

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR

PROGRAMA DE ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y TERRITORIO
CONVOCATORIA 2010 – 2012

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
CON MENCIÓN EN DESARROLLO LOCAL Y TERRITORIAL

JAQICHASIÑA¹ MATRIMONIAL

‘Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad’: Sus implicaciones
conceptuales, discursivas y simbólicas en el Estado Plurinacional de Bolivia.

Estudio en la comunidad de Amarete - La Paz, Bolivia.

LOLA GUTIÉRREZ LEÓN

Septiembre 2013

La Paz, Bolivia

¹ *Jaqichasiña*: En *aymara* quiere decir el compromiso de dos personas con la comunidad o también se entiende como ‘hacerse persona’ dentro del *thakhi* (camino comunal) o de un ciclo de crecimiento. (Albó, 2009).

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR

PROGRAMA DE ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y TERRITORIO
CONVOCATORIA 2010 – 2012

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
CON MENCIÓN EN DESARROLLO LOCAL Y TERRITORIAL

JAQICHASIÑA MATRIMONIAL

‘Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad’: Sus implicaciones
conceptuales, discursivas y simbólicas en el Estado Plurinacional de Bolivia.

Estudio en la comunidad de Amarete - La Paz, Bolivia.

LOLA GUTIÉRREZ LEÓN

ASESOR: Víctor Hugo Torres

LECTORES: Lucy Santa Cruz
Sebastián Granda

Septiembre 2013

La Paz, Bolivia

DEDICATORIA

A la vida, porque me ha permitido tener la fuerza para tomar decisiones y alzar vuelo.

A la brisa que me tocó el rostro y se llevó el miedo, en aquel octubre del 2010.

Al Pichincha, que me acompañó todos los días en Quito.

AGRADECIMIENTOS

Al *Jathun Ayllu* Amarete, a sus autoridades, a las mujeres y hombres que me han permitido conversar con ellas y ellos, y caminar por sus calles rodeadas de cerros. A Elisa Veja una amareteña valiente y líder, porque además de compartir sus conocimientos me abrió su corazón; por haber sido una compañera y amiga en este caminar investigando.

A don *Yawar Panqara Chakana (Mario Flores)*, el *amauta* guía espiritual, quien dirigió la ceremonia para pedir permiso a la *Pachamama* y a los *Achachilas* para investigar. Por la energía, la coca y la limpia.

A todas las personas entrevistadas, por sus palabras cargadas de sabiduría, por sus lecturas profundas y diversas sobre el proceso boliviano.

A Víctor Hugo Torres, mi tutor de tesis, por el acompañamiento valioso y su eterna predisposición. A mis lectores, por su tiempo, su lectura y sus aportes. A los “Deloc@s” por ser amigos y compinches. A Marta Escobar por haberme abierto las puertas de su casa y de su corazón en Quito. Y a todas mis amigas y amigos que hicieron que la experiencia en Quito y en otros territorios de Ecuador sea un recuerdo vivo.

Y a quienes tengo más cerca del corazón; a mis padres por haber confiado en mí y en las decisiones que he ido tomando, a mis hermanas porque son unas valientes guerreras, a mi hermano por su sabiduría. Y a mi Edu querido, por la complicidad y el amor de estos últimos años, que se multiplican cada día.

ÍNDICE

Contenidos	Páginas
ÍNDICE	6
RESUMEN.....	8
INTRODUCCIÓN	10
Objetivos de la investigación.....	12
Objetivo general.....	12
Objetivos específicos.....	12
Diseño metodológico	12
CAPÍTULO 1: (RE)APRENDER LA TEORÍA PARA APRENDER HACIENDO.....	17
Colonialismo y descolonización	19
Desde los feminismos: El patriarcado y la despatriarcalización.....	30
Cuerpos juzgados: La iglesia y la sexualidad	39
Debates de lo público: Políticas públicas interculturales y descolonizadoras	43
La familia como bisagra: De la formación del sujeto al colectivo político	50
La institución del matrimonio: ¿Firmar un contrato o ser <i>jaqe</i> ?.....	54
CAPÍTULO 2. PONERLE POLLERAS, PONCHOS Y OJOTAS AL ESTADO	59
Bolivia: Entre lo abigarrado y lo ch'ixi.....	59
La descolonización como epicentro de la revolución	64
No se puede descolonizar sin despatriarcalizar	68
Programa de matrimonios colectivos: ¿Por qué casarse?	72
Las estadísticas: matrimonios, divorcios y violencias.....	72
El laboratorio: Programa de matrimonios colectivos	74
De Bolivia a La Paz, de La Paz a Amarete.....	78
El ojo puesto en Amarete.....	79
CAPÍTULO 3: CON PERMISO DE LA PACHAMAMA	85
Recuperación de prácticas culturales y valores ancestrales: ' <i>Antes así era</i> '	86
Épocas de amor y de enamoramiento.....	86
Irupaqa: Algo así como la pedida de mano.....	89
Jaqicha o jaqechawi: La ceremonia del matrimonio	94
La construcción de la casa como la consolidación de la pareja	100
La sexualidad y la violencia: ' <i>Desde el cuerpo de las mujeres</i> '	102
"Como si fuera privilegiado tener marido"	106

La familia en disputa: modelos y alternativas	109
Entre la despatriarcalización y el chacha-warmi.....	112
Los discursos ajenos: ‘Es una barbaridad que ahora el Estado oficia de cura’	116
CAPÍTULO 4. REFLEXIONES DE CIERRE	121
BIBLIOGRAFÍA	129
ANEXO 1: Perfil de las personas entrevistadas	134
ANEXO 2: Perfil de las parejas entrevistadas.....	135
ANEXO 3: Índice detallado y codificado de las personas entrevistadas	136

RESUMEN

El matrimonio y la familia son instituciones socialmente construidas. Son categorías sociales objetivas y subjetivas al mismo tiempo, que permiten entender estructuras sociales, culturales, simbólicas y políticas dentro de una sociedad. También permiten develar aspectos que se dan desde los espacios más subjetivos y privados que inciden directamente en el espacio de lo público; y tienen la fuerza de producir y reproducir un orden social históricamente establecido. Es por eso que consideramos que la apuesta de esta investigación intenta analizar cómo los espacios personales e íntimos influyen en el proceso de construcción y reforma de un Estado que se refunda en el marco de la descolonización y la despatriarcalización.

El ‘Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad’ es un programa nacional que nace en los debates de la Asamblea Constituyente en Bolivia. Después, en mayo de 2011 en la ciudad de La Paz, *amautas*² (parejas de hombres y mujeres sabias, maestras) casaron, en una ceremonia colectiva, a 355 parejas de once diferentes nacionalidades indígenas originarias. El Programa se propuso revitalizar las prácticas y rituales del matrimonio de acuerdo a los saberes y conocimiento ancestrales de las comunidades indígenas, recuperar las identidades plurales, revalorizar la responsabilidad de la pareja al momento de constituirse en familia y eliminar la violencia contra las mujeres y en el hogar. De esta manera recobrar el sentido del *jaqichasiña*, que en *aymara* quiere decir compromiso de una pareja con la comunidad en el proceso de hacerse *jaqe*; que significa, hacerse persona en el camino (*thaki*) comunal o en el ciclo de crecimiento.

El análisis de un Programa con estas características abre un camino de reflexión y evidencia las tensiones que se dan en los asuntos de interés colectivos que están en el campo de lo público y de la comunidad. Lo público, como una categoría política de denuncia de la exclusión y discriminación, permite profundizar el análisis del Programa como una política pública inter e intracultural, descolonizadora y despatriarcalizadora de un Estado plural, diverso y abigarrado como el boliviano.

² *Amauta* en *quechua* y *aymara* quiere decir sabio, maestro.

La noción de la interculturalidad se articula con un conjunto de transformaciones sociales, culturales, políticas, económicas y simbólicas, desde los diferentes procesos históricos e intensidades territoriales. La interculturalidad abre espacios de diálogo porque en el proceso de cambio en Bolivia lo cultural es profundamente político; y por tanto, la interculturalidad se maneja dentro de un campo de poder y dentro de una lucha contra hegemónica. Por eso, la interculturalidad se plantea como una herramienta crítica, emancipadora y política para la construcción de otra matriz cultural que enfrenta el sistema capitalista colonial.

La lectura desde los feminismos, como una perspectiva política de análisis y denuncia de la opresión y del ejercicio de poder dentro del sistema patriarcal, intenta analizar con ojos críticos al matrimonio y a la familia, como instituciones social y políticamente construidas; y cómo estas afectan en la vida de las mujeres.

En este escenario y bajo las tensiones que existen entre el proceso y proyecto político de descolonización, que se trastoca con la apuesta despatriarcalizadora; se intenta aportar a la reflexión con el análisis de un Programa tan particular como este, que pone sobre la mesa de debate público y político temas centrales que hacen a la sociedad y a la construcción de ser sujeto.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué hacer una investigación sobre los matrimonios? ¿Qué tienen que ver los matrimonios cuando hablamos de la comunidad o del territorio? ¿Qué tienen que ver los matrimonios cuando pensamos en políticas públicas? ¿Cómo influyen los matrimonios en el proceso de reforma de un Estado? ¿Cuáles son los hilos conductores, las tensiones y los fundamentos culturales que están detrás de un programa de matrimonios colectivos como política pública intercultural, descolonizadora y despatriarcalizadora en el marco de la construcción del Estado Plurinacional en Bolivia?

El matrimonio es una institución socialmente construida que permite entender estructuras sociales, culturales y políticas; develar aspectos que se dan desde los espacios más subjetivos, micros y privados, que inciden directamente en el espacio de lo público. Es por eso que consideramos que la apuesta de esta investigación, es analizar cómo los espacios micros y privados influyen en escenarios públicos de reforma y construcción de Estado.

El ‘Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad’³ es un programa nacional que, de acuerdo al discurso oficial, se inserta en el marco de las políticas interculturales, descolonizadoras y despatriarcalizadoras. El Programa nace en los debates de la Asamblea Constituyente⁴ y es retomado por el Viceministerio de Descolonización⁵ cuando crea la Unidad de Despatriarcalización⁶ dentro de la estructura del Ministerio de Culturas.

El Programa comienza el 2007 cuando parejas *amautas*⁷ decidieron casarse siguiendo sus tradiciones; es decir, parejas de mujeres y hombres sabios. Después, en mayo de 2011 en la ciudad de La Paz, estos *amautas* (hombres y mujeres) casaron, en

³ Para facilitar la lectura también será nombrado como: Programa o Programa de matrimonios colectivos.

⁴ La Asamblea Constituyente en Bolivia se instaló el 6 de agosto del 2006 y concluyó en octubre del 2008. Tuvo 255 asambleístas con importante representación indígena. El Movimiento al Socialismo (MAS), instrumento político liderizado por el actual presidente de Bolivia Evo Morales tuvo 142 asambleístas; el resto fueron de otras fuerzas políticas. En octubre del 2008 con la presencia de 164 de los 255 asambleístas se aprueba la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia; la misma que posteriormente fue modificada por el Congreso Nacional y refrendada por la población en un referéndum el 25 de enero del 2009. La CPE fue aprobada con 61.43% de los votos. Fue promulgada el 7 de febrero de 2009.

⁵ Para facilitar la lectura se abreviará el Viceministerio de Descolonización en: VD.

⁶ Para facilitar la lectura se abreviará la Unidad de Despatriarcalización en: UD.

⁷ *Amauta* en *quechua* y *aymara* quiere decir sabio, maestro.

una ceremonia colectiva, a 355 parejas de once diferentes nacionalidades indígenas originarias⁸. El Programa se propuso entonces:

Revitalizar las prácticas rituales del matrimonio de acuerdo a los procedimientos propios, saberes y conocimientos de los pueblos indígenas originarios campesinos que viven en las comunidades rurales del país. [...] Al recuperar una identidad ancestral, las parejas asumen el reto de implementar nuevas prácticas de relacionamiento matrimonial en las que se redistribuyen las responsabilidades para un mayor y mejor fortalecimiento de la familia y de cada uno de sus miembros, buscando eliminar toda forma de violencia, principalmente contra la mujer (Ministerio de Culturas, 2011)⁹.

Las bases están en la Constitución Política del Estado (CPE), que reconoce a Bolivia como un país colonial, colonizante y colonizado. El pueblo boliviano construye un nuevo Estado en el marco de su “composición plural desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia y en las luchas populares de liberación”. Entre los fines y funciones del Estado está la construcción de una “sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales”¹⁰. Queda explícito el respeto de la identidad cultural, a la libertad de religión y creencias espirituales de las diferentes cosmovisiones de pueblos indígenas originarios campesinos. Considera a la familia como el núcleo central de la sociedad; y reconoce el matrimonio como una institución jurídica y social, basada en la igualdad de derechos y responsabilidades de los cónyuges.

Entonces, ¿cuáles son los planteamientos que están detrás del Programa de matrimonios? ¿Será una forma de descolonizar y despatriarcalizar una institución tan colonial y patriarcal como el matrimonio y la familia nuclear? ¿Será una estrategia de (re)colonización y (re)patriarcalización porque consolida y ancla estas instituciones en el Estado? Pero, de qué tipo de Estado estamos hablando; o será que la noción de Estado Plurinacional rompe con la idea de Estado-Nación y más bien plantea otro tipo de Estado? ¿Será una manera de luchar contra el sistema patriarcal y machista que cuestiona las relaciones humanas y las formas de ejercicio de poder de los hombres

⁸ Nacionalidades originarias de: *Charcas Kara Kara, Pacajaqis, Carangas, Chipayas, Uru Iruhitos, Kallawayas, Omasuyos, Killacas, Soras, Lupaqas* y afrodescendientes; además, un indígena nicaragüense de nacionalidad *Miskito*, y un ciudadano cubano, en ambos casos sus parejas son de la nacionalidad *aymara*.

⁹ <http://www.minculturas.gob.bo> (visitado 30 septiembre 2011).

¹⁰ CPE, 2009: Preámbulo y Art.9.

sobre las mujeres? ¿Será que se están planteando otras formas de hacer políticas públicas interculturales y descolonizadoras en el marco de un Estado en reforma? ¿Será una política de descolonización y despatriarcalización que pretende recuperar prácticas, valores, conocimientos y otras formas de vida ancestrales, de equilibrio, de complementariedad, de compromiso de vida, de relación entre seres humanos y naturaleza? ¿Será que las políticas públicas intra e interculturales y descolonizadoras, se convierten en las herramientas para la reforma del Estado Plurinacional en Bolivia?

Objetivos de la investigación

Objetivo general

Analizar los fundamentos conceptuales, discursivos y simbólicos del ‘Programa matrimonios colectivos desde nuestra identidad’, como una política pública intercultural, descolonizadora y despatriarcalizadora en el departamento de La Paz en Bolivia; en el marco del Estado Plurinacional y del vivir bien.

