Las feministas decoloniales, algunas de las cuales hemos sido parte activa de esta corriente, reconocen y asumen buena parte de las apuestas de las feministas autónomas, al centrar sus análisis en que estos fenómenos eran manifestaciones de la neocolonialidad ligadas a la idea del desarrollo y al progreso que generó la modernidad occidental.

Arturo Escobar, otro pensador de la teoría decolonial latinoamericana, define *modernidad* de la siguiente manera:

"En el plano social, la modernidad se caracteriza por la existencia de instituciones como el Estado nación y la burocratización de la vida cotidiana

basada en el saber especializado; en el plano cultural, se singulariza por orientaciones como la creencia en el progreso continuo, la racionalización de la cultura y los principios de individuación y universalización; y en el plano económico, se particulariza por sus vínculos con diversas formas de capitalismo, comprendido el socialismo de Estado como forma de modernidad (Escobar, 2005: 8).”

A partir de ello, el desarrollo fue concebido para la transformación total de las culturas y formaciones sociales de países del denominado Tercer Mundo, de acuerdo con los dictados de las del llamado Primer Mundo. A través de la planificación, de la cooperación se ha pretendido que estas sociedades se debían convertir en clones racionales occidentales. Occidente, el Norte, Europa y luego Estados Unidos serían los ejemplos civilizatorios a seguir como matrices emancipatorias.

Igual pasó con el feminismo. Desde el Norte se pretendía que a través de la perspectiva de género y el desarrollo, como perspectiva, las mujeres de este Sur se desarrollarían, se empoderarían, pues siempre han sido vistas como simples víctimas de sus opresiones (Mohanty, 2008), y alcanzarían los niveles de emancipación que supuestamente han tenido las mujeres blancas europeas y norteamericanas.

Las feministas autónomas hemos planteado desde la década de los noventa las implicaciones de este modelo para el feminismo de Abya Yala: la dependencia económica e ideológica de nuestros movimientos a las agendas impuestas, desde los estados, la ONU y la cooperación internacional del Norte para las cuales muchas feministas latinoamericanas y caribeñas han sido sus cómplices.

En ese sentido, como bien planteamos muchas autónomas, aunque en su momento no le hayamos nombrado de esta manera, un proceso de descolonización frente a estas políticas suponía la autonomía económica e ideológica frente a los estados, la cooperación internacional y la asunción de procesos de autogestión material, organizacional, de definición de proyectos y prioridades políticas, etcétera.

CONCLUSIONES:

He abordado diferentes concepciones del concepto de *descolonización*. A pesar de las diferentes posturas sobre él, producto de los contextos, de los lugares de enunciación de quienes la han sostenido, se puede concluir que la descolonización implica un desenganche de los efectos del colonialismo que se expresan hoy en la colonialidad contemporánea.

Mostré cómo el feminismo en Abya Yala ha reproducido también esta colonialidad en universalizar el sujeto del feminismo a partir de las experiencias de mujeres blancas europeas, de producir fragmentaciones en sus prácticas y sus teorías al asumir la autonomía del género desligada de la raza, la clase, la sexualidad. Destaqué los aportes de las corrientes más críticas del feminismo y las contribuciones que ha hecho al feminismo decolonial que nos permiten entender, en primer lugar, cómo las opresiones derivadas de raza, clase, sexo y sexualidad han sido productos de la modernidad occidental, del colonialismo y de la expansión capitalista global, y, en segundo lugar, que estas no se presentan separadas en la vida de las mujeres y en la vida social a nivel general.

En ese sentido, el feminismo decolonial es una apuesta que desestructura el supuesto sujeto del feminismo hegemónico institucionalizado y esencialista, al complejizar y situar una práctica política no solo basada en el género, sino también la raza, la sexualidad, la clase, la geopolítica, etc., siempre situando las opresiones en una historia crítica que permita entender cómo estas se construyeron de forma imbricada desde las experiencias coloniales.

El feminismo decolonial reconoce los conocimientos producidos por la subalternidad desde las experiencias, como privile-

gio epistémico desde el cual se elaboran teorías que deben ser referentes importantes para el feminismo de la región.

El feminismo decolonial asume que un feminismo que no sea antirracista es racista, un feminismo que no sea anticlasista es clasista y un feminismo que no esté luchando contra los efectos de la heterosexualidad, como régimen político, es heterosexista.

BIBLIOGRAFÍA:

Combahee River Collective (1988), "Una declaración feminista negra", en: Cherrie Morraga y Ana Castillo (eds) *Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism press. Pp. 172-184.

Crenshaw, K. (1993). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", in, D. Kelley Weisberg (Ed.) *Feminist Legal Theory: Foundations*, Philadelphia: Temple University Press. Pp-17-29.

Curiel, Ochy y Falquet, Jules (comps.). (2005). *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.



(Abril, 2007). La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista. *Revista Nómadas*, 26. Pp. 96-101.

(2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá. Brecha Lésbica- en la frontera.

2009). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado, en, Yuderkys Espinosa(Comp)Aproximaciones críticas a las practicas teórico política del feminismo Latinoamericano: Argentina. En la frontera. Pp. 113-133.

Dussel, Enrique. (1999). "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad", en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, & C.Millan, C. (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* Bogotá: Instituto de Estudios Pensar-Universidad Javeriana. Pp.147-161.

Escobar, Arturo. 2005. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Espinosa, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. Ponencia presentada en *Fazendo Genero*. Brasilia. Os desafios da arte, a educação,

a tecnologia e a criatividade del *Fazendo Genero*", efectuada el 10 de noviembre de 2013. Disponible en:

<http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>. Recuperado el 5 de mayo, 2014.

Fanon, Frantz. (1977). *Los condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hill Collins Patricia. (1998). "La política del pensamiento feminista negro," en, Navarro y Catharine R. Stimpson, (Comps), *¿Qué son los estudios de Mujeres?*, México, Fondo de Cultura Económica. Pp.253-312.

León, Irene (2012). Colonialismo y descolonización: nuevas versiones ALAI, América Latina en Movimiento. Disponible en: <http://alainet.org/active/54259>. Recuperado el 21 de febrero de 2014.

Lugones, María. (2008). "Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial", en: *Género y Descolonialidad*. Mignolo, W. (comp.). Buenos Aires: Del signo. Pp. pp.11-32

León, Irene. (2012). *Colonialismo y descolonización: nuevas versiones*. ALAI, América Latina en Movimiento. Disponible a: <http://alainet.org/active/54259>. [Última consulta: 21 de febrer de 2014]

-
- Lugones, María. (2008). "Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial". A: Mignolo, W. (Comp.) *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Del signo. Pp. 11-32.
- (Julio, 2005). "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *Revista Internacional de Filosofía Política*, N°25, Madrid. Pp. 61-75.
- Maldonado, Nelson. (2006). "El pensamiento filosófico del giro descolonizador" Comentario Internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales, no. 7 (2006-2007).
- Mohanty, Chandra T. (2008). "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discursos coloniales", en L. Suárez, & R. Hernández (Eds.) *Descolonizando el Feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra. Pp. pp. 117-164
- Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América latina", en: *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Lander, E. (coord.) Buenos Aires: CLACSO. Pp. 201-246.
- Rich, Adrienne.(1998). "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", en: Navarro, Marysa y Catherine R. Stimpson. (comps). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. Pp. 36-64.
- Rivera C., Silvia.(2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*. Buenos Aires. Tinta y Limón/Retazos.
- Vega, Javier. (2010) Diccionario Critico de las Ciencias Sociales. *Universidad de Oviedo*. Disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/D/index.html>. Recuperado el 20 de febrero de 2014.
- Wittig, Monique. (1982). La Pesée straight, *Questions Féministes*. 7. Pp. 11-21



La revolución feminista se llama Despatriarcalización

María Galindo

Mujeres Creando

Rabiosa introducción

Escribo estas líneas desde esa fábrica de producción continua de justicia que es **Mujeres Creando**, una organización feminista con más de 20 años en la espalda. Un movimiento social autónomo respecto de partidos políticos, gobiernos, oenegés e iglesias que se ha ido convirtiendo en un referente de rebeldía para las mujeres bolivianas y en un fenómeno político y cultural a partir de una serie terca, continua e ininterrumpida de prácticas políticas que tienen la capacidad de abrazar los imposibles con un lado de su cuerpo y la realidad concreta, urgente y desesperada con el otro lado de su cuerpo, construyendo una fusión alucinante e indisoluble entre utopía y emergencia. Cuestionamos el hecho de que los movimientos se hayan concentrado en la producción de discurso ideológico y hayan abandonado la producción de lo que nosotras llamamos “política concreta” que es la lucha cotidiana por producir justicia.

“Somos indias putas y lesbianas juntas, revueltas y hermanadas”. Eso quie-

re decir que nuestra organización empieza por romper el criterio homogeneizante con el que las organizaciones sociales del continente se han ido construyendo, que es entender la organización política como la suma de iguales. No caímos en esa trampa y nos juntamos entre quienes les está prohibido hacerlo. Somos una construcción compleja de sujetos políticos heterogéneos, conectados unos con otros por sueños y rebeldías comunes. Somos indigestas e insoportables justamente por eso, somos políglotas justamente por eso también, nuestros lenguajes son múltiples y, asimismo, nuestra capacidad de interlocutar con nuestra sociedad y con el mundo es igualmente inabarcable.

El criterio de homogeneidad desde donde parece ser que nos podemos agrupar es una trampa; porque simplifica la lucha, porque homogeniza lo que no es posible de homogenizar, porque reduce los horizontes de lucha y además separa una realidad de otra. Es una de las trampas más peligrosas porque nos impide relacionar

racismo con explotación u homofobia con racismo y así sucesivamente. No se trata de juntarnos campesinas entre campesinas, o indígenas entre indígenas o lesbianas entre lesbianas y así sucesivamente. Ese concepto de organización social es fácil de controlar, es fácil de mantener en un gueto aparte y, sobre todo, es el tipo de organización que menos potencial subversivo contiene. Por otro lado, es un tipo de organización que para un sujeto político tan complejo como somos las mujeres es imposible de sostener, porque siempre caerá en el estereotipo de un sector de mujeres y en la tentación del tratamiento del sujeto político como si de un simple sector social se tratara.

No somos clientas del estado, ni de las instituciones; entendemos y desciframos sus trampas, así que no nos colocamos en sus puertas con demandas, ni solicitudes de nada, sino con acciones desquiciantes e intransigentes.

Feminismo latinoamericano: sus dolencias y posibilidades

El feminismo latinoamericano es vasto, disperso y múltiple y así como tiene una cara fecunda y esperanzadora de grupos

y grupos minúsculos, pequeños, medianos y grandes de toda índole, compuestos por mujeres que una vez más se asocian para rebelarse y seguir atizando el fuego de las rebeldías, hay una serie de instituciones que han ido devorándose, institucionalizándolo y tratando de anular su poder subversivo. No es un movimiento sino muchos, no tiene cabezas visibles, ni teoría única que lo aglutine o contenga. Con la consciencia de esa complejidad les pido permiso para hablar igualmente de eso que es el feminismo latinoamericano y de aquello que lo está atravesando en este tiempo.

La fallida revolución feminista

Tecnocracia de género y feminismo: El género se devoró al feminismo

Podríamos decir en términos generales que la categoría de género ha sufrido un proceso de banalización y simplificación extremas provocado de manera directa y deliberada por la dinámica de las ONGs y la cooperación internacional. Al punto que la categoría de género no supone un problema ideológico para proyectos eclesiales, fundamentalistas, partidistas o de explotación colonial. Tampoco supone un problema ideológico para gobiernos tan

dispares como el de Evo Morales, el de Fujimori o el de Peña Nieto. Todos tienen su corrección política de género en algún apartado gubernamental parqueada para contento de los organismos internacionales.

La categoría de género es hoy casi un simple cliché que se expresa en diferentes fenómenos.

Muchas veces se aplica simplemente como el número de mujeres que participan directa o indirectamente de lo planteado sin ninguna intención de revisar si lo planteado afecta sus vidas positivamente. Inclusive en los hechos llega a significar la doble carga de trabajo de las mujeres que participan de las actividades planteadas bajo el paraguas del género o la reivindicación de género.

En otros casos, la variable de género se expresa de maneras más perversas al utilizar los potenciales de las mujeres para beneficio del propio tejido económico que las empobrece. El caso del microcrédito es mucho más que un ejemplo de esto, es un fenómeno legitimado en el mundo de la cooperación, de la economía informal y de las finanzas como lucha contra la pobreza cuando tiene como consecuencia directa el sobreendeudamiento de las mujeres, la precarización de su trabajo y el uso de su tejido social en función de un proceso

de bancarización de la economía de auto subsistencia.

La relación de confusión entre mujeres y género ha dado lugar al hecho de que con tan solo el uso de la palabrita basta para no calar donde hay que hacerlo, es decir, en la interpelación de relaciones de poder patriarcales. Si se habla de género, perspectiva de género o equidad de género basta, aunque ninguna de estas asegure la interpelación real de las relaciones de poder. La categoría de género se ha convertido en una retórica tramposa y maquilladora, que contribuye a un proceso de confusión política. Se ha convertido en parte del proyecto colonial orquestado por la cooperación internacional y ha sido muy útil para el uso de las mujeres como soporte del proyecto neoliberal a escala continental.

Por otro lado, irónicamente, ya en los años 80 surgió la figura tecnocrática de la "experta en género y desarrollo". Aparentemente, estaríamos frente a un fenómeno de sofisticación de la aplicación de la categoría de género en el mundo de la cooperación. Sin embargo, la banalización de la categoría de género y el surgimiento de la "experta en género" van de la mano de manera cuasi paralela. Estamos frente a una generación de expertas que no vinculan la categoría de género con la matriz ideológica del feminismo y que tampoco vinculan

la categoría de género con el análisis de relaciones de poder patriarcales. Son equipos de “traductoras” que lo que hacen es asimilar los parámetros de interpretación de la pobreza, la democracia y las relaciones norte-sur en los términos de los grandes organismos internacionales y construir en ese proceso de asimilación y de traducción verdaderos blindajes teóricos tecnocráticos que encapsulan la categoría de género dentro de los parámetros más conservadores que nos podamos imaginar. Tanto que la categoría de género es hoy inocua, “apolítica”, antiséptica y de uso seguro al interior de políticas de desarrollo que protegen los intereses de las transnacionales, políticas del banco mundial, de las naciones unidas o de cualquier agencia de cooperación gubernamental.

Al interior de las “expertas en género y desarrollo” hay toda una tipología entre aquellas mujeres que pertenecen a los círculos de mando y aquellas jóvenes que están en busca de un puesto de trabajo por la vía de cursar alguna maestría en género y desarrollo. Hay también aquellas que viajando a participar de alguna oenegé en el sur se convierten en expertas en Centroamérica, países andinos, etc. Nosotras recibimos decenas de solicitudes anuales de mujeres que quieren participar de Mujeres Creando para escribir alguna tesis. De nuestra experiencia con estas jóvenes puedo decirles que es lamentable; que

se trata mayormente de personas que no participan de ningún tipo de grupo, lucha o movimiento en sus propios países y que sin haber hecho la experiencia en primera persona de interpelar las relaciones de poder que les afectan quieren evaluar el trabajo realizado por colectivos de mujeres en el Sur. Otra de las grandes falacias es que no poseen un análisis de sus propias realidades y se colocan en posición de hacer análisis de realidades del Sur del mundo.

No serían dignas de mención en un ensayo tan breve si no se tratara de un auténtico ejército de tecnócratas ocupadas en estandarizar los términos y cooptar una a una las luchas nacidas en el campo de los feminismos a partir de toda índole de instituciones. No serían dignas de mención, porque así como no generan lucha social, no generan tampoco pensamiento: se ocupan únicamente de la estandarización, la traducción y la imposición sutil de categorías de análisis. Se convierten en un problema por la acción masiva y transnacional de este cuerpo, que tiene como resultado nefasto la distorsión de muchísimas de las luchas feministas, como la lucha contra la violencia machista, y otras que paso a paso han sido reducidas a formas de intervención estatal que las despolitizan e inclusive llegan a distorsionar completamente su contenido.