Objetivos específicos

1. Entender las prácticas y valores de vida comunitaria de las culturas ancestrales que se están recuperando en el Programa de matrimonios colectivos.
2. Fundamentar hasta dónde el Programa de matrimonios se inscribe como una cuestión liberadora y qué tensiones existen alrededor del matrimonio para las mujeres indígenas y mestizas en La Paz.
3. Analizar las implicaciones discursivas y de opinión pública que se están construyendo en el Estado y en la iglesia católica sobre el Programa de matrimonios colectivos.

Diseño metodológico

La investigación no sólo se sitúa en un campo poco estudiado, sino en un escenario de transición y refundación del país; donde las premisas e institucionalidad del Estado-Nación están cambiando hacia un nuevo modelo de Estado Plurinacional (en construcción) que se guía bajo el principio del vivir bien. Por tanto, la tesis se halla en

un espacio frontera y cargado de disputas y tensiones políticas. Desde ahí la miramos con ojos críticos y con una subjetividad identitaria desde mi propio cuerpo de mujer.

En enfoque teórico de la investigación parte de los debates decoloniales y desde las diferentes corrientes feministas occidentales y comunitarias, que nos permitirán entender las nociones y sentidos del matrimonio, la familia y la comunidad en el marco de un Estado en reforma, que es el telón de fondo en esta tesis de investigación. Por tanto, los debates están en un espacio áspero y profundo, lleno de zanjas y claroscuros, y con un despliegue de otras fuerzas sociales, de otros actores y de otros sentidos de país.

La investigación es exploratoria y de tipo cualitativa, porque intenta indagar sobre los fundamentos conceptuales, discursivos, simbólicos que están detrás del Programa.

La unidad de análisis es el Programa de matrimonios; escenario que genera contradicciones en sí mismo, por ser parte de una estrategia de descolonización y despatriarcalización, a través de (re)valorizar una de las instituciones más coloniales y patriarcales, como es el matrimonio.

Si bien la investigación tuvo una duración formal de doce meses; las reflexiones datan desde hace varios años. Parto de saberme mujer, tarijeña¹¹, boliviana y abigarrada porque soy mezcla, hecha de varias corrientes, de diversos territorios porque migré y viví en diferentes países; porque me armé y desarmé mi propio territorio corporal; porque me nutrí de otras culturas, idiomas y religiones. Soy hija de padre español y madre tarijeña con ancestros árabes; y soy la segunda hermana de cinco, criados con los abuelos maternos en una familia ampliada. Parto de reconocer mis orígenes ancestrales e identificarme boliviana; de saberme múltiple y hecha de diferentes experiencias y momentos por los que pasa mi vida. Desde hace más de diez años reivindico mi ser mujer desde mi propio cuerpo como un espacio de libertad, y desde una mirada feminista miro con ojos críticos la realidad y reclamo por nuestros derechos para la transformación de estructuras sociales, donde no hayan patrones ni machos ni colonizadores.

Desde muy joven fui parte de espacios de debate político y análisis de coyuntura. El 2003 vine a vivir a La Paz y desde entonces tomé más contacto con los

¹¹ Gentilicio de Tarija, uno de los departamentos más pequeños al sur de Bolivia.

conocimientos ancestrales, con la lectura en la hoja de coca, y del gran bagaje cultural que está vivo en Bolivia. Durante el proceso de investigación y a raíz de la entrevista a un *amauta*; cumplí el ritual para pedir permiso a la Pachamama¹² y a los *achachilas*¹³ para poder investigar y ‘conocer haciendo’, sobre las culturas ancestrales. En junio del 2012 hicimos una ceremonia en las lagunas de *Quelluwani* -como marcó la lectura de la hoja de coca- cerca del *Wayna Potosí*¹⁴.

Trabajé durante doce meses (desde octubre 2011 a octubre 2012) y organicé la investigación en tres fases (gabinete/ trabajo de campo/ gabinete). El primer trabajo de gabinete fue entre octubre 2011 y marzo 2012, donde se hizo una revisión de fuentes secundarias para la elaboración del marco teórico y del marco contextual. La segunda fase fue el trabajo de campo, que se realizó entre los meses de abril y junio en el *Jathun*¹⁵ *Ayllu*¹⁶ de Amarete del municipio de Charazani en el departamento de La Paz en Bolivia. La fase final de gabinete se tradujo en la transcripción de entrevistas, sistematización de la información y redacción del documento final de investigación.

Las herramientas utilizadas fueron entrevistas a profundidad a 27 personas. Se hizo observación participante durante el trabajo en terreno y se utilizó un diario de campo como soporte reflexivo y subjetivo en el proceso de investigación. La revisión de bibliografía fue una acción continua durante los meses de trabajo, pues en el camino se conocieron a otros autores y publicaciones recientes; sobre todo bolivianas.

Estuve en Amarete en dos oportunidades. La primera visita fue en el mes de abril, cuando me presenté ante el *Mallku*¹⁷ para pedir permiso de investigar en ese territorio. La acogida fue muy cordial. El *Mallku* en nombre de las veinticinco

¹² Pachamama, quiere decir madre tierra (pacha =tierra; mama=madre)

¹³ *Achachilas*: Dentro del concepto de los seres sobrehumanos; forman, junto con la Pachamama, la categoría más importante. Son los grandes protectores del pueblo *aymara* y de cada comunidad local. Como las montañas y los cerros, que son sus moradas, abrigan al hombre. Existe una relación filial entre los *aymaras* y los *achachilas*, porque estos últimos son los espíritus de sus antepasados lejanos, que siguen permaneciendo cerca a su pueblo. En: www.ucb.edu.bo (visitada 12 de febrero 2012).

¹⁴ *Wayna Potosí*, en *aymara wayna* es joven y *potosí* es cerro. El *Wayna Potosí* es una montaña nevada que está a 6.088 msnm., al noroeste de Bolivia, a unos 25km de La Paz.

¹⁵ *Jathun* en quechua es ciudad o comunidad grande.

¹⁶ *Ayllu* es una agrupación de familias que comparten lazos familiares, antepasados e historia común, forman un núcleo de producción económica, social y cultural. Es el sistema de organización de la vida.

¹⁷ *Mallku* en el mundo *aymara* es la máxima autoridad política, que junto con la *T'alla* (autoridad mujer) son las autoridades de la *marka* (un tipo de organización territorial y regional). *Mallku* significa, espíritu y fuerza de las montañas; es una presencia poderosa de las alturas. Hasta el día de hoy en Bolivia, las comunidades indígenas mantienen su sistema de cargos y los *Mallkus* y las *T'allas* son autoridades con legitimidad y legalidad social y política.

autoridades del *Jathun Ayllu*, nos recibió ‘con los brazos abiertos’ (sic). La segunda visita fue en el mes de mayo y se llegó a tres lugares: 1) Amarte, donde se entrevistó a algunas parejas, autoridades indígenas y al Oficial de Registro Civil; 2) *Sulka*¹⁸*Ayllu Chakawayá*¹⁹ donde se entrevistó a las parejas y; 3) *Charazani*, ahí se conversó con el párroco de la iglesia San Juan Bautista. Vale la pena mencionar que una de las dificultades y barreras en el trabajo de campo fue el idioma. El desconocimiento del quechua fue una limitante que nos generó frustración y seguramente disminuyó las posibilidades de diálogo con las personas, sobre todo con las mujeres.

En la ciudad de La Paz se entrevistó al personal del Viceministerio de Descolonización y de la Unidad de Despatriarcalización, a dos *amautas* que participaron en la ceremonia del Programa de matrimonios, a la Pastoral Familiar del Arzobispado de La Paz, al Juzgado 1° de Partido en Familia, y a un grupo de actores claves identificados por sus valiosas reflexiones sobre temas de interés de esta investigación (antropólogos, sociólogos y feministas).

La última etapa de investigación comenzó en junio 2012 hasta la conclusión de la investigación. En esta fase, se transcribieron las veintisiete entrevistas, se sistematizó la información tomando en cuenta la matriz de variables, se analizó y redactó el documento de investigación marcando los hallazgos más relevantes e intentando visibilizar las paradojas, los puntos de encuentro y desencuentro de un programa nacional tan novedoso y único como el Programa de matrimonios colectivos. Este proceso fue más agudo, reflexivo y contradictorio porque no ha sido sencillo hilar con asuntos que parecían ser tan opuestos.

El documento está organizado en cuatro capítulos. El primer capítulo es un análisis de las corrientes teóricas utilizadas en la tesis; partiendo de las reflexiones sobre el colonialismo y la descolonización, el patriarcado, los debates sobre lo público, la familia y el matrimonio como una institución social y política. En el segundo se hace una reflexión sobre el contexto en el que se enmarca la investigación desde Bolivia hasta Amarete; así como la explicación sobre el Programa de matrimonios colectivos. El tercer capítulo es un análisis de los principales resultados encontrados en el trabajo de campo en el marco de los objetivos planteados. Por último están las conclusiones que

¹⁸ *Sulka* en quechua es zona o comunidad más pequeña que es parte de un *Jathun Ayllu*.

¹⁹ *Chakawayá* es una comunidad más pequeña aún que pertenece a *Jathun Ayllu* de Amarete.

intentan responder las preguntas de investigación que guiaron la investigación. Finalmente se adjunta la bibliografía consultada y los anexos.

Se concluye la introducción agradeciendo a las personas entrevistadas y a los informantes clave contactados en el proceso de investigación, y se aclara que lo que está escrito en este documento, es de responsabilidad de la autora.

CAPÍTULO 1: (RE)APRENDER LA TEORÍA PARA APRENDER HACIENDO

La crítica a la colonialidad fue siempre cuestionada y combatida, desde la lucha y rebelión de los pueblos indígenas que vivían en estas tierras del continente. Sin embargo, fue recién a inicios del Siglo XX que comienza a ser teórica y académicamente discutida a partir de los estudios poscoloniales y subalternos, cuando se afirmó que “el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político, sino que posee una dimensión epistémica vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia”, porque dividió geopolíticamente el mundo fundado “en una división ontológica entre las culturales” (Castro-Gómez, 2003:19-20 y 26).

Los estudios decoloniales nacen como resultado de la búsqueda de alternativas, de renovación del pensamiento crítico, como un debate desde una dimensión ontológica, epistemológica, discursiva y teórica. Es una crítica al modelo capitalista y neoliberal, moderno, desigual y profundamente excluyente. Son debates que también se nutren de la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia, las discusiones sobre imperio y globalización.

Desde el feminismo latinoamericano se reivindica los aportes teóricos de los movimientos feministas y negros. Resalta que las principales propuestas alrededor de la colonialidad nacen de los movimientos sociales en los años treinta y cuarenta, en las luchas de descolonización contra el *apartheid* en África y Asia; más adelante, las luchas de las mujeres negras de Estados Unidos apelando el respeto a sus derechos civiles. Estas ‘posiciones subalternas’ crearon conceptos y corrientes de análisis que luego se transformaron en teorías. Aimé Césaire (2006) es uno de los creadores del concepto y del movimiento Negritud de los años treinta, quien “sustentó su propuesta política con un análisis del colonialismo y el racismo como vectores fundamentales del capitalismo y de la modernidad occidental, lo que se extendería no sólo a las relaciones económicas, sino al pensamiento y a los valores eurocéntricos”. En los cincuenta Frantz Fanon (2001) explicó que el mundo se divide en dos partes: colonizados y colonizadores; e insistió que el colonialismo deshumanizó el mundo, marcando diferencias racistas y de dominación de unos sobre otros; siendo los ‘otros’, los despojados, los ajenos y quienes

fueron contruidos a partir de un imaginario eurocentrista. Consolidándose así la negación de la identidad de los ‘otros’ y marcando una identidad superior a esta (Césarie y Fanon en Curiel, 2007:93).

Por otro lado, están los aportes del ideólogo indianista boliviano Fausto Reinaga²⁰, quien planteó que el conocimiento se funda en la naturaleza; por eso dijo: “hay que sacar a Cristo y a Marx de la cabeza del indio”²¹. Creía que el pensamiento occidental marcó una relación de subordinación del indio al europeo; y que hay que superarla a partir de la filosofía de los indígenas y de su ideología de vida²².

En la década del setenta Paulo Freire, pensador de la vida, la existencia y de la experiencia humana, publica: “Pedagogía del oprimido”, donde revaloriza y devuelve el poder a la educación como práctica liberadora del ser, porque los métodos de opresión no pueden liberar a los oprimidos, sino más bien instauran la violencia en la cotidianidad.

La acción política junto a los oprimidos, en el fondo, debe ser una acción cultural para la libertad [...]. Su dependencia emocional, fruto de la situación concreta de dominación en que se encuentran y que, a la vez, genera su visión inauténtica del mundo, no puede ser aprovechada a menos que lo sea por el opresor. Es éste quien utiliza la dependencia para crear una dependencia cada vez mayor (Freire, 1976:49 y 63).

La existencia de una lógica binaria, de una relación jerárquica y de subordinación de unos (opresores) sobre otros (oprimidos), genera una dependencia no solo en un plano económico, social, político, material, sino también una dependencia emocional, simbólica, esta que no es tan fácil saberla porque se va naturalizando. Es por eso, que la forma hegemónica de controlar las subjetividades, la cultura y la producción de conocimiento son parte de una matriz de poder colonial.

En los años setenta las feministas racializadas, indígenas, afrodescendientes y mestizas profundizaron el debate sobre el “entramado del poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación” (racismo, clasismo,

²⁰ En la década de los sesenta fundó el Partido de Indio Aymaras y Keswas (PIAK), más tarde se constituyó en el Partido Indio de Bolivia.

²¹ Bedregal, 2009. En:

http://www.faustoreinaga.org/index.php?option=com_content&view=article&id=99:fausto-reinaga-el-problema-de-la-descolonizacion&catid=3:destacado&Itemid=67 (visitado 8 octubre 2012).

²² Entre sus obras más importantes están: “La revolución india (1970), “Tesis india” (1971), “El pensamiento *amautico*” (1978), “El hombre” (1981) y “El pensamiento indio” (1991) entre otras.

discriminación, sexismo, heteronormatividad) (Curiel, 2007:94); y desde este lugar las corrientes feministas definieron su línea y lucha política poscolonial.

Los rostros de la dominación y de la opresión son múltiples, y muchos de ellos, como por ejemplo la dominación patriarcal, han sido irresponsablemente pasados por alto por la teoría crítica moderna. No es una casualidad que en el último par de décadas haya sido la sociología feminista la que ha generado la mejor teoría crítica (Santos, 2003:31).

A fines de los setenta e inicios de los ochenta, el pensamiento desde Oriente marca otras corrientes en la agenda del mundo. Edward Said publica “Orientalismo” (1978) y hace una crítica a la historia eurocéntrica porque califica a Oriente como el ‘otro’, lo posiciona en un espacio inferior y considera que Oriente se explica a partir de Occidente, niega la riqueza cultural y vida propia de Oriente; estableciéndose así, una desequilibrada relación de poder y una subalternización del otro en la historia oficial.

Ya en los años ochenta a partir de la nueva historiografía sobre India, Asia del Sur y desde movimientos feministas negros o racializados, nacen los estudios subalternos. El enfoque estuvo dirigido a los discursos oficiales y parciales sobre la historia de los pueblos colonizados, que negaron la voz y la agencia histórica de los grupos subalternos (campesinos, indígenas, mujeres, negros, etc.). El término “subalterno” fue recogido de los trabajos de Antonio Gramsci cuando relató acerca de los grupos excluidos de las sociedades consideradas inferiores, por razones de clase, raza, etnia y género.

Desde América Latina el pensamiento decolonial se afianza en los años noventa. Fue el sociólogo peruano Aníbal Quijano el creador del concepto: “colonialidad del poder”, enriquecido por otros debates y teóricos sociales latinoamericanos.

Para fines de esta investigación nos centraremos en los debates decoloniales, más que en los estudios subalternos y el orientalismo. Si bien se hará alguna referencia a ellos, la mirada que priorizamos es la de los estudios decoloniales generados en América Latina, los mismos que darán pie para dialogar con otros autores bolivianos.

Colonialismo y descolonización

Es un debate viejo el de colonialismo versus colonialidad. El colonialismo es un concepto que hace referencia a “situaciones coloniales impuestas por la presencia de una administración europea en el periodo del colonialismo clásico”; en contraste con la

noción de colonialidad entendida como “situaciones coloniales presentes en el actual periodo histórico cuando las administraciones coloniales han sido casi erradicadas del mundo” (Grosfoguel en Burman, 2011: 34). Más allá de este debate, queda claro que todo discurso está inscrito dentro de diferentes estructuras de poder de una perspectiva de sistema-mundo. En el caso de las culturas andinas y aymaras específicamente, la distinción entre colonialismo y colonialidad no es precisamente necesaria.

‘El mito de un mundo poscolonial’ nunca ha tenido vigencia entre los aymarás porque el colonialismo no se ha percibido como un sistema obsoleto necesariamente asociado con la administración colonial española; sino como una situación de dominación contemporánea y del pasado relacionada con el ‘proyecto de la modernidad’ donde los indígenas son los explotados y los ‘otros’ [*yaqha*]²³ los explotadores (Burman, 2011:34-35).

La colonialidad es un concepto fundamentalmente sociológico y denota una clasificación social donde las estructuras o relaciones sociales están basadas en función de las pertenencias étnicas, lingüísticas, de género y culturales; es decir, que las clases sociales se han construido bajo estas premisas. Otro elemento para entender la colonialidad tiene que ver con la concepción social del mundo, la llamada civilización.

Cuando hablamos de colonización, hablamos de procesos donde están en juego relaciones y procesos sociales, donde hay sujetos subalternos distintos. Cuando hablamos de sujetos subalternos, estamos diciendo que éstos no participan en el poder o están bajo una dominación en una relación de poder. Es decir, cómo la sociedad misma se distribuye recursos, cómo se organiza el territorio. El colonialismo interno se expresa y manifiesta en distintas formas. Por tanto, la descolonización expresa distintos sentidos de lucha de forma simultánea. Entonces, no se puede encarar la descolonización si no se asume las distintas formas concretas de dominación (Paz en VD, 2011:93).

Otra de estas expresiones distintas de encarar el colonialismo como una lucha simultánea contra la dominación es la propuesta teórica y política ‘no se puede descolonizar sin despatriarcalizar’²⁴ porque enfatiza que “el patriarcado fue intrínseco para la creación del mundo colonial: el sometimiento de la vida política no-occidental fue constituida, en parte, por el sometimiento de las mujeres”; porque “cuando

²³ En Bolivia se utiliza mucho la palabra *q'ara* que está directamente relacionada con la palabra *yaqha*. *Q'ara* es el término aymara para los bolivianos descendientes de europeos. Literalmente quiere decir ‘pelado’ y ese significado es a menudo explicado por los aymarás con una anécdota que indica que los españoles llegaron a lo que hoy es Bolivia ‘sin nada, sin mujer, sin cosas, sin tierra; es decir, pelados’. Los *q'aras* actuales están social y culturalmente ‘pelados’. Esto está relacionado con otro concepto aymara que es *yaqha*, que significa ‘otro’ o ‘ajeno’ (Burman, 2011:29).

²⁴ Propuesta planteada por María Galindo de Mujeres Creando. Ver: Galindo, María (2013), No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: Teoría y propuesta de la despatriarcalización. La Paz. s/e.

hablamos de patriarcado no estamos hablando de una cuestión aparte, sino de un eje de la forma de organización social, económica, cultural y política de cualquier sociedad”. Por tanto, las “relaciones coloniales (y las relaciones neo-coloniales) están construidas en base al patriarcado [y es por eso que] no se puede descolonizar sin despatriarcalizar” (Galindo, 2013:5-6,92). Sobre este punto se volverá más adelante, en el acápite sobre los feminismos y la despatriarcalización.

Si bien con la colonización de América nació el concepto de raza, el mismo se constituyó en una manera de otorgar legitimidad a las relaciones y estructuras de dominación impuestas por la colonia; naturalizándose así, las relaciones coloniales de subordinación de los colonizados hacia los colonizadores; pues se hizo todavía más evidente otra subordinación históricamente más antigua: la de la mujer hacia el hombre. Las mujeres fuimos puestas en un lugar ‘natural’ de inferioridad. Es por eso, que en Bolivia ahora se habla de descolonización de la mano de la despatriarcalización. Sobre este punto volveremos más adelante.

Entonces, quizá sea más preciso considerar al colonialismo como una realidad vigente; reconociendo que esta realidad ha sido parte de un proceso de ruptura en los actores sociales y de la reproducción de las relaciones de poder en Bolivia, la misma que se agudizó con la asunción de Evo Morales como el primer presidente indígena en el año 2006.

En este caso, el uso del término colonialismo hace referencia a “la comprensión *aymará* subalternizada de un aparato de dominación –en el pasado y en el presente- que implica ‘pérdida’, ‘imposición’ y ‘descuartizamiento’”; y como un concepto que engloba al colonialismo y a la colonialidad (Burman, 2011:36). Además que profundiza las relaciones patriarcales subalternas de los hombres sobre las mujeres.

Desde los estudios decoloniales, la colonización crea un nuevo patrón de poder mundial que tienen tres elementos centrales: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo. En este escenario se crean nuevas identidades a partir de la raza, que marca un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo no europeo. Primero, expropiaron a las poblaciones colonizadas de sus conocimientos, en tanto les eran útiles para el desarrollo del capitalismo; luego reprimieron las formas de producción de conocimiento y de sentidos en relación al universo, a lo simbólico, a la espiritualidad y a las subjetividades para condenarlos a ser una subcultura; tercero, les

obligaron a aprender la cultura, idioma, religión, etc., del país colonizador. La historia del poder colonial tuvo entonces, dos resultados: por un lado, los pueblos quedaron despojados de sus identidades históricas; y por otro, esta nueva identidad racial y colonial los despojó de su lugar en la historia de la producción cultural (Quijano, 2000).

Tanto Quijano como Burman coinciden en el sentido de pérdida, de despojo y de imposición de formas de ser, de pensar y de hacer de los unos (colonizadores) sobre los otros (colonizados) en la articulación del sistema mundo. Por tanto, confirman que el colonialismo engloba la colonialidad.

Pues, muchas de las formas de conocer, relacionarse, organizarse, ejercer justicia, curar, hacer pareja y constituir familia, más otras formas de producción y transmisión oral de la cultura fueron yuxtapuestas por estas nuevas identidades que redefinieron sujetos y posiciones subalternas en el campo de poder bajo parámetros binarios contrapuestos y se construyeron marcadas identidades indígenas y de género subordinadas a los ‘no otros’.

Entonces, la colonialidad del poder tiene dos ejes fundamentales: “la clasificación social de la población mundial sobre la idea de la ‘raza’, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial; y la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y sus productos, en torno del capital y del mercado mundial”. Entonces, la colonialidad del poder consiste:

En primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. [...] La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. [...] La cultura europea se convirtió es una seducción; daba acceso al poder. [...] La europeización de la cultura se convirtió es una aspiración. Era el modo de participar en el poder colonial (Quijano en Castro-Gómez, 2003:58-60).

Por ello, la colonialidad del poder se constituyó en un patrón de poder mundial de dominación, fundado en la clasificación racial, étnica y epistémica, dentro de un modelo de producción capitalista. La estructura de la colonialidad produce una subjetividad del colonizado, quien solo puede validar su experiencia en el mundo mientras esta se asemeje a la vida del colonizador. Es decir, que se naturalizó un imaginario cultural europeo como forma única de relación con el mundo social, con los otros, con la naturaleza y con la propia subjetividad.

Desde una lectura y crítica feminista, a la colonialidad del poder se le suma que la clasificación social también ha sido de género, quedando las mujeres (indígenas) en un lugar de mayor subalternidad. El control del trabajo también agudizó la brecha y la subvaloración del trabajo reproductivo (sobre todo femenino) debajo del trabajo productivo (sobre todo masculino). Y así, la construcción del imaginario de los dominados también implicó la construcción de un imaginario de los dominadores (hombres) sobre las dominadas (mujeres).

La matriz de poder colonial partió de los intereses del capitalismo en el marco de la modernidad y cruzó casi todos los ámbitos de la vida a través de cuatro ejes entrelazados entre sí: colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser y colonialidad de la naturaleza y de la vida misma (Walsh, 2008).

Bajo este marco, la colonialidad del poder hace referencia al desarrollo de un sistema de clasificación social basado en una jerarquía racial y sexual. El hombre blanco superior al indígena, a los negros, a las mujeres; por tanto se formaron y distribuyeron identidades sociales en grupos superiores e inferiores. El uso de lo racial como un instrumento de dominación fue muy poderoso. En los países andinos esto fue constitutivo para las identidades; y se constituye en lo que Silvia Rivera Cusicanqui llama “horizonte colonial del mestizaje” o lo que denominó Javier Sanjinés como el “mestizaje como discurso de poder”.

Este patrón de poder ha servido los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital; por tanto, la ‘racialización’ la ‘capitalistización’ de las relaciones sociales de tal nuevo patrón de poder, y el ‘eurocentramiento’ de su control, están en la base misma de nuestros actuales problemas de identidad como país, ‘nación’ y Estado (Rivera en Walsh, 2008:136-137).

Más radical aún es María Galindo, quien no habla de mestizaje sino de ‘bastardismo’. “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” (Galindo, 2013:104-105).

La colonialidad del saber pasó por el posicionamiento eurocéntrico como la única forma de conocer, desconociendo la existencia de otras epistemologías, racionalidades y subjetividades en relación al conocimiento humano. Se niega el

conocimiento de las mujeres, por ejemplo, en relación a las yerbas medicinales, al manejo del agua, al lenguaje de los textiles; se obvian conocimientos ancestrales sobre la agricultura, el almacenamiento de alimentos, sobre la astrología y el diálogo e interrelación con la naturaleza entre otros. Además, el conocimiento se hace particularmente masculino.

La colonialidad del ser tiene que ver con “la inferiorización, subalternización y la deshumanización” de la existencia de los otros. “Los más humanos son los que forman parte de la racionalidad formal [...]. Es a partir de esta racionalidad que se piensa el Estado nacional, históricamente, haciendo que los pueblos y comunidades indígenas aparezcan como bárbaros” (Walsh, 2008:138); o como diría Galindo (2013), como ‘bastardos’ por la naturalización del imaginario de lo blanco como lo supremo y la meta que hay que alcanzar para ‘llegar a ser’.

El último eje es el de la colonialidad de la naturaleza y de la vida misma. “La que encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundo biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, la que da sustento a los sistemas integrales de vida y a la humanidad misma” (Walsh, 2008:138). Es decir, que se concibe que la naturaleza está al servicio del ser humano y no como parte de él/ella.

El colonialismo naturaliza formas de ser y de relacionarse en la sociedad (entre seres humanos) y con la Madre Tierra. Los ‘otros’ los colonizados son puestos en un lugar de inferioridad racial y sexual; son negados en su existencia, en sus conocimientos y en su propia historia. Son pueblos que de alguna forma, han ‘muerto en vida’ por esta profunda negación de su existencia.

Entonces, la matriz de poder colonial en alianza con los intereses del capitalismo bajo el velo (ciego) de la modernidad, hace que esta última se ancle como,

... un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula la totalidad de pueblos, tiempos y espacios como parte de la organización colonial/imperial del mundo. [La modernidad como] una forma de organización y de ser de la sociedad, se transformó mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas de saber, son transformadas no solo diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, pre-modernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma “natural” del ser de la sociedad y del ser humano (Lander, 2000:31).

La colonialidad del poder no solo reprimió formas de ser, de entender y de vivir, sino que produjo un imaginario de ser, una actitud frente al mundo. Esta explicación ha dado pie al concepto de colonialismo interno, muy discutido y analizado en países de la región; como la interiorización y naturalización del imaginario europeo/colonizador dentro de las propias culturas latinoamericanas.

En la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana [...]. El colonialismo interno reconoce contradicciones sociales fundamentales [...] [porque] produce un campo de fuerzas y una estratificación interna que es compleja y sutil [...]. La ‘estratificación’ y las ‘mediaciones’ al interior de la sociedad tampoco son fenómenos sociológicos neutrales, sino que están siempre cargados de poder y violencia (Rivera, 2012:13-15).

El colonialismo es una forma de violencia simbólica porque ha penetrado en la organización de los pueblos y en la vida cotidiana de las personas; es por eso que, al igual que el colonialismo en general, es un sistema vigente no solo en Bolivia sino en el mundo entero. Las formas de ser y de funcionar del Estado todavía son coloniales y cargadas de contradicciones internas, así como la dinámica de varias organizaciones indígenas. Por eso también se hace tan compleja la reforma del Estado desde dentro del Estado en el actual proceso de cambio que vive Bolivia.

Además, los ejes del nuevo poder de patrón mundial acentuaron la relación no-salarial y de explotación a los ‘indios colonizados’ por parte de los ‘europeos colonizadores’ por la única razón de ser ‘razas inferiores’; y se subsumió el trabajo reproductivo al trabajo productivo al servicio del capitalismo. En este escenario, las mujeres quedaron en una posición de mayor subalternidad.