La batalla del lenguaje

La tecnocratización de la categoría de género y la sofisticación de su interpretación ha dado lugar a una serie de categorías de reinterpretación de fenómenos fundamentales para las mujeres, a una especie de transnacionalización e implantación vía cooperación de un conjunto de categorías y términos que neutralizan y desvirtúan las luchas feministas de las mujeres a escala mundial. Voy a mencionar tan solo unas cuantas como ejemplos.

Derechos sexuales y reproductivos en lugar de soberanía del cuerpo.

La palabra aborto sigue siendo innombrable aunque en muchos proyectos de cooperación se practican formas de intervención del cuerpo de las mujeres indígenas extrapolando el número de hijos e hijas como una causa de pobreza. Se fusiona nuevamente sexualidad y reproducción cuando una batalla eterna ha sido la de separar sexualidad de reproducción. No se habla de placer, ni de nada que esté vinculado al infinito y fecundamente político mundo del deseo erótico.

La internacionalización de la comprensión de la prostitución como trabajo sexual, sin tomar en cuenta ni respetar los procesos de discusión y conceptualización propios de cada sociedad al respecto.

La participación política de las mujeres

como número de mujeres en los partidos y los parlamentos lo que nosotras, las Mujeres Creando, llamamos “cuota biológica” sin contenido ideológico.

La batalla del lenguaje, la forma como nombramos los fenómenos, como los definimos y los comprendemos es una batalla perdida por las feministas porque nos han impuesto los términos desde el proyecto colonial de la cooperación internacional.

El proceso que se publicita apunta únicamente a la “inclusión”, la “suma”, el “aditamento”. Más allá de haber perdido la vocación de interpelación, lo que hemos perdido es al sujeto mismo, es decir, el trabajo con perspectiva de género es un trabajo sin sujeto. Algunas veces funciona como si el sujeto fueran las mujeres pero en términos tan generales cuya generalización es equivalente al anonimato, a la inexistencia de sujeto mismo. En términos reales sigue nomás siendo la mujer blanca, sana, heterosexual y con formación académica la que está detrás de todas esas políticas. En Bolivia, la variante ha sido la de adicionar a la “indígena”, pero en términos de elite indígena, de mujeres dirigentes que para ocupar espacios prácticamente han abandonado el nexo con las organizaciones de las que vienen o han congelado las relaciones con éstas.

La “oenegización” de los feminismos en el sur

Esta “oenegización” es la conversión de los grupos y movimientos de acción en el sur, en oenegés receptoras de financiamiento que asimilan de manera clientelar los parámetros, conceptos y definiciones planteados por las agencias de financiamiento y los reproducen y amplifican en sus sociedades. Hay un fenómeno extendido de clientelismo donde las oenegés se han convertido en aparatos de formulación de proyectos bajo los parámetros, lógicas y “objetivitis” que la formulación de un proyecto implican.

Se trata casi de una rutina que tiene ya dos décadas de aplicación y, como resultado, su jerga ha permeado muchas veces a organizaciones sociales, espacios de opinión pública, políticas estatales, etcétera. Es pues una rutina que no es inocua, sino que tiene consecuencias directas en la realidad y las prácticas que me gustaría ejemplificar:

Ausencia de utopía: esta práctica ha cercenado el horizonte utópico de las acciones para estancarse en lógicas de inclusión dentro “de”. Se ha abandonado la posibilidad de cuestionar la estructura misma; de lo que se trata es de formar parte de la estructura, no de desmontarla.

Fragmentación cubicular del sujeto: la

lógica de los proyectos es una lógica pragmática, que fomenta la fragmentación de la interpretación de los problemas. Se trata de un formato de acción y de pensamiento que induce al recorte parcial del análisis de la realidad. Induce al cortoplacismo, por lo tanto, induce a la pérdida de perspectiva. A la continua formulación de proyectos. A la separación cubicular de los sujetos y las problemáticas sin poder establecer relaciones entre unos y otros. De esta manera, quienes trabajan en salud nada tienen que ver con quienes trabajan en agricultura o prostitución, lo que genera verdaderos absurdos conceptuales; donde la historia de una mujer migrante por endeudamiento y que además termina en la prostitución es imposible de ser comprendida en su integralidad, menos aún intervenida con una perspectiva integral; donde hablas de migración no hablas de aborto; y donde hablas de prostitución no hablas de pobreza, y así sucesivamente.

La institucionalización y la oenegización de las luchas sociales han contribuido a empobrecer el escenario feminista en las sociedades del Sur. Las oenegés funcionan con base en estructuras jerárquicas de mujeres asalariadas vinculadas unas a otras por funciones y curvas salariales cuestionables. El fenómeno de la oenegé como un fin en sí mismo es un fenómeno extendido. Mantener el aparato es más importante que la calidad o profundidad de

la intervención en la realidad dada.

Se ha impuesto un patrón neoliberal:

Todas las políticas desde el estado o las que parten de un patrón político liberal que se ha impuesto sin discusión ideológica e inclusive sin consciencia política alguna. De forma automática se opera bajo una visión liberal de derechos donde el feminismo se ha convertido en muchos casos en un aditamento del liberalismo. Tan fuerte es esto que muchos gobiernos que se reclaman por ejemplo socialistas o de vocación socialista en el caso de las políticas hacia o para las mujeres usan el patrón liberal para la formulación de cualquier programa.

Irrita muchísimo a grandes círculos de feministas la sola idea de hablar de una fallida revolución feminista, les disgusta, no la asumen en cuanto que muchas consideran que el feminismo no tuvo su oportunidad, no fue realmente una concreción como para hablar de una revolución fallida. Y claro, en cierto sentido tienen razón: ¿Que supondría la concreción de una revolución feminista?, ¿la toma del poder estatal por parte de las mujeres?, ¿alguna forma de gobierno quizás?

Yo reafirmo la tesis de la fallida revolución feminista como una provocación imprescindible para repensar el lugar de los feminismos en la lucha social. Para repensar

la forma como los campos de lucha feminista han sido cooptados y deglutidos por estructuras estatales. Para repensar desde una clave feminista lo que suponen muchísimas mujeres a escala mundial ocupando puestos de poder concebidos desde el modelo masculino, patriarcal y capitalista, tanto en América Latina como en las tradicionales potencias mundiales. ¿Qué supone la introducción de cuotas de mujeres en ejércitos, policías y partidos políticos? ¿No es acaso eso suficiente como para hablar de una fallida revolución feminista, no es acaso eso suficiente dato como para invitarnos a repensar las agendas de lucha y los prepuestos políticos de las prácticas llamadas feministas?

¿Descolonizar el feminismo?

Los referentes históricos, filosóficos y artísticos son eurocéntricos. Toda teoría y lucha social parece tener que beber obligadamente ese veneno absolutista y tratar de explicarse en los términos, categorías, epistemologías y referencias culturales centro europeas y norteamericanas. Las autoras traducidas, publicadas y propagandeadas, o salen de ese círculo académico y político, o pasan por la legitimación de este. Esta realidad no solo ha afectado las luchas y horizontes de lucha de los fe-

minismos latinoamericanos, sino al conjunto de luchas sociales.

Frente a esto, la única opción posible es la de escribir teoría, formular utopías, analizar hasta el cansancio y en nuestros términos todos y cada uno de los acontecimientos que nos rodean. Replantearnos todos y cada uno de los referentes históricos que sustentan los hechos. Aquello que aprendemos en nuestros colegios y universidades y aquello que vemos en nuestros museos, el relato constitutivo de nuestras sociedades, no es sino el reflejo de un colonialismo interno que lo ha sopado todo desde la literatura hasta la arquitectura. Son muchísimos los y las intelectuales y los movimientos históricos del continente que han ido resquebrajando desde hace décadas esta noción nulificante, y si la tarea de derribar la historia misma de la filosofía, de la humanidad y del arte está por hacer, el trabajo ha empezado hace rato desde muchos ángulos.

Esta tarea no es una tarea que yo llamaría propiamente descolonizadora, porque no se trata de reclamar la ausencia, la omisión o nuestro lugar en ese cuerpo teórico eurocéntrico. Podemos leer a Hegel, Marx o Foucault desde esta parte del mundo con la distancia y desconfianza que esa lectura amerita, podemos hacer una lectura crítica sin perder el aporte de cualquier teoría o práctica artística. Lo que no podemos ha-

cer es constituirnos en una prolongación tardía de ningún movimiento, tampoco podemos aceptar la aplicación "universal" de categorías, una revuelta y revisión de cada una de esas categorías es imprescindible, pero más aún la invención de otras categorías y otros referentes.

En ese contexto, creo que es un absurdo plantearse la descolonización del feminismo, lo que nosotras nos planteamos es la redefinición del feminismo. En el caso del feminismo, la ubicación tradicional y correcta es verlo como un movimiento que nace en el contexto de la revolución francesa con la enunciación de los derechos de las mujeres y posteriormente con las sufragistas. Asumir esta comprensión nos ataría inevitablemente a su raíz occidental europea. Por ello, lo que proponemos es plantear una visión planetaria del feminismo. Asumir la pesada carga de un feminismo ilustrado europeo es prácticamente una pérdida de tiempo, recoger la tradición de las luchas de las sufragistas lo es también. Como dato remoto quizás funciona, pero como punto de partida, de ninguna manera.

En ese contexto, nos planteamos la redefinición del feminismo como ese conjunto de luchas colectivas e individuales protagonizadas por las mujeres contra toda índole de mandatos patriarcales, a escala planetaria, de forma simultánea, en dife-

rentes épocas y contextos sociales y culturales. Luchas ancestrales de desobediencia a mandatos patriarcales que se dieron en diferentes latitudes de manera simultánea y paralela. Luchas de las cuales no tenemos referencia por esa suerte de colonialismo intelectual e histórico que sufrimos al interior de las academias. Al mismo tiempo, hace falta combinar esa definición con lo que llamamos el feminismo intuitivo, que es la desobediencia personal de cada mujer frente al disciplinamiento patriarcal sea cual sea la cultura, edad, clase social o lugar al que pertenezca. Una desobediencia personal no a partir del acceso a un cuerpo ideológico, sino a partir de sí misma y de sus decisiones existenciales instaladas en su cotidiano.

Esto nos obliga a asumir la tarea de una lectura feminista de nuestra historia, de nuestras cosmovisiones y de nuestro tiempo y lugar político. No nos ubicamos ni reconocemos en un feminismo, ni europeo ni norteamericano, no somos un brazo de prolongación de éste y menos aún una copia tardía de sus luchas, y cuando hablamos de patriarcado, decimos que hay no solo una estructura patriarcal general, sino muchas estructuras patriarcales a ser identificadas, descritas, analizadas. Nosotras nos hemos propuesto la comprensión de la relación entre patriarcado y colonialismo como una comprensión imprescindible para descifrar el lugar de las mujeres

en nuestras sociedades y el lugar de las mujeres latinoamericanas en el contexto mundial.

Patriarcado y colonialismo

El patriarcado no es un modelo de dominación universal e indiferenciado general que es idéntico cualquiera sea la sociedad de la que estamos hablando: basta de concebirlo así. El patriarcado se expresa a partir de estructuras históricas y sociales particulares específicas, es esa maraña la que hay que dismantelar y para hacerlo hay que detallar cada una de sus capas.

En ese contexto, la relación entre patriarcado y colonialismo es un capítulo ineludible para el feminismo latinoamericano. Un capítulo que nos abre a comprensiones fundamentales sobre la relación directa entre colonialismo y opresión de las mujeres. El colonialismo, para reconfigurar el conjunto de la sociedad colonizada, necesitó operar de una manera específica sobre las mujeres. Por tanto, tampoco es posible entender en profundidad el colonialismo si no nos abrimos al análisis de su relación con el patriarcado. Es redundante decir que cuando hablamos de estructuras coloniales nos referimos a un pasado remoto que tiene una suerte de vigencia y prolongación en estructuras de dominación contemporáneas.

Es un análisis imprescindible para enten-

der la sociedad boliviana y el lugar de las mujeres en ella. Y cuando me refiero a la sociedad boliviana es porque en ella actúo y estas palabras cobran un sentido de acción inmediata, pero esta premisa se extiende por supuesto más allá y al conjunto del continente más aún.

La dominación patriarcal no llegó con los españoles en los barcos

La relación colonial contada por una historia masculinizada aparece como una relación que transcurre entre conquistador y colonizado. El conquistador es el protagonista de la explotación cruel, el conquistado es la víctima y el sometido. El conquistador es el amo, el conquistado, su vasallo. El conquistado es también el héroe de la resistencia, el conquistador es el que impone su poder.

En una historia masculinizada donde se entremezclan los héroes de un lado y del otro en un confuso panorama de proezas, aquello que queda sumergido y oculto es la relación entre colonialismo y patriarcado. Quedan ocultas las continuidades entre las instituciones patriarcales precoloniales y las instituciones patriarcales coloniales y el papel que jugaron en el proceso de consolidación de la conquista y el largo colonialismo. ¿Por qué estas conexiones no fueron subrayadas?, ¿por qué no fueron evidenciadas?, ¿por qué fueron menospreciadas en su peso político? La

respuesta es más que obvia. Por un lado, los intelectuales que exaltan la resistencia indígena reescriben hoy como hace cientos de años la masculinización de la historia. Por el otro, los otros intelectuales cultores del hispanismo son muy parecidos en eso a sus propios contrincantes: existe un pacto patriarcal de silencio sobre la subordinación de las mujeres. Y aquí la carencia en la que incurren no es únicamente sobre la omisión del lugar que ocupan las mujeres en un proceso de colonización, sino sobre la colonización misma, que no podemos comprender sin comprender los códigos que el colonialismo introduce en la mirada sobre el cuerpo de las mujeres como parte fundamental del botín colonial.

Nombrar la relación entre patriarcado y colonialismo parece un acto de traición al hermano y a la cultura propia, un acto que es sospechoso de estar dirigido a debilitar la tesis anticolonial y justificar de antemano al conquistador y que por ello no merece perdón. También por esa sospecha de "traición" es que es una relación innombrable que ha sido omitida del mapa político mental a la hora de hablar de colonialismo y descolonización. Es precisamente la relación entre colonialismo y patriarcado la que nos va a permitir entender muchas continuidades entre un mundo precolonial y un mundo colonizado.

Cada mujer indígena o española ocupó un

lugar específico definido justamente por esa continuidad patriarcal entre una sociedad y otra. Al mismo tiempo, el lugar que ocuparon cada una de estas mujeres, ya sea la india o la española, estaba perfectamente recortado a la medida de las necesidades de dominación patriarcal y colonial. La dominación patriarcal no llegó con los españoles en los barcos, aunque eso quisieramos simplificadoramente creer.

Y la forma como se construyó a partir de estructuras patriarcales una consolidación de la dominación colonial es algo que pertenece a la memoria remota de nuestras sociedades, pero que se manifiesta actualmente en una multiplicidad de estructuras de la relación varón-mujer.

El colonialismo produce una combinación particular de la jerarquía varón-mujer, con la jerarquía racial étnica dando como resultado la existencia de una compleja tipología racializada de hombres y de mujeres. Esta fusión entre colonialismo y patriarcado es una matriz estructuradora de todas las relaciones sociales, sin que ninguna quede a salvo.

No hay punto de comparación en todas las páginas que se han escrito para entender el colonialismo, con las escasas que se han escrito buscando las huellas de las instituciones patriarcales en ese proceso. Creo que sería caer en una trampa entrar

en la discusión sobre la supuesta plena horizontalidad entre varones y mujeres en el mundo andino antes de la conquista, porque de esa horizontalidad ninguna huella queda, si es que la hubo. Explicito mi escepticismo sobre la posibilidad especulativa de una relación horizontalmente complementaria en la relación varón-mujer en los Andes a partir de las evidencias actuales. ¿Cómo nos podemos explicar el hecho de que hayan sobrevivido fruto de la resistencia una serie de instituciones culturales andinas, pero la horizontalidad varón-mujer se haya convertido en un verticalismo secante? Si es que la hubo, la conquista tuvo la fuerza de desmontar esa horizontalidad en el acto. Las mujeres, además de haber sido masivamente violadas, fueron también entregadas a los conquistadores en señal de alianza política. A mi entender, tal como ocurría antes de la conquista y prolongando más bien de cara al conquistador europeo aquello que en el imperio Inca era una práctica política altamente legítima, como era la de entregar y recoger a las mujeres y niñas elegidas como parte del contrato de subordinación al inca por parte de las comunidades, como lo demuestra Irene Silverblatt en su libro *Luna, Sol y brujas: género y clase en los andes prehispánicos*.