Con la colonización de América se rompieron los límites antiguos de la organización feudal y gremial, el intercambio comercial mundial se hizo cada vez más intenso, permitiendo el desarrollo e innovación de otros mecanismos científicos y tecnológicos; puesto que la relación entre el mercado mundial y la gran industria, no fue casual sino dialéctica. Sin embargo:

Desde la perspectiva de Marx el colonialismo no es un fenómeno digno de ser considerado por sí mismo sino tan sólo una antesala para la emergencia en las

periferias de la burguesía, única clase capaz de impulsar la crisis del orden feudal de producción. El colonialismo es un efecto colateral de la expansión europea por el mundo y, en este sentido, forma parte de un tránsito necesario hacia el advenimiento mundial del comunismo (Castro-Gómez, 2003:14 y 17).

A pesar del enorme poder del capitalismo en el mundo, el pensamiento de Marx confirma el enorme poder que tuvo Europa y los países del norte para producir la historia mundial, siendo ellos los ‘dueños de la palabra’, de la historia universal oficial y para decidir qué existía y qué no.

Hasta el día de hoy, sigue en pie el debate sobre lo científico de las ciencias sociales. Cuando se posicionó el poder de lo científico sobre lo social y humano, se impuso una forma eurocéntrica y positivista de conocer, organizar y comprender el mundo, a partir de prácticas racionales, técnicas y lógicas binarias contrapuestas. Se subvaloraron otras formas ancestrales de conocimiento vinculadas a la naturaleza, a la vida, a la espiritualidad, al sentir y al ser persona (desde la individualidad y colectividad del cuerpo a ser un sujeto social y colectivo).

Otras tendencias que han cobrado fuerza en el debate decolonial en América Latina, parten desde la teoría social y de la reflexión de alternativas políticas. Pensamiento que en los últimos años está impulsando otras formas contrahegemónicas de globalización que intenta repensar el Estado, la democracia, los sistemas de gobiernos, las instituciones, etc.

Se requiere de una ‘epistemología del sur’, plantea De Sousa Santos; que entrelaza una ecología de saberes y un diálogo intercultural. Ecología de saberes en tanto hay una recuperación epistemológica de la experiencia y del reconocimiento que todos los saberes tienen epistemología no sólo la ciencia. El conocimiento entendido a partir de dos corrientes: regulación y emancipación. En la regulación la ignorancia es el caos, y el conocimiento el orden; en la emancipación, el colonialismo es la ignorancia, y la solidaridad es el punto de conocimiento. Este conocimiento emancipador es el que está en todas partes (en la ciencia y en la experiencia) y va de la mano de una nueva sociología, la ‘sociología de las ausencias’, que abre las puertas para comprender a las culturas que han estado en una posición subalterna e ‘inexistente’ en la historia universal. Abre un espacio de diálogo intercultural que crea una inteligibilidad recíproca que reconoce que hay conocimientos hegemónicos y otros que son subalternos. Es en ese espacio frontera donde se genera este diálogo.

Los silencios y las necesidades impronunciables únicamente se pueden comprender mediante la ayuda de una sociología de las ausencias que sea capaz de avanzar a través de una comparación entre los discursos hegemónicos y contrahegemónicos disponibles, al igual que a través de un análisis de las jerarquías que se dan entre ellos y de los espacios vacíos creados por dichas jerarquías. [Es por eso, que] toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo [...]. El colonialismo es una concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto. De acuerdo con esta forma de conocimiento, conocer es reconocer al otro como sujeto de conocimiento, es progresar en el sentido de elevar al otro del estatus de objeto al estatus de sujeto. Esta forma de conocimiento como reconocimiento es al que denomino solidaridad (De Sousa Santos, 2003:37, 33 y 34).

Es decir, que la sociología de las ausencias propone un conocimiento crítico, denominado solidario porque reconoce al otro como sujeto y reconoce su conocimiento en un plano horizontal o simplemente como algo real.

A pesar que no utilizamos el concepto ‘descubrimiento’ para hacer referencia a la colonización o invasión española; vale la pena hacer referencia a lo planteado por Boaventura de Sousa Santos. Es decir, ¿cómo saber quién es descubridor y quién descubierto? Pues es una cuestión que lleva a pensar y confirmar que “el descubrimiento es una relación de poder y de saber, es descubridor quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto”. El descubrimiento está impregnado de control y sumisión, y legitima así su relación con el ‘otro’ descubierto. Se identifican entonces, tres tipos de descubiertos: Oriente, el salvaje y la naturaleza. Con el descubrimiento de Oriente se descubre el lugar de Occidente; y desde ahí, el sentido de la historia se hace universal (porque la historia universal ‘oficial’ fue de Oriente a Occidente, siendo Europa el fin último y absoluto de la historia). El salvaje en cambio es el espacio de la inferioridad, aquí están los indios, los negros y las mujeres. Lo salvaje no constituye una amenaza civilizatoria para Occidente, sino que se sitúa en un lugar irracional e incompleto.

La idea del salvaje pasó por varias metamorfosis a lo largo del milenio. Su antecedente conceptual se encuentra en la teoría de la ‘esclavitud natural’ de Aristóteles. De acuerdo con esta teoría, la naturaleza creó dos partes, una superior, destinada a mandar; y otra inferior, destinada a obedecer. Así, es natural que el hombre libre mande al esclavo; el marido a la mujer; el padre al hijo (De Sousa Santos, 2003:69 y 74).

La naturalización de estas formas de ser y de relacionarse con el otro perpetuaron relaciones asimétricas, patriarcales, racistas, jerárquicas, androcéntricas, heterosexuales

y binarias contrapuestas. Esta situación posicionó a las mujeres y a los indígenas en un espacio de subordinación y discriminación ‘natural’ vigente, en muchos países, hasta el día de hoy.

Por último, la naturaleza como el tercer gran descubrimiento, ocupa el lugar de lo exterior, del dominio y de su uso como un recurso ilimitado. Así se constituyó la premisa domesticar la naturaleza salvaje, creyendo que está al servicio del ser humano libre (hombre, blanco y europeo), de sus necesidades y las del sistema económico mundial: el capitalismo.

No es casualidad que ahora y desde América Latina se esté cuestionando estos principios y se plantea una nueva ‘era civilizatoria’ con el vivir bien que rescata el sentido primordial basado en la vida, donde los seres humanos son parte integral de esta vida en comunidad y parte de la naturaleza. Más adelante se profundizará sobre el tema.

En la misma calle pero desde la otra acera y con perspectivas diferentes a las planteadas por Boaventura de Sousa Santos; Enrique Dussel, desde la crítica de la filosofía de la liberación al eurocentrismo, pretende “demostrar que la filosofía moderna del sujeto se concretiza en una praxis conquistadora” porque se desconoció que el pensamiento humano está directamente ligado con la cotidianidad humana; y por tanto, “las relaciones entre personas no pueden ser vistas como relaciones entre un sujeto racional y un objeto de conocimiento” (Castro-Gómez, 2003:43). Es por eso, que se considera que el primer reto del pensamiento crítico poscolonial es la ruptura ontológica colonial, es decir para liberarnos hay necesidad de romper con esta única forma de conceptualización del sujeto, romper –como lo llama Dussel (2004)- con este ‘mito eurocéntrico de la modernidad’, porque el colonialismo moderno es una estructura de pensamiento que estructuró el mundo bajo ciertos parámetros marcados como únicos posibles.

Se podría hacer una analogía entre colonialismo moderno y hábitus; en tanto el hábitus es un “sistema de las disposiciones socialmente constituidas que, como estructuras estructuradas y estructurantes, constituyen el principio generador y unificador del conjunto de las prácticas y de las ideologías” (Bourdieu, 1999:31). El mito eurocéntrico de la modernidad es una ficción que se ha sido producido y reproducido por la historia universal, por la repetición inconsciente, por el traspaso generacional, por la creación de instituciones y discursos que produjeron este

pensamiento. Por eso, hay una necesidad de decodificar y romper con esta ‘única’ forma de entender el mundo y de sabernos seres humanos.

Frente a este modelo hegemónico de interpretación Dussel propone una alternativa que él denomina ‘paradigma planetario’: la modernidad no es otra cosa que la cultura del ‘centro’ del sistema-mundo y surgió como resultado de la administración de esa centralidad por parte de diferentes países europeos entre los siglos XVI y XIX [...]. La modernidad y el colonialismo fueron, entonces, fenómenos mutuamente dependientes (Castro-Gómez, 2003:46-47).

No hay modernidad sin colonialismo ni colonialismo sin modernidad; interdependencia que se plasma en el análisis del sistema-mundo de Wallerstein, a quien Dussel sigue con proximidad. “La incorporación de América como primera periferia del sistema-mundo moderno, que no sólo representó la posibilidad de una ‘acumulación originaria’ en los países del centro, sino que también generó las primeras manifestaciones culturales de orden propiamente mundial” (Castro-Gómez, 2003:48). En palabras de Walter Mignolo, las periferias también se convirtieron en unidades geoculturales y a partir de la colonización de América se creó la economía mundo y el primer gran discurso moderno, discurso mundial que es denominado como: ‘discurso de limpieza de sangre’ porque se vinculó con la mentalidad aristocrática cristiana y permitió el primer esquema de clasificación de la población mundial, a partir de la identidad fundada en la distinción étnica (blancos y no blancos) y de raza, que generaron la superioridad de unos sobre otros (Castro-Gómez, 2003:51 y 57).

Es así que la categoría de ‘transmodernidad’ planteada por Dussel, es una alternativa a la exigencia y arrogancia eurocéntrica que califica a Europa como la modernidad en sí misma; y es por eso que también la modernidad es una cuestión de conflicto de poderes e intereses sociales.

Hablar de transmodernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la modernidad, para poder contar con momentos que nunca estuvieron incorporados a la modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará fuera de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI. Aceptar esa masiva exterioridad a la modernidad europea permitirá comprender que hay momentos culturales situados, fuera de dicha modernidad (Dussel, 2004:205).

No solo hay posiciones situadas de sujetos (como ya se mencionó), sino también momentos culturales situados que no han ‘clasificado’ para ser incluidos en la ficción moderna ni en la cíclope historia universal. La modernidad no es más que la otra cara

del colonialismo y es una farsa creer que la una existe sin la otra. Por tanto, la transmodernidad se aleja de la posmodernidad, porque pone en tela de juicio lo moderno e irrumpe nuevos retos que van más allá de la modernidad.

Con la tesis sobre la transmodernidad se inclina la investigación, porque para entender los fenómenos sociales, culturales y políticos bolivianos se requiere ir más allá de lo dicho y conocido hasta ahora; se tiene que ir más allá de lo que planteó la modernidad como patrones para la vida de las personas.

Otro concepto que hace eco, parte del sentido sociológico de la colonialidad como una realidad todavía vigente en el mundo y particularmente en Bolivia, la misma que refiere a un sistema de dominación de poder, de ser, de conocer y de relacionarse no solo con la naturaleza sino entre seres humanos, generando relaciones jerárquicas, patriarcales y subestimando o negando las ‘otras’ identidades diferentes a las identidades de los colonizadores.

Por tanto, se necesita tener una mirada más profunda a las zanjas, a los espacios fronteras y a las paradojas del propio proceso de cambio, para tener una mejor interpretación y comprender lo que está pasando en el proceso de refundación del país.

Desde los feminismos: El patriarcado y la despatriarcalización

Entendemos a los feminismos como marcos de análisis crítico a la realidad, como lucha anti-sistémica, como teoría crítica del poder, como un campo teórico, como proceso y como acción social en movimiento, que apuestan por la transformación de las estructuras sociales y como “la posibilidad ideológica de poner en cuestión las discusiones centrales de cualquier sociedad” (Galindo, 2013:93). Los feminismos son otros ojos con los que miramos esta investigación, porque son una “teoría del poder que busca develar situaciones de opresión, subordinación y jerarquización en base a la negativización de la diferencia sexual” (Uriona, 2012:21).

Es decir, que se requiere de otros conceptos de análisis; otra forma de mirar, describir e interpretar la realidad; otros enfoques, referentes y marcos teóricos. Pues hay una necesidad inminente de de-construir y de-codificar el ‘código genético’ (citando las

palabras de Victoria Sendón²⁵) del sistema patriarcal, para develar desde el feminismo lo real y la realidad, las metáforas y las metonimias, lo real y lo simbólico.

El patriarcado data desde mucho antes de la colonia; desde la organización de las sociedades primitivas nómadas y tribales, cuando se descubre la agricultura, los grupos humanos empezaron a permanecer en un solo lugar para cultivar la tierra. Ahí se genera una división sexual del trabajo y se marca un orden social, donde el hombre trabaja la tierra, la mujer asume el rol de salvaguardar la progenie, el cuidado de los hijos y la familia. Cada una de las etapas de la división del trabajo determina las relaciones de los individuos entre sí, identificando dos formas de propiedad: La primera es la propiedad de la tribu que se concentra en la lógica de trabajo existente en el seno de la familia, donde la cabeza de la tribu era el patriarca y el resto de los miembros de la familia estaban subordinados a él. La segunda es la antigua propiedad comunal y estatal, las que fusionadas, dieron lugar al nacimiento de las ciudades; y junto a estas, se desarrolló la propiedad privada mobiliaria, y más tarde, la inmobiliaria. Aquí, el patriarca no solo tuvo derecho propietario frente a la tierra, sino frente a los miembros de su familia y a sus esclavos (Marx y Engels, 1975:20-21).

Además, el patriarcado²⁶ parece en la historia (no es que siempre ha estado ahí) primero por una situación de escases y extrema hambruna; luego se refuerza por la fuerza, las guerras, la invasión, colonización y dominación de unos/pueblos sobre otros/pueblos; y finalmente se consolida por la cultura, por los imaginarios, las representaciones sociales, por lo simbólico, por la repetición de generación en generación (hábitus) de formas determinadas y patriarcales de ser y de relacionarse entre las personas y con la naturaleza. Por tanto, el patriarcado es fundamentado en una serie de leyes, de reglas sociales como el ser el mito del dios-padre, de la dominación de la tierra, de la dominación de la guerra, de la dominación del hombre sobre la mujer, de la división sexual del trabajo y del enorme conjunto de códigos y símbolos con los que se han ido construyendo las sociedades; afianzándose así, como un patrón de mundo y como una realidad histórica.

²⁵ Apuntes y reflexiones del Curso abierto “Feminismos en la encrucijada: Nuevos paradigmas”, dictado por Victoria Sendón en FLACSO Guatemala. Del 24 al 28 de junio 2013.

²⁶ Ídem.