Propongo especulativamente, casi como quien coloca un puente colgante sobre la historia, al menos para podernos hacer

un esquema político, ubicar cuatro grupos distintos de instituciones patriarcales que pueden permitirnos diagramar la relación entre colonialismo y patriarcado.

1. Aquellas instituciones o mandatos culturales, religiosos y políticos patriarcales estrictamente españoles y que fueron impuestos a las mujeres españolas en las tierras conquistadas.

2. Aquellas instituciones o mandatos culturales, religiosos y políticos patriarcales estrictamente precoloniales y que pervivieron al colonialismo y fueron impuestos a las mujeres indígenas de manera subterránea a la norma colonial.

3. Aquellas instituciones o mandatos culturales, religiosos y políticos patriarcales españoles que se complementaron con instituciones patriarcales precoloniales del mundo indígena y que dieron lugar a una suerte de alianza patriarcal entre conquistador y colonizado.

4. Aquellas instituciones patriarcales estrictamente españolas adoptadas por el universo indígena como propias y aplicadas sobre las mujeres indígenas como mandato.

Estos cuatro grupos forman pliegues distintos de mandatos, no son un todo y a su vez estos pliegues dan origen a una

serie amplia y compleja de jerarquías sociales raciales, sexuales y genéricas que tienen expresiones y consecuencias contemporáneas. Mirarlas como un todo es simplificador porque no son un bloque. Están unas con otras superpuestas y esta estructura patriarcal en capas de dominación nos exige, primero, un análisis en profundidad; segundo, prácticas políticas que no se queden en la superficie y, tercero, la diferenciación sobre la forma como opera cada una de ellas. Repito: no se puede hablar de patriarcado como un bloque general compacto.

Lo que me parece interesante plantear como primera conclusión que caracteriza a todas es el hecho de que estos grupos de instituciones culturales, religiosas y políticas tienen como objeto fundamental reglamentar el contrato sexual y la reproducción. Son instituciones que concentran su control sobre el cuerpo de las mujeres.

El colonialismo introduce un tipo de contrato sexual para la unión hombre-mujer blancos y otro tipo de contrato sexual paralelo para la relación india-indio; otorga al hombre blanco un doble código de acceso simultáneo a las mujeres blancas y a las indias pero bajo estatus diferentes; recoge las instituciones precoloniales y aprovecha el carácter de objeto de intercambio político de la mujer india para consolidar el colonialismo a través de la alianza patriar-

cal conquistador-conquistado.

La relación precolonial varón-mujer, sea cual fuera el carácter que tuviera, es completamente permeada por el colonialismo; la india adquiere un valor distinto, lo mismo que el indio. No solo es modificada la relación a partir de la introducción de dos nuevos actores, el hombre y la mujer blancos, sino que también queda modificada la relación indio-india porque también en esta relación entra en juego la mirada colonial. El resultado de esto es un disciplinamiento colonial del deseo erótico.

El racismo no es solamente una construcción de jerarquía colonial, sino fundamentalmente patriarcal.

¿Cómo debe circular socialmente el deseo erótico? ¿Cuáles son las relaciones eróticamente legítimas y cuáles no? ¿Qué significado y valor social tiene a nivel erótico un cuerpo blanco, respecto de un cuerpo moreno?

Estos tres núcleos de control sobre la circulación del deseo están atrapados en un proceso histórico de disciplinamiento colonial. Venimos de un disciplinamiento colonial del deseo erótico que está subterráneamente controlado por normativas coloniales instaladas sobre la base de la continuidad patriarcal entre colonizadores y colonizados. La construcción de la je-

rarquía racial es un derivado del conjunto de estas normas invisibles y ancestrales. Nuestro origen es la prohibición, la persecución y la violencia, y eso no es sólo una herencia pasada que cargamos y que tenemos que superar, sino un algo que sigue aconteciendo en nuestro presente. Es una especie de tiranía de la que no logramos desprendernos y donde se cultivan y multiplican toda calaña de complejos, jerarquías, violencias y taras sociales.

Porque el deseo ni circuló, ni circula libremente por la sociedad, porque el deseo fue disciplinado bajo un código colonial de dominación, es que no podemos hablar de mestizaje.

Por esa domesticación colonial del deseo erótico sexual es que yo prefiero hablar de *bastardismo* y no de mestizaje. Hubo mezcla, sí; la mezcla fue tan vasta que abarcó la sociedad entera, sí, pero no fue una mezcla libre y horizontal. Fue una mezcla obligada, sometida, violenta o clandestina, cuya legitimidad siempre estuvo sujeta a chantaje, vigilancia y humillación.

El mestizaje es por eso una verdad a medias que quitándole el manto de vergüenza e hipocresía se llama *bastardismo*. El mestizaje es una verdad a medias que quitándole maquillajes, disimulos y disfraces se llama *bastardismo*. El mestizaje es una verdad a medias de un lugar social

brutalmente conflictivo, desgarradoramente irresuelto, ardorosamente ilegítimo y cientos de veces prohibido. Es un acto liberador nombrarlo con nombre propio y poder decir que aquí no hay mestizas sino bastardas. La condición de blancas como la condición de indígenas es una especie de refugio ficticio, para tapar aquello que es más angustiante que es la pregunta irresuelta del origen.

No hay blancas sino bastardas, no hay indígenas sino bastardas.

Si tuviéramos que escribir en estas tierras un génesis, éste debería empezar con la palabra violación. La primera escena de creación que contemplaríamos no sería la de Adán y Eva jugando en el paraíso, sino la de la violación de nuestra madre, por parte de nuestro padre. Tenemos un vínculo directo con la violada y tenemos un vínculo directo con el violador y ante el horror de origen, lo que se ha hecho es sustituir esa escena con una fábula maniquea que ablanda los complejos y maquilla las cicatrices.

Lo que es fundamental es caracterizar el patriarcado latinoamericano como una estructura colonial que establece la jerarquía racial sexual. Esto no quiere decir en ningún modo que el patriarcado es algo traído con la colonia, sino que la complejidad de los mandatos patriarcales tienen

una raíz tanto colonial como precolonial. Que su vigencia es el establecimiento de una jerarquía racial y sexual que es un eje para comprender el lugar de las mujeres en nuestras sociedades.

Particularmente en Bolivia, el relacionamiento y el papel del movimiento indígena es fundamental, la comprensión de estas estructuras nos permite entender la forma como el movimiento indígena ha adoptado los mandatos inquisitoriales coloniales como propios y los defiende dándole una nueva vigencia contemporánea a esos mandatos en la prohibición del aborto, la obligatoriedad del matrimonio, la censura del cuerpo desnudo y del placer y la persecución homofóbica del mundo marica. Una vez más frente a una constatación así afirmamos que no se puede descolonizar sin despatriarcalizar. El movimiento indígena no podrá acometer la tarea de descolonización planteada sin la revisión de su adhesión a la norma inquisitorial patriarcal.

La revolución feminista tiene nombre propio: despatriarcalización

Esta propuesta nos permite ubicar la lucha feminista en esta parte del mundo como parte de la lucha de descolonización y al mismo tiempo poner en cuestión los presupuestos de la descolonización a partir de la propuesta de despatriarcalización.

Parece un juego de palabras: así como no

se puede descolonizar sin despatriarcalizar, no se puede despatriarcalizar sin descolonizar.