Las teorías sobre el patriarcado estuvieron vinculadas a los grandes momentos teóricos del feminismo; y las luchas contra este orden social establecido tuvieron varios frentes. Por una parte, las corrientes feministas occidentales identificaron a los hombres como ‘enemigos’ de las mujeres, y la lucha era contra ellos para terminar el patriarcado; así se acentuó una lógica binaria e impidió cualquier posibilidad de alianza con los hombres. Por otra parte, el feminismo negro fue crítico con esta postura, pues su lucha contra la discriminación y racismo traspasaba la cuestión de género; para las mujeres la lucha era con los hombres (no como enemigos, sino como aliados) porque potenciaba una apuesta colectiva como grupo social discriminado; y dentro de ese colectivo, la lucha por los derechos de las mujeres cobraba mayor sentido y fuerza²⁷.

Fueron precisamente las feministas negras²⁸ las primeras en reivindicar el “ser libres de la dominación no solo racista, sino también sexista”. Por esta opresión se reconocen como mujeres racializadas o que están en ‘posiciones de ubicación’ en la sociedad, por varias condiciones históricas, ideológicas y materiales de discriminación.

El feminismo negro ha contribuido enormemente al feminismo en general y a los debates poscoloniales porque aportó con otro tipo de propuestas de lucha a partir de las experiencias de las propias mujeres, como ser la explicación sobre cómo el racismo, el sexismo y el clasismo afectan a las mujeres y crean una matriz de dominación.

Otras corrientes lésbicas plantean la “descolonización de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, proponiendo al lesbianismo como un acto de resistencia” (Curiel, 2007:95, 96). Gloria Anzaldúa (2004), mestiza chicana, habla del ‘pensamiento fronterizo’ como una alternativa para comprender las limitaciones de las identidades y así romper los binarios sexuales y la subordinación de las mujeres dentro de un sistema hegemónico.

Lo que quiero es contar con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la india-. Quiero la libertad para poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –una cultura mestiza- con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista. [...] No fui yo quien vendió a mi

²⁷ Apuntes y reflexiones personales de la clase: “Identidades sexuales” con Kathya Arajo en FLACSO Ecuador. De agosto a septiembre, 2011.

²⁸ Feministas como ser: María Stewart quien señaló en público el vínculo entre racismo y sexismo en 1831, y Sojourner Truth, que en la 1ra. Convención Nacional de Mujeres en 1851 gritó “¡Acaso no soy mujer!” proponiendo la liberación de las mujeres no solo del racismo, sino del sexismo. También están Rosa Parks, Ángela Davis, Chandra Mohanty entre otras (Curiel, 2007:95).

gente sino ellos a mí. Me traicionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglos, por su propio pueblo –y en Mesoamérica su destino bajo los patriarcas indios no se ha liberado de ser herido. [...] Aquí en la soledad prospera su rebeldía. En la soledad Ella prospera (Anzaldúa en Hooks et al., 2004:79-80).

Desde la profundidad y coraje de sus poemas rompe esquemas y propone salirse de ellos y moverse en estos espacios frontera; donde el cuerpo se constituye en el primer lugar para transformar, como una forma de resistencia a la dominación, el poder pensarnos de otra forma y establecer otro tipo de relaciones humanas. En el espacio frontera están los estudios decoloniales porque transgreden ese orden social, histórico y universal implantado desde la colonia.

La corriente del feminismo comunitario²⁹ considera que la invasión colonial no solo penetró los territorios, sino que también invadió los cuerpos y los *ajayus*³⁰ de las mujeres y hombres que vivían en estas tierras, consolidando así ‘un entronque patriarcal’ entre el sistema patriarcal existente en el territorio de lo que hoy es Bolivia y en sistema patriarcal que trajeron los españoles.

El patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres; es decir, es un sistema de muerte [...]. Está compuesto de usos, costumbres, tradiciones, normas familiares y hábitos sociales, ideas, prejuicios, símbolos, leyes y educación. Define los roles de género y, por mecanismos de la ideología, los hace aparecer como naturales y universales. Se ha presentado con diferentes formas en diferentes tiempos y lugares. Mujeres y hombres están expuestos a distintos grados y tipos de opresión patriarcal, algunos comunes a todos y otros no, pero lo que sí afirmamos es que las mujeres somos las que vivimos todas esas opresiones además de la de ser mujer. Fue y es la primera estructura de dominación y subordinación de la historia; sobre esta se funda el sistema de todas las opresiones que aún hoy sigue siendo un sistema básico de la dominación, es el más poderoso y duradero de desigualdad. En suma, es El sistema y alrededor del cual definiremos el contenido anti-sistémico de nuestras luchas y, por lo tanto, haremos de cualquiera de nuestras luchas y acciones –así se realicen en la cama, en la calle, en el palacio o en la cocina–, de todos ellos, actos revolucionarios, que se concatenan en un acto político anti-sistémico, en otras palabras, en un tejido anti-patriarcal (Paredes, 2012: 101-102).

²⁹ Denominado así por la Comunidad Mujeres Creando Comunidad, bajo el liderazgo de la feminista boliviana Julieta Paredes.

³⁰ *Ajayu*, espíritu, alma, ánimo.

Proponen recuperar al género como un instrumento de denuncia de las causas históricas de discriminación a las mujeres y devolver al concepto de género la propuesta política del feminismo. Critican el contenido machista que está detrás de la noción: *chacha-warmi* (hombre-mujer, que representa complementariedad y equilibrio) porque invisibiliza las asimetrías entre hombres y mujeres; y más bien algunos hombres, indígenas patriarcas naturalizan la subordinación de las mujeres indígenas.

[Descolonizar el género a partir de] recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial. Descolonizar el género significa decir que la opresión de género no solo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitaban Bolivia. Este es el entronque patriarcal del que hablamos (Paredes, 2008:15 y 24).

El colonialismo interno “ha generado un imaginario estético, racista, prejuicioso y discriminador, que ha lastimado cotidianamente los cuerpos, especialmente de las mujeres indígenas o de origen indígena” (Paredes, 2008:6); y proponen la recuperación del concepto de ‘par complementario’; es decir, no pensarse frente a los hombres, sino mujeres y hombres en relación a la comunidad como espacio de ser y de diálogo constante.

La propuesta conceptual y despatriarcalizadora que manejan, tiene cinco campos de acción y lucha política que permitirá la transformación de las condiciones materiales y de subordinación de las mujeres: cuerpo, espacio, tiempo, movimiento y memoria³¹.

El ‘cuerpo’, concebido como la primera territorialidad y espacio de acción y lucha. A partir del cuerpo sexuado se puede percibir y hacer el mundo, interactuar con los seres humanos y la naturaleza. Cuerpo con existencia individual y colectiva que se representa en la propia cotidianidad, la biografía de cada persona y la historia de los pueblos. Para descolonizar los cuerpos es preciso despojarlo de esa concepción que lo separa del alma. El cuerpo y alma son una corporeidad integrada.

El ‘espacio’, que es el lugar donde la vida se hace y se mueve. Para las culturas andinas el espacio es envolvente porque los seres humanos miramos el mundo y vivimos en él desde diferentes lugares: el (*alaj pacha*) como el espacio de arriba-

³¹ La explicación de la propuesta conceptual del libro. Paredes, Julieta (2010), Hilando fino. Desde el feminismo comunitario. Comunidad Mujeres Creando Comunidad, La Paz.

vertical, el de más arriba, el espacio del aire y del cosmos; el (*aka pacha*), como el espacio de aquí-horizontal, el de aquí; (*manka pacha*) el espacio del más abajo, que nos conecta con los ancestros; y el (*cauqui pacha*) como el lugar del más adentro, de las fuerzas que no conocemos³². Es decir, hay un envolvente horizontal que representa los límites colectivos, territoriales y un envolvente vertical que manifiesta la complementariedad y reciprocidad de la madre Tierra y el Cosmos.

El 'tiempo' es condición de la vida y tiene un sentido histórico del ser en relación con uno mismo, con los otros y con la comunidad. Es un tiempo que revaloriza la vida, el quehacer de hombres y mujeres.

El 'movimiento' tiene que ver con la organización y las propuestas políticas. Es el momento de lucha de poderes, de derechos, de posibilidades de hacer realidad los sueños.

Y por último, la 'memoria' que representa a las raíces, del dónde venimos y del quiénes somos. Es una memoria que conecta con los antepasados (memoria larga), y una memoria corta que nos conecta con nuestra vida y con el ahora.

Se plantea entonces, que hay que despatriarcalizar la memoria larga reconociendo que hubo un patriarcado precolonial que se afianzó con el colonialismo. Es decir, despatriarcalizar la religión por los mitos fundantes (dios-padre, Adán y Eva) se han regulado, reprimido y discriminado los cuerpos de las mujeres. El valor del tiempo y del movimiento de las mujeres ha sido subvalorado y menospreciados; y los espacios donde fue posicionada la mujer han sido a partir de roles patriarcales y machistas. Recuperar la memoria de las mujeres porque ocupó un lugar de subalternidad en comparación con la de los hombres, puesto que muchas veces, esta fue una memoria dominante³³.

Estas propuestas destacan reivindicaciones estructurales alrededor de la identidad individual y colectiva. Identidad individual a partir del vínculo cuerpo/alma/espiritualidad, relación con los otros y con la naturaleza. Y desde la identidad colectiva, al reconocernos como pueblos ancestrales colonizados,

³² Entrevista AM01 y AC02, 2012.

³³ Elizabeht Jelin tiene un texto muy ilustrativo sobre el género en las memorias a partir de la dictadura militar en Argentina. Ver, Jelin, Elizabeth (2002), Los trabajos de la memoria. Madrid, Siglo XXI.

discriminados y negados en la historia universal. Pues el reconocimiento y sentido de estas identidades, permite que los pueblos indígenas puedan ser o volver a ser.

La propuesta teórica y política ‘no se puede descolonizar sin despatriarcalizar’ fue planteada por María Galindo, feminista boliviana del colectivo Mujeres Creando. Ellas plantean que el patriarcado es un sistema complejo de opresiones,

Es la construcción de todas las jerarquías sociales, superpuestas unas sobre otras y fundadas en privilegios masculinos. Cuando hablamos de patriarcado, estamos hablando de la base donde se sustentan todas las opresiones; es un conjunto complejo de jerarquías sociales expresadas en relaciones económicas, culturales, religiosas, militares, simbólicas cotidianas e históricas (Galindo, 2013:92).

Esta propuesta enfatiza en que el patriarcado se expresa a partir de estructuras sociales e históricas específicas. Y, “es esa maraña la que hay que dismantelar y para hacerlo hay que detallar cada una de sus capas” (Galindo, 2013:94); o como diría Victoria Sendón, hay que entender el código genético del patriarcado para luchar contra él. Por tanto, la despatriarcalización es, desde ya...

...es la osadía de concebir al patriarcado como una estructura susceptible de ser desmontada [...]. Es una palabra matriz que servirá para derivar de ella: verbos, adjetivos y gerundios con que deshacer, destruir, desarmar, desmontar, desestructurar, demoler, derribar desarticular todas y cada una de las capas de las opresiones que nos sujetan. [...] Es una palabra para designar el lugar de lucha que parte del reconocimiento de nuestra antigua y arraigada adhesión al patriarcado como mujeres. El lugar peculiar no es sólo una sujeción, porque al mismo tiempo que nos sujeta, somos soporte del sistema que nos oprime (Galindo, 2013:172, 174).

Al ser la despatriarcalización, una palabra que designa un lugar de lucha se convierte en una herramienta para el cambio porque posibilita la ruptura de patrones y modelos sociales, culturales, políticos y simbólicos de cómo se ha ido estructurando, produciendo y reproduciendo la sociedad.

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 pre-colonial y un mundo colonizado (Galindo, 2013:97).

Y es con esta frase, con la que Mujeres Creando enfrentan el proceso y proyecto político de descolonización en Bolivia y critican el uso y potencial de la palabra y sentido

político de la despatriarcalización. Porque afirman que el debate y propuesta desde el Estado y Gobierno está en un plano retórico, no político ni de cambio. Que si bien existe una Unidad de Despatriarcalización, esta funciona con condiciones precarias dentro de un Viceministerio periférico en la estructura política del Estado; y entre las acciones más remarcables de su trabajo, ha sido la creación e implementación de un Programa de matrimonios, al que han criticado y sancionado varias veces.

Son evidentes las tensiones que existen entre algunas de las corrientes feministas y planteamientos de los estudios decoloniales. Se critica que los decoloniales han ‘omitido’ la dimensión del patriarcado en sus análisis; así como el lugar de posición en el que ha estado la mujer en los procesos coloniales; como variables fundamentales para entender y desarmar al colonialismo.

Sin embargo, tomando en cuenta las reflexiones y planteamientos teóricos y políticos de algunos actores y teóricos del ‘proceso de cambio’ (es así como se denominan); consideran que la descolonización y la despatriarcalización plantean un quiebre histórico de la matriz de dominación y de las formas de relación humana que enfrentan una herencia precolonial y colonial.

De este modo, la descolonización se asume, como el *ajayu* y la despatriarcalización como la *q’amasa*³⁴ del proceso” de cambio en Bolivia [...]. Si el patriarcado constituye –en la modernidad global- un sistema de relaciones de poder que reducen a la mujer sometida a la patria potestad (patriarcado de base colonial) reducida al espacio privado (patriarcado liberal), o impulsada a luchar contra los hombres en la representación política para ser ‘como’ los hombres (patriarcado neoliberal); la despatriarcalización es la apertura del espacio público en tanto ejercicio estatal y la construcción de un nuevo modelo de familia como espacio privado abierto a las necesidades igualitarias del Estado Plurinacional (Chivi en VD, 2011:75).

Si bien se reconoce que el patriarcado es un sistema profundamente opresor, la despatriarcalización queda reducida a la apertura del espacio público a nivel estatal (participación y representación política de las mujeres) y a un nuevo rol dentro de la construcción de una alternativa de familia como espacio público abierto (mujeres versus familia). Es decir, que parecería que no se tocan todas las raíces ni todas las capas ni todas las células del código genético del patriarcado; porque no se discute el fondo ni se hacen las preguntas correctas para entender cuáles son estos códigos reales y simbólicos

³⁴ *Q’amasa*, es energía, ánimo, coraje.

que arman y construyen la realidad social, todavía patriarcal, colonial y machista. Sobre esta reflexión volveremos más adelante, en el desarrollo de la investigación.

Desde los movimientos de mujeres se considera que a la despatriarcalización como la estrategia para emprender un camino de deconstrucciones, para sacudir los cimientos de un sistema de dominación y opresión difuso y complejo en todos los niveles sociales, porque está naturalizado.