Aquello que necesitamos como movimiento no son derechos, sino utopías. Horizontes de lucha que nos permitan descolocar las energías del feminismo de esta suerte de trampa liberal en la que el proyecto colonial de la cooperación internacional y los estados nos han metido y retomar un horizonte de lucha utópico capaz de llevarnos a la reconceptualización de todos y cada uno de los presupuestos teóricos del feminismo, al repensamiento completo de las categorías y lenguajes de lucha y, en ese contexto, a superar de una vez por todas el uso de la categoría “género”, como a repensar el sujeto de la lucha feminista al mismo tiempo. Todo esto supone la despatriarcalización.

El problema no es ocupar con mujeres los lugares del amo, mujeres en las policías, en los ejércitos, en los parlamentos, en las alcaldías o en los meros gobiernos. El problema y el desafío es la capacidad de poner en cuestión las estructuras, lógicas y sentidos de todas y cada una de esas instituciones.

La despatriarcalización representa esa nueva reinvencción del feminismo entero porque supone al mismo tiempo un horizonte de lucha no liberal, ni de inclusión

dentro del patriarcado sino de desmontaje de este como estructura de poder; una metodología de práctica política que supone la capacidad de decodificar, desmontar, dismantelar los mandatos y estructuras patriarcales y el reconocimiento de un nuevo punto de partida, que es el hecho de que desde el complejo universo de las mujeres ese proceso de despatriarcalización *de facto* se está dando.

La rebelión de las mujeres: figuras para entender la despatriarcalización

Estoy hablando de una rebelión muda que radica en una serie de fenómenos masivos que están cambiando de manera silenciosa el panorama de las relaciones sociales en nuestras sociedades y que son rebeliones que representan rupturas a las que la sociedad reacciona con una especie de neurosis porque no las quiere ni ver, ni asumir como tales. Estas rupturas que protagonizan las mujeres a escala continental tienen que ver con la ruptura de toda división sexual del trabajo, la emancipación económica de facto, la práctica ilegal del aborto de forma masiva, el rechazo de las mujeres a someterse a la violencia machista, la ruptura de la división sexual del conocimiento, entre otras muchas desobediencias cotidianas.

Esa rebelión que es lo que cada caso de violencia machista esconde y que nadie

lo explica. Esa rebelión que hace que ninguna mujer sienta que debe ser madre por obligación. Esa rebelión que pone en cuestión el matrimonio como acto de apropiación de un hombre sobre una mujer. Esa rebelión que llevan dentro del cuerpo las cientos de miles de mujeres que en todo el continente luchan por su emancipación económica, que invaden las aulas universitarias y rompen todas y cada una de las reglas del sexismo que prohíbe a las mujeres soñar y ser libres.

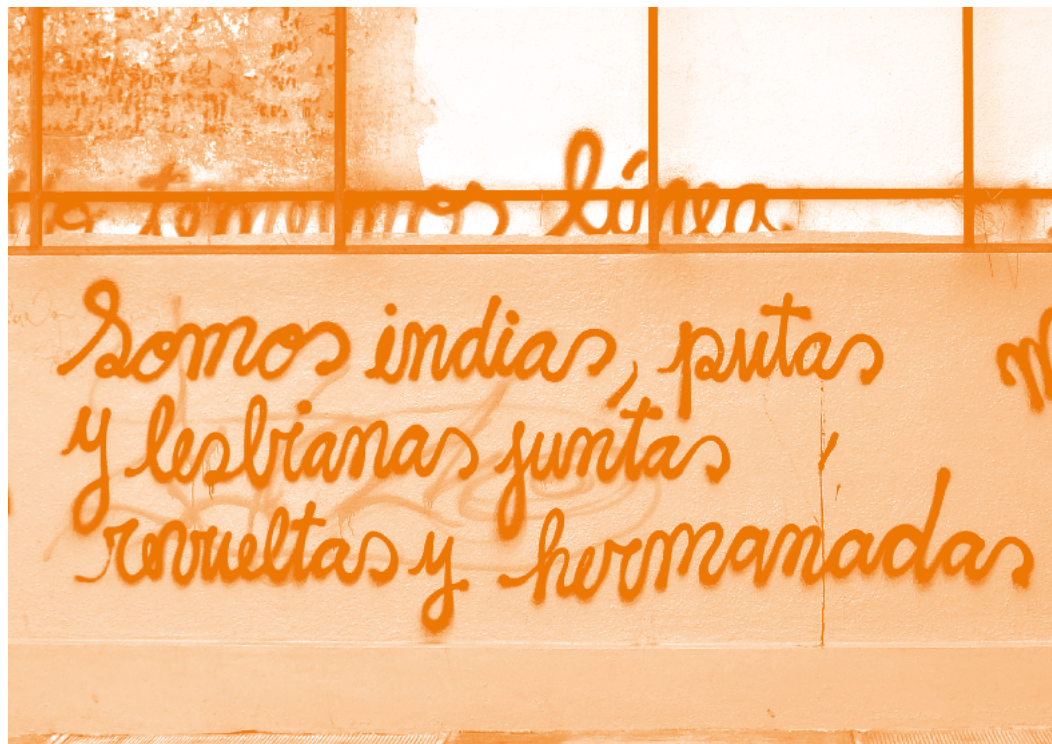
Se trata de una rebelión *de facto* que no va impulsada por detrás por políticas de ningún tipo, es una rebelión inconexa pero que aun así tiene la fuerza de cambiar el rostro de las ciudades de nuestro continente, tiene la fuerza de cambiar las reglas de la economía porque ha tenido la capacidad de construir un tejido social de subsistencia que es un auténtico universo de creatividad.

Una rebelión que ha puesto en cuestión la maternidad como obligación y el lugar absoluto del padre proveedor. A todo ese gran fenómeno de ruptura cultural y económica, de ruptura afectiva y de huida de las estructuras de dominación es a lo que yo llamo despatriarcalización. Despatriarcalización como realidad dada y como punto de partida también.

Las mujeres latinoamericanas estamos

en el camino de reapropiación de nuestros cuerpos, de nuestras voluntades y de nuestras decisiones y por ahora la estrategia más efectiva para hacerlo está siendo la huida de las estructuras familiares y culturales que nos aprisionan. Desde el punto de vista institucional, son estrategias legales e ilegales, no responden a aquello que está permitido o promovido por institución alguna. La propaganda del matrimonio, la maternidad o la cosificación de las mujeres en nuestro continente es intensiva, por lo tanto estamos hablando de una respuesta histórica contestaria del orden y del deber ser con el que crecemos las mujeres. No es tampoco una rebelión de las élites sino de los sectores populares, estamos frente a una corriente desobediente masiva instalada en los más diversos sectores sociales. Esta rebelión no asumida como tal, esta rebelión subterránea, es el punto de partida, es el caldo de cultivo de la despatriarcalización como utopía feminista.

La despatriarcalización como horizonte nos inspira e impone la revisión del sujeto político del feminismo ya no como la mujer en general. Sustituimos a la mujer por la fugitiva que es capaz de huir. Sustituimos a la mujer por la desobediente que opta por su propio camino. Sustituimos a la mujer por la conflictiva que es generadora de problemas allí donde está. Sustituimos a la mujer por la exiliada económica que es ca-



paz de salir en busca de subsistencia enfrentando una condición de paria. Sustituimos a la mujer en abstracto por *la abortera* y la abortienta que enfrentan el mandato de maternidad todos los días. Se trata de una serie fecunda e inagotable de figuras de mujeres que no son heroínas, sino que son señaladas por su comportamiento, por su rebeldía. Si sumamos a todas esas señaladas, a esas fugitivas y desobedientes, tenemos un sujeto político indigesto e imposible de disciplinar, ni conciliar: las locas.

El Estado y la despatriarcalización

Estos procesos masivos que acabo de describir son procesos que se dan de facto y muchas veces de manera alegal, ilegal y enfrentando al propio Estado en sus estructuras.

Se dan por fuera del Estado, por fuera del aparato jurídico, creando tejido social no jurídico, no institucional. El ejemplo más claro de esto se ubica en la economía informal que opera por fuera de las redes institucionales, pero que al mismo tiempo es vital para las economías formales y para la satisfacción de una serie de necesidades que solo en la economía informal están al alcance de cualquiera. Abarata el costo de vida y suprimirlo es para cualquier estado imposible. No suprimen el tejido social que la economía informal ha creado, pero sí lo hostigan permanentemente, lo chantajea y crean mecanismos para chupar todo el

excedente económico que genera, por ejemplo a través de la bancarización del movimiento económico que generan todas esas mujeres comerciantes.

Otro ejemplo muy elocuente sobre el tejido social para-estatal que se ha ido formando en torno de las micro-rebeldías de las mujeres es el cambio de la estructura familiar. Mientras el estado, toda su normativa y todo el imaginario estatal gira en torno de una familia nuclear que tiene al padre como proveedor y cabeza, la estructura familiar de facto gira en torno a la madre, es una estructura donde hay otras redes de solidaridad más complejas y es en muchos casos una estructura expulsora del padre o que ha puesto en cuestión la autoridad paterna. Es una estructura que es producto de la ruptura que tienen las mujeres con el contrato sexual estatal que nos niega placer, libertad y poder de decisión sobre nuestras vidas y nuestros hijos e hijas. Esa es una estructura negada por el Estado y cuya legitimidad es siempre puesta en cuestión, cuando no hostigada de antemano, sea por el aparato educativo, sea por el aparato jurídico o por ambos al mismo tiempo.

El papel que cumplen los estados y gobiernos es, entre otros, el de intentar contener, domesticar y disciplinar a las mujeres. No es que los estados acompañen los procesos de emancipación de las mujeres, me-

nos aún que los promuevan a partir de las legislaciones que otorgan derechos. Toda esa es propaganda liberal falsa. Lo que los estados han producido es muchísima retórica de igualdad que se contrasta en los hechos con otro tipo de relacionamiento del estado para con las mujeres. La retórica producida no es inocua porque persuade y confunde sobre el verdadero papel que hoy en el siglo XXI están jugando los estados con relación a las mujeres.

Esta retórica en muchos casos está dirigida a pretender contener desde la institucionalidad un proceso que es anti-institucional como es el de la desobediencia masiva de las mujeres a los mandatos patriarcales. El conflicto hoy parece estar aún instalado dentro de los muros de la familia, parece ser un conflicto privado, disperso, no masivo, no político, no social. Por eso, por ejemplo se ha bautizado la violencia machista contra las mujeres como violencia "intrafamiliar". Esta nominación ubica el conflicto dentro de la familia y fuera de la sociedad. Dentro de la familia y como algo que no interpela al estado y que no tiene que ver con el estado.

Calificar la relación entre el estado y las mujeres como meramente discriminatoria, no solo es simplificar las cosas, sino que es minimizar el conflicto entre el estado y las mujeres.

La relación entre el estado y las mujeres como -no sujeto político-, como mudas, como conglomerado, no como interlocutoras, sino como una especie de reservorio a libre disposición, amerita en sí misma un libro. No basta tampoco decir que estamos frente a estados patriarcales, porque el carácter patriarcal de los estados no es un adjetivo, sino un hecho estructural y quedarnos con esta frase gastada poco ayuda a develar la relación entre el estado y las mujeres.

Si tuviéramos que calificar la relación entre el estado y las mujeres yo la retrataría como una relación simultáneamente utilitaria, chantajista, persecutoria, esquizoide y neurótica.

Desde mi punto de vista, donde más claramente podemos analizar las relaciones entre el estado y el universo de las mujeres es en cuanto al control sobre la soberanía del cuerpo, la reproducción y el trabajo de las mujeres. Por ello los sujetos que por excelencia reflejan las relaciones entre el estado y las mujeres son las putas, las madres y las amas de casa, convertidas en comerciantes y en exiliadas del neoliberalismo.

La relación con la prostitución y la maternidad son dos campos que los estados históricamente han regulado y tematizado. Uno vinculado a la reproducción y el otro vinculado al control sobre el cuerpo de las

mujeres.

No voy a entrar en detalles aunque en el libro *Ninguna mujer nace para puta*, le dedico un capítulo a la relación entre estado y prostitución. Allí planteo que el estado patriarcal es un estado proxeneta que mientras criminaliza y hostiga a la puta protege al prostituyente. El estado proxeneta cosifica el cuerpo de "la puta" en función de las "necesidades" del prostituyente convirtiendo el cuerpo de la puta en mera vagina al servicio del prostituyente, en contaminante y peligroso o enfermo. Esta relación entre el estado proxeneta y el cuerpo de la puta se puede extender de allí al cuerpo de las mujeres cosificado y funcionalizado a las necesidades del estado patriarcal. Lo que juega en esto a favor del estado es el hecho de que se ha logrado ver y mostrar a la puta como un no sujeto que está fuera de la sociedad. Se ha logrado aislar socialmente a la puta e instalar en el imaginario social que aquello que con ella pasa se coloca por fuera de las relaciones sociales. Nosotras en cambio planteamos que la puta y la relación del estado con la puta es el modelo de la relación entre el estado y las mujeres. La puta se convierte entonces en un sujeto eje de la condición de las mujeres en una determinada sociedad. Lo que el estado hace con las mujeres en situación de prostitución es lo que el estado hace con el conjunto de las mujeres de muchas otras maneras.

Por eso todas tenemos una suerte de estatus de "putas" en la sociedad patriarcal y la forma universal de descalificación de una mujer en cualquier sociedad es llamarla "puta", es un calificado válido para cualquier mujer.

Vayamos ejemplificando y desglosando las relaciones del estado con las mujeres.

Vigilancia de la madre: toda mujer que entra en un rango aunque sea mínimo de conflictividad con el padre de sus hijos y de sus hijas sabe que el estado protegerá al padre y pondrá a la madre bajo vigilancia social, policiaca y psicológica. Cualquier padre está protegido por el estado de antemano y puede quitar los hijos o hijas a una madre, pero no cualquier madre puede quitarle sus hijos al padre. El padre tiene en los hijos y las hijas un doble poder de control y presión sobre la madre, es un poder que el estado le ha otorgado al padre de manera directa y específica. La madre tiene que demostrar que es buena; o porque no trabaja y se dedica a la crianza, o porque trabaja y tiene con qué mantenerlos, o porque no tiene ningún vínculo sexual o afectivo con ningún hombre que no sea su marido, o porque tiene un vínculo afectivo con sus hijos e hijas. Ningún padre tiene que demostrar la calidad de su paternidad porque no hay padre malo.

Los casos más dramáticos de esta tensión entre la madre y el padre por el derecho a la tenencia de los hijos e hijas son precisamente con las mujeres en situación de prostitución donde la doble moral del estado queda completamente expuesta. Cualquier estado descalifica la maternidad de una mujer en situación de prostitución, cualquier estado hostigará a una madre en situación de prostitución sobre su condición de madre. Pero, al mismo tiempo, ninguna burocracia en ningún caso verifica ni examina la intencionalidad real del padre de criar a los hijos e hijas. Basta su voluntad de chantajear a la madre para que goce de la protección estatal. Desde ya es un fenómeno social el hecho frecuente de que los padres que logran arrebatar los hijos e hijas a la madre delegan la crianza en las abuelas, las tías paternas o las madrazas. No disputan el lugar de la madre para ocuparlo ellos como padres.

Exaltación utilitaria de la maternidad:

los estados en una relación utilitaria fomentan o frenan la maternidad según su conveniencia. Todos los estados exaltan la función materna, la maternidad y a las madres al punto que se simboliza a la patria como madre. La exaltación de la maternidad gira siempre en torno únicamente del embarazo y del bebé como si la maternidad estuviera circunscrita al parto. En ese contexto, la relación entre el estado y la madre es una relación neurótica que afir-

ma la parte que le conviene y omite todo lo que no le sirve y lo que el estado no está dispuesto a asumir como responsabilidad estatal, que es la crianza. Al mismo tiempo, el estado reconoce a las mujeres únicamente en cuanto sean madres: si una mujer no es madre, su valor social le será mezquinado.

Negación de conflicto alguno entre el estado y las mujeres

La esquizofrenia estatal en su relación con las mujeres está presente en una serie de fenómenos sociales, pero donde más claro se ve es en la violencia contra las mujeres. Todos los estados se declaran enemigos de la violencia contra las mujeres, protectores de "la mujer". Las más de las veces esas declaraciones no se sostienen con medidas reales y son meramente enunciativas. Pero lo que en los hechos los estados están logrando garantizar es la impunidad de la violencia contra las mujeres y el castigo eficiente e inmediato de cualquier mujer que se defiende y mate al violador. Allí no se sacarán los argumentos de legítima defensa, o de violencia de género, sino que se tratará esos casos como asesinato y punto.