La despatriarcalización como una estrategia emancipadora de denuncia de la desigualdad y discriminación en todas sus formas, cuyo punto de llegada deber se la transformación de un modelo socioeconómico-político injusto; y un ejercicio de reorganización horizontal de los pactos relacionales y de desarticulación del poder, en tanto esquema relacional opresivo basado en la desvalorización de las diferencias y en el tratamiento estratificado, jerárquico e injusto de las mismas—que en lo macro se expresa a través de la desigualdad económica, el nivel de posesión de recursos y la explotación de la naturaleza y el trabajo familiar, y en lo micro se valida con discursos, imposición de estereotipos, modelos culturales y explotación emocional, como formas de regular la actuación y el pensamiento imperceptiblemente (Uriona, 2012:41).

La despatriarcalización se enfrenta a la herencia precolonial y colonial impuesta, porque es la “respuesta que emerge desde la resistencia del modelo liberal y hoy es materia de políticas públicas”. En este escenario no es posible hacer políticas públicas desde la descolonización, sin pasar por la despatriarcalización y viceversa; “eso, al menos nos enseña la historia reciente de la relación sociedad civil en proceso revolucionario y Estado Plurinacional en proceso de construcción” (Chivi en VD, 2011:80).

Si bien las diferentes lecturas y posturas sobre la despatriarcalización tienen diversos matices, todas proponen un quiebre histórico sobre las relaciones de dominación y opresión que ha implantado el sistema patriarcal, antes y después de la colonia. Por tanto, es imprescindible pensar a la descolonización de la mano de la despatriarcalización en el proceso de refundación del país; en tanto se pretende cambiar la estructura estatal y la forma de hacer gestión pública y política, así como en la (re)estructuración social de la vida cotidiana.

Sin embargo, vale la pena aclarar en este acápite que hay mucho más material y reflexión teórica sobre la descolonización, más que sobre la despatriarcalización. Todavía son conceptos que están en proceso de (de)construcción y (re)significación en el contexto histórico y político boliviano.

Cuerpos juzgados: La iglesia y la sexualidad

La iglesia católica fue la otra cara de la colonización porque significó una oportunidad de domesticación a miles de ‘cuerpos sin alma’ como fueron considerados los indígenas que habitaban estas tierras.

La iglesia ha sido parte inminente e indivisible de la colonia, del colonialismo y de la consolidación de la estructura del Estado. En mérito al llamado “pacto de reciprocidad” (Tristan Platt) o “tregua pactada” (Silvia Rivera), donde “la iglesia como la ley de dios sobre la tierra, se hizo cargo de tres instituciones básicas en lo que los teóricos llaman: “razón de Estado”: el registro de nacimiento, las defunciones y el matrimonio” (UD, 2010)³⁵.

Fue además, parte fundante de la imposición de un sistema patriarcal, en tanto responsable de varios mitos históricos como el de dios-padre y el de Adán y Eva porque crearon preceptos religiosos sobre el hombre y en contra de la mujer, los mismos que se convirtieron en conductas, constituyeron roles de género e instituciones sociales vigentes hasta el día de hoy.

Por ejemplo, la imagen de dios-padre (hombre) como el símbolo de la verdad, del poder, de lo sublime y la omnipresencia. Imagen que ha nutrido al patriarcado en tanto representa el ejercicio de poder sobre los otros y la ‘capacidad de creación desde arriba’. Metáfora que niega y sustituye a la ‘gran madre naturaleza’ (mujer), a La Naturaleza (las comillas y las mayúsculas son mías) que es quien –relmente- engendra a los seres y a todos lo que existe.

También está la imagen de la virgen María madre sufriente que está al lado del dios-padre; que simboliza el rol virginal, puro y procreador de la mujer/madre. Enfatiza y sobrevalora el rol maternal de las mujeres sobre cualquier otro, y de alguna forma subestima el valor de las mujeres no madres.

Y por último, otro de los mitos fundantes es la figura de Eva pecadora que nace de la costilla de Adán (ella nace de él y no al revés). Genera el imaginario que la mujer viene/nace (¿o está al servicio?) del hombre, y que por su belleza, su cuerpo sexuado, su rebeldía y pecado es castigada por el dios-padre y son expulsados con Adán, del paraíso.

³⁵ Documento del Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad, elaborado por la Unidad de Despatriarcalización (UD) el 2010.

Por tanto, la colonización fue profundamente emocional y de control de las subjetividades. A través de la iglesia (judeo-cristiana) se armó un aparato enmarañado de instituciones que impusieron valores y formas de comportamiento. La iglesia fue la encargada de controlar la vida social, sexual, cultural y religiosa de la población. Instauró un sistema complejo de confesión, estableciendo qué era pecado, y quiénes pecadores. Controló la sexualidad y por tanto la vida cotidiana bajo lógicas binarias, héteronormadas, monogámicas y androcéntricas.

La iglesia católica y otras órdenes religiosas tuvieron una amplia labor evangelizadora, fundaron las ‘reducciones’ que consistieron en crear asentamientos humanos de indígenas colonizados cristianizados, quienes se encargaban de evangelizar a otros.

Desde el Siglo XVI hasta inicios del XIX la iglesia controló el sistema de acceso a cargos a los niveles jerárquicos de autoridad indígena, colocando como requisito previo el matrimonio católico, “de este modo se secuestra católicamente el acceso a las formas gubernativas propias [de los pueblos indígenas]” (UD, 2010)³⁶. Y fue recién a partir de 1911 que, en Bolivia entró en vigor el matrimonio civil y así, se debilitó el poder de control del clero. Sin embargo, hasta hoy y por un proceso de internalización muy fuerte, el requisito del matrimonio para el acceso a cargos sigue vigente con aceptación y legitimación social y organizativa. En la mayoría de las comunidades indígenas las personas solteras no pueden acceder a todos los cargos sin estar casados.

La separación cuerpo/alma fue parte de una larga historia del mundo cristiano, que consideraba que el alma estaba por encima del cuerpo; y por tanto, eran dos “entes” separados. Si bien creían que el alma era el objeto de la salvación, al final, era el cuerpo el que resucitaba. Para complejizar más estas ambivalencias, vemos que fueron los cuerpos de las mujeres durante la Inquisición, los objetos de la represión, violencia y muerte. Esta idea es parte del antiguo planteamiento de Descartes, sobre el ‘cuerpo’ versus el ‘no-cuerpo’, marcando la separación dualista entre ‘razón/sujeto’ y ‘cuerpo’. La razón como “la única entidad capaz de conocimiento ‘racional’, respecto del cual el ‘cuerpo’ es y no puede ser otra cosa que ‘objeto’ de conocimiento” (Quijano,

³⁶ Documento del Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad, elaborado por la Unidad de Despatriarcalización (UD) el 2010.

2000:224). Así, se planteó que lo más cercano a lo irracional estaba en el ‘cuerpo’ y era lo más próximo a la naturaleza; por tanto, la naturaleza también era irracional. Y como la mujer, para los pueblos indígenas, tiene un vínculo muy fuerte con la naturaleza; es más ‘la naturaleza es mujer’ (las comillas son mías), pues ella también se ‘convirtió’ en irracional; y por tanto había que racionalizarla y controlarla con mayor ímpetu.

De esta forma, se posiciona una particular concepción ontológica y epistemológica en relación al sujeto, a la forma de conocimiento y se le quita a la Naturaleza toda posibilidad de conocimiento *per se*. Es decir, se niega lo natural y se destaca a un tipo de ‘sujeto racional’ apto para crear conocimiento. Este es otro de los planteamientos fundamentales desde la mirada decolonial.

Teólogas feministas explican que “conocemos y valoramos el mundo [...], a través de nuestra capacidad para tocar, oír, ver [y sentir]. El sentimiento es el ingrediente corporal básico que transmite nuestra conexión con el mundo. Todo poder, incluido el poder intelectual, está enraizado en el sentimiento” (Harrison en Ress et al., 1994:404). La separación entre mente y cuerpo “dejó al mundo y al cuerpo vacíos de significado y subjetivizó radicalmente a la mente. La subjetivación de la mente, la radical separación entre mente y mundo, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos” (Lander, 2000:17). Estas explicaciones visibilizan lo que fue negado a los pueblos indígenas y a las mujeres fundamentalmente; quienes consideraban la existencia de una relación holística, interdependiente e indivisible entre la naturaleza y seres humanos. Los seres humanos como parte de la naturaleza.

Al hablar de la iglesia y el matrimonio desde una lectura decolonial y feminista, no puede pasar por alto a la sexualidad, porque fue el centro de las preocupaciones de Occidente desde antes del triunfo del cristianismo. Ha sido un tema de debates políticos durante cerca de doscientos años. “Según la doctrina cristiana, la sexualidad no tiene por fin el placer, sino la reproducción de la especie. [...] Si el matrimonio otorga a los esposos un derecho sobre el cuerpo de su cónyuge, como un instrumento de procreación” (Flandrin, 1984:147).

Bajo estos argumentos la iglesia y el Estado liberal asumieron un rol fundamental en el control y regulación de la sexualidad, el matrimonio fue como un instrumento de control de los cuerpos y sexualidades de las mujeres (sobre todo); y para

esto creó una serie de valores todavía vigentes, como la virginidad, maternidad, fidelidad, monogamia, etc.

El vínculo marital además de regular las relaciones entre hombres y mujeres, marcó una relación oficial y heterosexual e incriminó la sexualidad que tuvo su correlato en el castigo y el pecado. La ‘salvación’ era posible a través de la confesión y de la penitencia. El pecado estuvo directamente relacionado con el placer de los cuerpos, alejándose así del alma. El argumento de la iglesia consistía en controlar el placer para levantar el alma como el sentido más próximo a la divinidad.

En el Siglo XVI el sistema capitalista fue sólidamente posicionado en el mundo, el mercado tuvo el rol central de control de las sexualidades y se individualizó la sexualidad y la relación con el otro. Dos siglos más tarde el poder sobre el conocimiento de la sexualidad pasó a estar bajo un discurso científico de la mano de la biología y medicina (Flandrin, 1984). La disciplina impuesta para las prácticas sexuales originó un ideal de ser hombre y de ser mujer, enfatizando el control del cuerpo de la mujer (procreadora y bajo el modelo mariano de la mujer virgen).

Hasta el siglo XIX los códigos para referirse a la sexualidad pasaron a ser un tema complejamente cerrado y con exclusividades (personales e institucionales) autorizadas para hablar al respecto. La sexualidad pasó al espacio de la familia conyugal y fue absorbida en la función reproductora; y de este modo se impuso un modelo para hacer valer la norma (Foucault, 1989).

A partir de entonces, pero sin desplazar a la iglesia, el Estado a través de políticas públicas, se constituyó en el encargado de regular la sexualidad para garantizar, el nacimiento y crecimiento de ciudadanos sanos (variable demográfica); establecer los límites y acuerdos mínimos sobre lo socialmente permitido y lo no permitido. Es decir, controlar las políticas sobre la pornografía, sancionar los delitos sexuales, regular la salud sexual y reproductiva, etc. Así como, la regulación y control de la propia institución del matrimonio. De esta manera se delimitaron ciertos derechos al goce y al placer, sobre todo para la mujer, separando al placer como algo antagónico e innecesario para la maternidad (Lacqueur, 1994). Es decir, que el lugar de lo social del ser mujer (más allá de la reproducción humana) fue yuxtapuesto por el lugar del sexo; de esta manera se fueron anclando otras formas y criterios sociales jerárquicos y discriminadores.

La división de la sexualidad no solo incidió en la vida cotidiana de las mujeres y hombres, sino que afectó la forma en la que se construyeron estas identidades. Se estableció qué era ser femenina, y qué era ser masculino; qué era permitido y qué no; se dividieron los espacios sociales, quedando lugares prohibidos y permitidos, públicos y privados para hablar de sexualidades. La sexualidad quedó en el lecho conyugal y marital, ocultando de esta forma otros escenarios que se tejieron alrededor de la sexualidad, como ser: la heterosexualidad suprema sobre cualquier otra forma no hétero, la violencia, el control del cuerpo y del placer de las mujeres por ejemplo.

El Siglo XX (en Occidente) fue el de la reforma sexual, la anticoncepción, el reconocimiento de la pluralidad sexual y se crearon otras formas de ser y recrear identidades. Fue alrededor de estos acontecimientos históricos, donde la sexualidad se convirtió en un asunto –evidentemente- político y público en el mundo; pero todavía con sombras y discursos fronteras.

El marco histórico del rol de la iglesia en la sexualidad es un insumo valioso para la investigación, porque al ser un programa nacional de matrimonios auspiciado por el Estado en el marco de la descolonización y despatriarcalización, desplaza –de alguna forma- a la iglesia e intenta marcar otros conceptos, discursos y simbolismos en instituciones tan coloniales, patriarcales y modernas como es el matrimonio y la familia.

Debates de lo público: Políticas públicas interculturales y descolonizadoras

Lo público tiene que ver con el interés de todos. No obstante, la historia oficial del ‘interés de todos’ tiene rasgos de homogeneidad, universalidad, jerarquización y discriminación; porque finalmente ¿quiénes somos todos? Si tomamos en cuenta los debates sobre el colonialismo y el sistema impuesto en países colonizados, el significado del interés de todos tiene varios matices y complejidades todavía no resueltas.

El denominado ‘interés público’ está asentado sobre una tendencia de igualación ciudadana que pretende borrar las diferencias y la pluralidad cultural [...]. En general, se afirma que lo público “como las ‘cosas de la comunidad o aquello que es ‘interés de todos’. Lo público es el espacio en el que se realizan las rentas del Estado, los tributos territoriales, los bienes de la comunidad y todo aquello que es sabido y visto por todos los habitantes de una localidad (Torres, 2010:16, 68).

Las reflexiones entre lo público y lo privado han tenido importantes aportes desde las teorías feministas; en tanto se introdujeron variables, códigos y estructuras (reales y simbólicas) del sistema patriarcal y el análisis de las relaciones de género para desnaturalizar el espacio de lo privado (como femenino) para hacerlo público y político. Es decir, que se concibe a lo público como una categoría política que denuncia la opresión y discriminación en la que viven mujeres y hombres. El interés de todos, tiene cuerpos sexuados y relaciones de géneros por los que no se puede pasar por alto.

Lo público como lo que es y se desarrolla a la luz del día, lo manifiesto y ostensible en contraposición a aquello que es secreto, preservado, oculto, aquello que no puede verse, aquello de lo que no se puede hablar [...]. Lo público como lo que es de uso o accesible para todos, abierto, en contraposición con lo cerrado, que se sustrae a la disposición de los otros [...] El espacio de lo público aparecerá caracterizado como mediación entre Estado y sociedad (no solo civil), como lugar de autor reflexión de esa sociedad, y como espacio de gestación de comunidad política [...]. El espacio público fue así pensando como bisagra entre sociedad (con componentes civiles, no cívicos y también inciviles) y Estado; y fundamentalmente como lugar de creación de comunidad. Creación de comunidad política [...], en un conjunto de instituciones y valores que constituirían una suerte de hogar público, el logro de un lugar común [...]. La búsqueda del lugar común se desplaza entonces hacía nuevas formas de comunidad (Rabotnikof, 2008:38-39,41,46).

Lo público entonces, como el lugar de lo real y de lo simbólico al mismo tiempo. Es así que “el interés público no existe en forma absoluta y, por tanto, autoritaria. Existe en cambio, de forma relativa, a través del consenso [(¿o imposición?)] que se va formando sobre lo que constituye una moral común” (Lander en Bresser y Cunill, 1998:472). O sea, que no hay que perder de vista que lo público es parte de un proceso dinámico y dialéctico; y que la construcción de esta ‘moral común’ es parte de una tarea profundamente política porque vivimos dentro de escenarios llenos de tensiones sociales, políticas, culturales, económicas y simbólicas; como algunas de las que mencionamos dentro de los debates decoloniales y despatriarcalizadores.

Otra mirada a este análisis tiene que ver con lo que plantea el debate de la esfera pública no estatal, que se asocia a la prestación de servicios por organizaciones sociales, al ejercicio del control social y a los procesos de reforma del Estado.

La posibilidad de la construcción (democrática) de un consenso en torno al interés público es remota en contextos de extrema jerarquización social y profunda heterogeneidad cultural, como existe en América Latina. Si la idea de una comunicación horizontal y democrática ha de ser algo más que una abstracta declaración de principios, las propuestas en torno a la reconstitución de las

relaciones entre Estado y sociedad deben asumir el problema medularmente (Lander en Bresser y Cunill, 1998:472 y 473).

Los debates actuales sobre lo público, lo social, lo estatal, lo público no estatal y el tipo de relación entre el Estado y la sociedad tienen su origen en las formas históricas particulares en las cuales se construyeron los Estados y las sociedades civiles en países colonizadores y países colonizados. Dado que, el concepto de modernidad nace en Europa; aquellos conceptos tienen una necesidad imperante de ser (re)planteados en el marco de la descolonización, la despatriarcalización y refundación de los Estados en el continente latinoamericano y del mundo.

Desde las “perspectivas hegemónicas del pensamiento social, lo público continúa siendo pensado como lo público burgués”; es decir, que tiene que ver con una determinada concepción y práctica de la relación diferenciada entre lo económico y lo político, entre lo social y lo político, lo religioso y lo político, que se constituye en una “naturalización de una experiencia que hace una ciencia social que no es capaz de reconocer la medida en la cual sus categorías son expresión de condiciones histórico-culturales particulares” (Lander en Bresser y Cunill, 1998:475). O sea, que no hay que perder de vista esta naturalización del pensamiento hegemónico sobre lo público para develar las heterogeneidades estructurales, el sistema patriarcal en el que vivimos, el imaginario estatal y el propio sentido de ciudadanía y democracia.

Por otra parte, el uso del término ‘política pública’ ha sido planteado por primera vez en 1951, a partir de las reflexiones sobre el interés público del que habla Harold D. Lasswell. El concepto supone la idea de lo público como una dimensión de la actividad humana regulada e intervenida por la acción gubernamental y desde un sentido más moderno se vincula a la capacidad del gobierno para intervenir en la solución de problemas públicos. Fue a partir de los años setenta que los estudios sobre las políticas públicas cobraron mayor relevancia en las ciencias sociales, fundamentalmente, por su orientación a la solución de problemas de carácter multidisciplinarios.

Las políticas públicas se refieren a [...] ‘lo público y sus problemas’. Se refiere a la forma en que se definen y construyen cuestiones y problemas, y a la forma en que llegan a la agenda política [...]. Asimismo, estudian ‘cómo, por qué y para qué los gobiernos adoptan determinadas medidas y actúan o no actúan’ [...], o en otras palabras [...] qué hacen los gobiernos, por qué lo hacen y cuál es su efecto (Parsons, 2007:31).

Las políticas públicas como la respuesta de los gobiernos a las demandas de sus ciudadanos, surgen de un complejo proceso en el cual intervienen varios actores cuyos intereses, poder y ubicación es importante entender. Según varios autores, el ciclo de la política pública tiene seis pasos: identificación del problema, inclusión del problema en la agenda, formulación y diseño de la política, establecimiento de legislación de respaldo, implementación de la política pública y la evaluación. Cuando termina la evaluación, empieza un nuevo ciclo de política pública (Kelly, 2004).

El hablar de políticas públicas es hablar de los asuntos de la vida de las personas desde un sentido colectivo; porque lo público comprende la dimensión de la vida humana que requiere de una regulación o intervención gubernamental o social o por lo menos la adopción de medidas comunes.

Las políticas públicas son un conjunto de respuestas a problemas públicos que afectan a una colectividad y que están dentro de un campo político, de relaciones y disputas de poder. Será el aparato de gobierno, a través de sus instituciones y en coordinación con la sociedad organizada, quien diseñará e implementará acciones y programas para la solución de las demandas sociales. Para comprender las políticas públicas como una herramienta dentro del espacio público es imprescindible situarlas en un contexto histórico determinado, puesto que las políticas no son estáticas sino dinámicas en el tiempo y en el espacio.

Pero entonces, ¿Qué se entiende por políticas públicas interculturales? ¿Se podrá hablar de ‘un interés’ de todos en un país que se reconoce plurinacional e intercultural? ¿Cómo sería entonces, el debate de una política pública en el marco de un Estado que se refunda dentro del pluralismo en términos políticos, económicos, jurídicos y lingüísticos, bajo el nuevo paradigma del vivir bien y dentro de un proceso de descolonización y despatriarcalización, como es el caso boliviano?

La interculturalidad está ligada a la intraculturalidad en el documento de la Constitución Política. Se las encuentra en las características esenciales del Estado boliviano que se funda en la pluralidad. Si bien la intraculturalidad no está específicamente definida, la interculturalidad sí, en el artículo 98 que establece que “es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre los pueblos y naciones [...] y tendrá lugar con respecto a las diferencias y en igualdad de condiciones” (CPE, 2009: Art.98).

La intraculturalidad como la reconstitución y revalorización de lo que somos; como un proceso de fortalecimiento de nuestra identidad y de autodeterminación cultural. La interculturalidad como la afirmación y consolidación identitaria, a pesar de los cambios y transformaciones que se puede asumir en la relación horizontal entre culturas. Es el reconocimiento de nuestra diferencia en espacios de semejantes.

La descolonización que reivindica la intraculturalidad involucra una relación equilibrada entre las diversas culturas y requiere más un proceso hacia adentro que un enfrentamiento hacia fuera. Según Maya Rivera significa: ‘descolonizarnos por dentro, todos, desasimilando los códigos que nos han subalternizado, para lograr nuevos marcos conceptuales y sus inmanentes cuadros de acciones y sentimientos que se equilibren con la epistemología occidental que ha venido colonizando y neocolonizando las relaciones sociales, a partir de una relación complementaria que se den en consenso, y a partir de la cual las identidades se desenvuelvan en condiciones simétricas (equilibradas) (Mazorco et al., 2008).

El plantear políticas públicas interculturales e intraculturales tienen un fondo diferente a las políticas públicas ‘interculturales’ de gobiernos neoliberales, en tanto eran, sobre todo, políticas de tolerancia a partir del reconocimiento e inclusión. Es decir, que el desafío que plantean las políticas públicas inter e intraculturales pasa por la revaloración de la identidad, por el diálogo y el debate. El (re)pensarse desde uno mismo (reconocimiento de la propia identidad) ya se inicia un proceso descolonizador.

Por tanto, hablar de políticas públicas interculturales es afirmar que se abre un nuevo camino de resolución y respuesta de asuntos de interés colectivo que están en el campo de lo público. Y el espacio de lo público es entonces, el espacio de la comunidad ahí donde se da la vida. Es, a partir de la comunidad, donde se apuesta políticamente para concebir lo público, y al Estado³⁷. Las políticas públicas interculturales parten de un reconocimiento de la propia identidad. Esto supone un quiebre ontológico porque se plantean nuevos sujetos históricos en un espacio que ha sido política e ideológicamente construido desde una mirada eurocéntrica y colonial. “El enfrentamiento contra toda esa herencia colonial; hoy es materia de políticas públicas. Es la desestabilización de las relaciones sociales de dominio y ejercicio de poder” (Espinoza, 2011:35). Es decir, las políticas públicas interculturales son una apuesta política, descolonizadora y despatriarcalizadora.

³⁷ Entrevista IE01 y IE02, 2012.

Al hablar de la interculturalidad en el campo de las políticas públicas el análisis se complejiza porque esta propone “una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones en la sociedad [...] no es un hecho dado, sino algo en permanente camino, insurgencia y construcción, [es] un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida distintas” (Walsh, 2008:140-141). Es una apuesta epistémica, social, política y simbólica, porque abre un espacio de diálogo e intercambio entre diversas culturas y posibilita otro tipo de estrategias de conocimiento, de relación con la memoria ancestral con la espiritualidad y con la naturaleza. La interculturalidad puede ser como una práctica colectiva, como un encuentro y diálogo entre culturas que permiten un intercambio y crecimiento mutuo; y también como una recuperación identitaria de otras identidades negadas.

Este análisis cobra mayor sentido cuando se toma en cuenta que la dominación colonial marcó un nuevo universo de relaciones intersubjetivas, porque negó las identidades (una cuestión de ser), los conocimientos, la historia y las realidades de los pueblos colonizados. Los pueblos ancestrales fueron despojados de sus identidades históricas y fueron (re)definidos como otros sujetos, subalternos, los otros, ‘los nadie’ (diría Galeano). Por eso, la descolonización se constituye en una cuestión fundamentalmente identitaria, de restauración y recuperación cultural.

Desde un sentido crítico la interculturalidad busca hoy “una intervención en paridad entre subalternos y grupos dominantes, componiendo instituciones del mundo liberal capitalista que asegura la apertura de un nuevo tipo de democracia [...], un nuevo tipo de constitucionalismo y de proceso democrático” (Viaña et.al, 2010:11). Es decir, que tiene que ver con la reinención del Estado, de la democracia y con el cambio de la correlación de fuerzas entre los dos proyectos societales.

La interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos ‘otros’, de una práctica política ‘otra’, de un poder social ‘otro’, y de una sociedad ‘otra’; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política. Este uso de lo ‘otro’ no implica un conocimiento, una práctica, un poder o un paradigma más, sino un pensamiento, una práctica, un poder y un paradigma de y desde la diferencia, desviándose de las normas dominantes y a la vez desafiándolas radicalmente (Walsh en Viaña, 2010:25).

Una noción crítica de la interculturalidad tiene que ver con la articulación de un conjunto de transformaciones sociales, culturales, políticas, económicas y simbólicas, desde los diferentes procesos históricos e intensidades territoriales. Si la interculturalidad abre espacios de diálogo, es fundamental preguntarse por las condiciones y factores del diálogo. Porque en este siglo, lo cultural es profundamente político; así como lo personal es profundamente político. Y por tanto, la interculturalidad se maneja dentro de un campo de poder y dentro de una lucha contra hegemónica, como una herramienta crítica y emancipadora para la construcción de otra matriz cultural.

En ese sentido, una visión y uso crítico de la interculturalidad requieren de dos miradas distintas. Por una parte está la de-construcción, cuestionamiento y erosión de la matriz de cultura única y forma civilizatoria capitalista que articula el sistema colonial como una de las formas más efectivas de dominación. De forma paralela, “la fundamentación de los elementos estructurales más básicos, desde los económicos, políticos y sociales, hasta los culturales y simbólicos, de una nueva matriz cultural y civilizatoria”, que (re)significa la cultura “como un núcleo común ‘inventado’ como elemento de transformación desde los subalternos”. Se plantea un horizonte que va más allá de la visión moderna y modernizadora (Viaña et al., 2010:44).

Por tanto, lo público intercultural se refiere a estos ‘otros’ sentidos de lo público, de lo político, del poder social, del poder de denuncia del feminismo, del género y de la propia relación entre Estado y sociedad. Es una nueva matriz y orden que se establece a partir del sentido y uso crítico de la interculturalidad como una herramienta política.

Es decir, “lo público intercultural sería el campo dinámico de comunicación, confrontación y acuerdos para el logro de la intersubjetividad” (Torres, 2010:68); en torno al uso de los bienes y servicios públicos. La intersubjetividad entendida como la articulación de las diversas cosmovisiones y espiritualidades de los pueblos que comparten un territorio. La intersubjetividad, entonces, da lugar a diferentes intervenciones públicas interculturales en el marco de la descolonización y despatriarcalización.

La familia como bisagra: De la formación del sujeto al colectivo político

La familia ha sido una institución que ha estado ausente en las investigaciones sociales. Fue recién en el Siglo XIX que las ciencias sociales (Antropología, Derecho, Sociología, Psicología y Pedagogía) empiezan a reflexionar sobre la familia como campo de interés; cada una fue aportando nuevos conocimientos y evidenció prácticas sociales sobre su rol y sentido en el desarrollo de la vida humana y en la organización de las sociedades.

Desde la sociología se explicó el carácter dependiente de la variable familiar,

Es posible explicar la familia por el sistema económico, político y social dominante, pero no es posible explicar otras instituciones o la sociedad a partir del estudio de la familia. Esta hipótesis surgida alrededor del siglo pasado está presente en los trabajos pioneros de Le Play (1871), para quien la familia pre capitalista de tipo extensa es suplantada por la familia nuclear porque es la que mejor se adapta al proceso de industrialización en la sociedad capitalista; o en Engels cuando afirma que el orden social se halla subordinado a los vínculos familiares cuando menos desarrollados están el trabajo y los medios de producción, no siendo posible por lo tanto, entender hoy el orden social a partir de los vínculos familiares sino a través de las relaciones económicas (Anguiano, s/a)³⁸.

La familia era creada como la célula básica de la sociedad; y por tanto, germen de la estructuración de la vida social. Así, se le asignaba la tarea y la función de la formación moral de sus integrantes, para garantizar la estabilidad del orden y el progreso de la sociedad. En aquel entonces, Comte ya había planteado tres grandes escenarios de la existencia humana expresados en lo social, lo doméstico y lo personal. Y Durkheim había introducido la categoría de institución social, al momento de hablar de familia (Palacios, 2004).

Estas concepciones de familia marcaron y regularon conductas alrededor del 'deber ser', para lograr el ideal de sociedad moderna. La familia burguesa daba la pauta del deber ser; mientras que la familia obrera daba cuenta de la disfuncionalidad y patologías sociales que había que controlar, regular y transformar. Por ejemplo, este 'deber ser' generó varios tipos de instituciones como el matrimonio, que está vigente hasta el día de hoy.