La relación del estado en el caso de la violencia contra las mujeres no solo garantiza la impunidad del agresor a través de un aparato policiaco cómplice del violento y de un aparato jurídico burocrático y co-

rupto: sobre todo, la estrategia estatal es lograr circunscribir el conflicto dentro de los muros del ámbito privado y no como un problema social de primer orden. Logra al mismo tiempo relativizar el contexto de relaciones de poder del hombre sobre la mujer y logra por último invisibilizar completamente el hecho de que esta violencia anuncia el desacato de las mujeres del contrato sexual vigente y, como contrapartida, el resentimiento machista contra esa revuelta existencial que están sosteniendo las mujeres. Lo que está en juego no es el golpe de Pedro contra María, lo que está en juego es la vigencia de un contrato sexual de subordinación de las mujeres a los hombres y es eso lo que los estados están protegiendo.

Por último, está la relación de **omisión de las mujeres del panorama político**: las mujeres no existimos. Los estados tratan sus temas centrales bajo una lógica masculina, masculinista y machista donde solo los hombres existen y las mujeres son omitidas del mapa político y social. Masculino porque está protagonizado por hombres, masculinista porque está constituido por la interlocución exclusiva entre hombres y machista porque está dirigido a garantizar los intereses y privilegios masculinos en cualquier sociedad.

Aquellas mujeres que forman parte de los aparatos estatales se comportan bajo el

mismo esquema de valores y en ningún caso hallan relación entre su condición de ser mujeres y el puesto que ocupan, ellas mismas actúan bajo la esquizofrenia estatal. El estado, compuesto por hombres y por mujeres que no se piensan desde su condición de mujeres, interlocuta y negocia con una sociedad compuesta por hombres y omite a todo el vasto y complejo universo de las mujeres de todo aquello que es trascendental. El estado tiene como interlocutores exclusivos de la sociedad a los hombres.

¿Despatriarcalizar al estado?

Por lo demás, no es solo irónico, sino caricaturesco el hecho de que el recientemente refundado estado boliviano tenga una Unidad de Despatriarcalización que depende del Viceministerio de Descolonización y que ambas estructuras estén insertas en el Ministerio de Culturas. Es también irónico el hecho de que la compañera que es directora de esa unidad es una mujer indígena kallawayaya. Todo esto es un redondeo de la corrección política que ha logrado el gobierno de Evo Morales en la simulación. La Unidad de Despatriarcalización no tiene ni una sola política de fondo y difícilmente alcance a definir aquello a lo que se dedica. De manera errática, hace dos años promocionaron matrimonios indígenas masivos comandados por el propio Evo Morales, realizados bajo la imitación del matrimonio judeo cristiano, pero

con rostro y apariencia mas bien folclórica. Es, a todas luces, para cualquiera que haga el más superficial de los análisis, una instancia sin presupuesto, sin poder y sin contenido ni funciones. Se trató de una movida para aminorar la fuerza ideológica de Mujeres Creando como movimiento feminista en nuestra capacidad analítica y crítica. La Unidad funciona como un departamento de propaganda que tiene como única función generar la apariencia de que cuando de las mujeres indígenas se trata la cosa es diferente y ellos son la única palabra autorizada.

Se trata de crear un tajo de separación entre “las mujeres indígenas” y “las mujeres urbanas”.

El Estado Plurinacional boliviano tiene las mismas taras en su relación con las mujeres que las que tuvo el otro estado republicano, liberal y colonial.

Ha ampliado la presencia de mujeres, pero bajo el mismo reduccionismo patriarcal de siempre, el de reducir la representación política de las mujeres a un criterio biológico y no ideológico, implantando como noción general el hecho de que cualquier mujer que ocupa un cargo público, sea de representación o de designación, lo hace como representante de las mujeres por el solo hecho de tener un útero y sentirse mujeres. Esto implica el despojo de las

mujeres del ejercicio mismo de la política, cuyo núcleo es el despliegue y la discusión ideológica. Esta simplificación de la representación política de las mujeres tiene un aparato propagandístico que despilfarró el dinero público tan abusivamente que podríamos decir que ha cundido sin tener que cumplir ni una sola tarea de discutir, dirimir o analizar lo que es la *representación política*.

No se trata de despatriarcalizar al estado: los feminismos de la igualdad han acudido a buscar su protección, para que sea el estado el que ejerza protección sobre la mujer que estuviera siendo agredida por el hombre en sus derechos. Esa visión ha carecido del análisis de lo que el estado es y representa. El estado no es un tutor imparcial, no es la expresión del bien común. El estado, como bien define y describe Lenin, es siempre la expresión de relaciones de poder y de hegemonías históricas y en ese contexto el estado es estructuralmente patriarcal. Si el estado es un instrumento del patriarcado, si una de las formas de estructuración del poder patriarcal es el estado, plantearse su despatriarcalización no pasa de ser un absurdo al servicio del propio patriarcado y del propio estado.

Tampoco la Unidad de Despatriarcalización creada por el estado boliviano merece ser tomada en serio, no solo porque se trata de una unidad periférica, sino porque

eso es nuevamente perder la iniciativa y permitir que la discusión en torno de las mujeres como sujeto político esté encajonada en la especificidad y la periferia. Los estados modernos han demostrado ampliamente que pueden crear todo tipo de unidades burocráticas para la atención de esos "otros" cuyos intereses no representan y quedar intactos en realidad en su estructura. La versatilidad retórica de los estados es parte de una estructura perversa.

La discusión en torno al estado no pasa por quedarse en el debate sobre sus mezinquinias políticas de cara a las mujeres o en torno de sus reformas legales. Ese es un error, es caer en su trampa. No es una reforma legal a lo que apuntamos, ni a la conquista retórica de un derecho escrito en una ley.

No se trata de entrar en el juego de concesión-demanda en el que están inmersos todos los movimientos sociales en su relacionamiento con el estado. En el caso de las mujeres, este juego con el estado es más suicida todavía porque cualquier cosa que el estado otorgue a las mujeres será siempre dentro del esquema de relaciones utilitarias, chantajistas, persecutorias, neuróticas o esquizoides. De ese juego saldrán siempre fortalecidos el estado y el patriarcado.

Serán concesiones sujetas a negar todo

conflicto entre el estado y las mujeres, cuando de hecho hay un conflicto que requiere ser nombrado y dibujado. Serán concesiones dirigidas a circunscribir el conflicto a un ámbito meramente privado, cuando de hecho hay un conflicto público que rebasa los muros del mundo privado, y por último, serán concesiones dirigidas al hecho de que las mujeres acatemos el contrato sexual patriarcal que de hecho hemos logrado poner en cuestión y resquebrajar en su legitimidad.

Para comunicarse con **Mujeres Creando**:

www.mujerescreando.com

www.mujerescreando.org

www.radiodeseo.com

mujerescreando@entelnet.bo

Coordinación editorial: ACSUR-Las Segovias

Autoría: Ochy Curiel y María Galindo

Fotografías:

Página 6: Daniel Armando Mariscal

Página 9: Encuentros lesbofeministas Abya Yala

Página 10: Rotmi Enciso & Ina Riaskov/Producciones
y Milagros Agrupación Feminista

Página 23: Daniel Armando Mariscal

Página 26: Filmación corto: *La Virgen Barbie*;
trabajo realizado para la muestra Principio Potosí,
María Galindo

Página 43: Marcha sindical, David Fernando
Miranda Vargas

Diseño y maquetación: www.guspiragrafics.com



**Reconocimiento -No comercial-
Compartir bajo la misma licencia 3.0 España**

Este documento está bajo licencia Creative Commons.
Se permite libremente copiar, distribuir y comunicar
públicamente esta obra siempre que se reconozca la
autoría y no se utilice para fines comerciales.

Las obras derivadas tienen que estar bajo los mismos
términos de licencia que este trabajo original.

Licencia completa en:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/es/>

Impreso en papel reciclado.