La familia burguesa correspondía a una vida familiar estructurada en torno a unas relaciones caracterizadas por tres elementos: una socialización diferenciada en

³⁸ Anguiano Silvia (s/a), La familia desde la perspectiva de Pierre Bourdieu. Universidad de San Luis, Argentina. En: www.fices.unsl.edu.ar (visitado 17 enero 2012).

función del sexo que marcaba lo permitido y lo prohibido para hombres y mujeres; la asignación de la mujer al espacio doméstico como cuidadora y responsable, lo que incluye no sólo el trabajo de la reproducción cotidiana sino el de la educación y el cuidado de menores, ancianos y enfermos; y finalmente, la atribución del hombre como proveedor exclusivo de los ingresos familiares y validez del absolutismo patriarcal del jefe de familia. [...] Para la familia obrera, su referencia señalaba tanto la criminalidad y el pauperismo, como el reconocimiento de la precariedad del equilibrio familiar (Palacios, 2004:13).

La familia como institución fue puesta en un escenario de clase social, lucha de clases y de división sexual del trabajo a partir de los roles de género. Esta diferencia les marcó un sentido instrumental a un determinado modo de producción capitalista. La industrialización y urbanización cambiaron los sistemas económico-productivos familiares, porque el desarrollo y expansión del capitalismo causaron efectos perversos de desestructuración familiar, inseguridad laboral, bajos ingresos y condiciones de mayor vulnerabilidad, quedando en una zona periférica dentro del sistema capitalista. En este nuevo contexto y sin desaparecer las visiones heredadas del siglo anterior, emergen otras miradas sobre la familia al reconocerla como mediadora entre la formación del individuo y la constitución de los vínculos sociales.

Avanzado el Siglo XX, el debate sobre las familias trajo consigo nuevos imaginarios y prácticas sociales alrededor de la vida familiar y conyugal. Fue evidente el sentido histórico diverso de constante cambio y el reconocimiento de su valor en la configuración del orden social. La posición de las familias en la organización de las sociedades institucionalizó y tipificó conductas pautadas e imaginarios sociales, como ser: la regulación de la sexualidad y legitimidad del matrimonio, la crianza, el cuidado de nuevas y viejas generaciones; y por último, el establecimiento de estrategias de sobrevivencia y convivencia de sus integrantes.

El término familia “alude a tres dimensiones de la vida humana: la sexualidad, la procreación y la convivencia. [...] La familia se encuentra como vértice directo o indirecto en la formación del sujeto, como ser individual y social”. La familia se constituye como un colectivo político que tiene una organización social, de donde parte la diversidad y la estructuración de la vida social dentro de un sistema patriarcal. La familia “como un orden social particular e irrepetible, estructurado a partir de un tejido relacional y con una dinámica propia, pero también produce escenarios violentos y destructivos” (Palacios, 2004:18-19 y 3).

Pierre Bourdieu maneja dos conceptos que permiten comprender lo familiar como ‘campo’ y lo familiar como ‘cuerpo’. La familia como categoría deviene de un grupo dotado de una identidad social, conocida y reconocida; así, se hace ‘cuerpo’. Cuerpo que pone límites dentro de los cuales la familia funciona como ‘campo’, en tanto existen relaciones de fuerza que son físicas, económicas, sociales y fundamentalmente simbólicas y que están en lucha por la conservación o transformación de esas relaciones de fuerza.

La construcción de un ‘espíritu de familia’, del ‘sentimiento familiar’ como principio afectivo de cohesión social es un principio constitutivo socialmente que instituye el funcionamiento como ‘cuerpo’ a un grupo que, de otro modo, tiende a funcionar como ‘campo’. Gracias a este espíritu de familia que le permite constituirse en cuerpo, la familia cumple un rol determinante en el mantenimiento y reproducción del orden social, constituyéndose de este modo en una ‘ficción social bien fundada’ y garantizada por el Estado (Anguiano, s/a)³⁹.

La familia tiene un sentido natural muy fuerte; cuenta con un mandato social, un mandato de vivir en familia, de construir y reproducir un orden social establecido bajo un discurso político e ideológico sobre lo familiar.

Así, la familia como categoría social objetiva (estructurada estructurante) es el fundamento de la familia como categoría social subjetiva (estructura estructurada), categoría mental que constituye el principio de miles de representaciones y de acciones (matrimonios por ejemplo) que contribuyen a reproducir la categoría social objetiva. Este círculo es el de la reproducción del orden social. La sintonía casi perfecta que se establece entonces entre las categorías subjetivas y las categorías objetivas fundamenta una experiencia del mundo como evidente. Y nada parece más natural que la familia: esta construcción social arbitraria parece situarse del lado de lo natural y de lo universal (Bourdieu, 1997:130).

Entonces, la familia es una construcción social; y en este caso, es el Estado el responsable principal de la

... construcción de las categorías oficiales según las cuales se estructuran las poblaciones así como las mentalidades [...], que mediante toda una labor de codificación provista de efectos económicos y sociales absolutamente reales (como las subvenciones a la familia), tiende a favorecer una forma determinada de organización familiar [...], y de construcción de mundo cuya piedra angular es sin duda esta forma de organización, esta categoría. [...] Los estadísticos del Estado contribuyen a reproducir el pensamiento estatizado que forma parte de las condiciones y funcionamiento de la familia; esa realidad supuestamente privada de origen público [...]. Es en efecto una ficción, un artefacto social [...], una ilusión bien fundada porque al ser producida y reproducida con la garantía del Estado,

³⁹ Anguiano Silvia (s/a), La familia desde la perspectiva de Pierre Bourdieu. Universidad de San Luis, Argentina. En: www.fices.unsl.edu.ar (visitado 17 enero 2012).

recibe en cada momento del Estado los medios para existir y subsistir (Bourdieu, 1997:136, 138).

En este sentido, la familia es una categoría social objetiva y subjetiva al mismo tiempo. Es cuerpo y campo. Es cuerpo porque es un escenario de disputas internas (lo doméstico, las relaciones de género), es un orden estructurado a partir de un tejido relacional. Y es campo porque es una construcción social y un instrumento de construcción de realidad en un territorio y en un determinado momento histórico. Es la reproducción de un orden social que implica el acceso a servicios y derechos por parte del Estado.

Ahora bien, para entender la noción de familia en la región andina boliviana es fundamental hablar del *ayllu*. El *ayllu* hace referencia a la gran familia, a la comunidad; al sistema de organización de la vida. Es una agrupación de familias que comparten lazos familiares consanguíneos y no consanguíneos, antepasados e historia común; forman un núcleo de producción económica y distribución de bienes de consumo. Bajo estos principios radica el sentido del nuevo paradigma del vivir bien en Bolivia, porque la comunidad para los pueblos indígenas es la unidad y estructura de vida; es el espacio de lo público como dijimos antes; por tanto el ser humano es sólo una parte de esta unidad.

Entre las formas de organización económica más importantes que tiene el *ayllu*, están: el *ayni*, que es la ayuda mutua, la reciprocidad entre familias. Desde el *ayllu* emerge el *ayni*, “como una conciencia de que todo está conectado y es interdependiente”; la *minka* que es la ayuda mutua entre ayllus; la *mit’a* que se refiere al trabajo obligatorio de un *ayllu* en beneficio de la *marka* (un conjunto de diez *ayllus* forman una *marka*); la *k’amaña*, que es la utilización de los diferentes pisos ecológicos para la producción alimentaria; el *waki*, que es el trabajo comunal de riesgo compartido (Huanacuni, 2010:54).

Por tanto, la concepción de familia es parte de un sentido/valor más amplio que es la comunidad (el *ayllu*). Desde ahí, las familias se hacen e interactúan con otras familias, se relacionan con la naturaleza. “De esta relación de paridad complementaria emerge la vida; por tanto, la comunidad para preservar la vida cuida la relación hombre-mujer; y ahí emergen los términos *jaqi* en aymará y *runa* en quechua” que significan persona.

Se dice ‘hacerse persona’ cuando se ha complementado en pareja, cuando se han hecho *jaqi* o *jaqe*; es decir, cuando la pareja asume compromiso con la comunidad desde su ser pareja. La familia “surge de la complementación *chacha-warmi* y la comunidad emerge de la familia y ello implica volver a entrar en relaciones perdurables como vivieron nuestros ancestros” (Huanacuni, 2010:74).

Por el contrario, desde el feminismo comunitario la recuperación del *chacha-warmi* en relación a la comunidad, implica que,

La comunidad es constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra. Lo cual no necesariamente significa una heterosexualidad obligatoria, porque no estamos hablando de pareja, sino de par de representación política, no estamos hablando de familia, sino de comunidad (Paredes, 2008:31).

El sentido de comunidad es mucho más amplio e inclusivo que la familia. La comunidad entonces, es el campo de representación y acción política en complementariedad. Por tanto, se considera que el Estado Plurinacional boliviano se constituye en un instrumento de transición que deberá conducir a la unidad y autogobierno de las comunidades. Es decir, recuperar el sentido comunitario de la organización de la vida y de las sociedades. El volver a la comunidad como unidad de vida y un espacio de construcción de relaciones horizontales de género que permitiría recuperar el concepto de par complementario (Paredes, 2008).

La complejidad del concepto, de la realidad y del sentido de familia hace que utilicemos esta categoría desde estos dos sentidos contradictorios, pero útiles para los fines de esta investigación. Por un lado, la familia es un cuerpo y un campo de lucha; es una estructura estructurada y estructurante, como diría Bourdieu. Por otro lado, es el espacio que articula al *ayllu* y donde se da la paridad complementaria entre personas y en relación con la naturaleza, como diría Huanacuni.

La institución del matrimonio: ¿Firmar un contrato o ser *jaqe*?

Hace más de siglo y medio, las pensadoras feministas argumentaron que el contrato matrimonial con sus particularidades era una institución que se había constituido en uno de los pilares fundamentales de opresión de las mujeres y que se consolidó como una herramienta privilegiada del heterosexismo.

El matrimonio siempre ha sido una institución que en tanto organizadora del parentesco, ha venido a señalar el estar dentro o fuera de la familia y del grupo; mucho más adelante, con la creación del estado nación, de la ciudadanía. Los que se pueden casar acceden a todos los derechos y obligaciones que concede la ciudadanía plena y son los ciudadanos (Gimeno y Barrientos, 2009: 20 y 22).

El matrimonio se constituye entonces en una categoría social objetiva y subjetiva (como la familia) porque tiene la fuerza de producir y reproducir el orden social establecido. Ha sido una institución reproductora de la heteronormatividad y del sistema patriarcal. “Funda no solo derechos sino también reconocimiento; el mismo que se otorga mediante legitimación simbólica”. Por tanto, lo que está en juego no son solamente los derechos, sino este orden simbólico, de estatus y de reconocimiento. Un orden simbólico en tanto, “un conjunto de reglas inamovibles sobre las que se supone descansa la vida en sociedad y el acceso de los sujetos a la cultura y al lenguaje”. Para los sectores conservadores la familia, a través de la formalización y legitimación con el matrimonio heterosexual se constituye en este orden social, simbólico y natural de una sociedad (Gimeno y Barrientos, 2009:22, 24).

Carole Pateman analiza la historia del contrato como un principio de asociación social, como un medio para establecer relaciones sociales, “tales como las que se da entre el esposo y la esposa o el capitalista y el trabajador”. Así, el contrato original se constituye en un ‘pacto social y sexual’; en tanto se da una clase de propiedad (especial) que tienen los individuos sobre sí mismos en la libertad civil (que es un atributo masculino y depende del derecho patriarcal).

El pacto originario es tanto un pacto sexual como un contrato social, es sexual en el sentido de que es patriarcal –es decir, el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres- y también es sexual en el sentido de que establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres [...]. El contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye [...]. El contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción. El contrato original constituye, a la vez, la libertad y la dominación (Pateman, 1995:14,11, 10).

Siendo la diferencia sexual una diferencia política, se considera que la “diferencia sexual es la diferencia entre la libertad y la sujeción. Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de su libertad civil”; y las mujeres se constituyen en el objeto del contrato (Pateman, 1995:15). Es decir, que las mujeres ‘vendemos o entregamos’ nuestra

sexualidad por protección de los hombres; y ellos; más allá de su clase, etnia, edad, etc.; tienen una relación con las mujeres; más allá de su clase, etnia o edad; como 'objeto' de este contrato sexual.

Como diría Galindo (2011), las mujeres estamos en un lugar peculiar del sistema patriarcal, porque no sólo es un lugar de sujeción, porque al mismo tiempo que nos sostiene, somos el soporte y la estructura del sistema que nos oprime.

Por otra parte, en la modernidad (que también es colonialidad) nace la idea de la sociedad civil (que es patriarcal), y se divide en dos esferas. La esfera pública, de la libertad civil donde está el contrato social; y la esfera privada que tiene el contrato sexual, que termina siendo políticamente irrelevante. Si bien esta última termina siendo políticamente menos relevante; son dos contratos que están interrelacionados. En este escenario, el contrato matrimonial y el matrimonio son considerados políticamente irrelevantes.

Las relaciones contractuales no obtienen su significado de las del viejo mundo sino en contraste con las relaciones de la esfera privada. Las relaciones domésticas privadas también se originan en un contrato, pero el significado del contrato de matrimonio, un contrato entre un varón y una mujer, es muy diferente del significado de los contratos entre varones en la esfera pública. El contrato de matrimonio refleja el ordenamiento patriarcal de la naturaleza, incorporado en el contrato original. La división sexual del trabajo se constituye a través del contrato de matrimonio (Pateman, 1995:164,165).

El matrimonio entonces, es un pacto, un contrato legal, social y sexual. Y se constituye en una de las instituciones más trascendentes en la historia de las sociedades, puesto que no solo es un acuerdo de beneficios económicos, sino que genera representaciones e imaginarios sociales, culturales, políticos y simbólicos, posicionando esta institución como parte del ciclo natural de la vida.

No solamente disciplinó los cuerpos, las sexualidades, el amor, el enamoramiento, la fecundidad, la ceremonia matrimonial, la fidelidad, el acceso a derechos y responsabilidades; sino que generó un arsenal de instituciones sociales, religiosas, legales, culturales, etc., que regulan la vida y mantiene un orden social, todavía dominante.

Entender el sentido del matrimonio en las culturas andinas viene de otras vertientes y explicaciones que no precisamente calzan con las explicaciones feministas. La noción *jaqichasiña* que en aymará quiere decir el compromiso de dos personas con

la comunidad o el proceso para hacerse *jaqe* (hacerse persona) dentro del *thakhi* o *thaki* (camino comunal) o de un ciclo de crecimiento. El *jaqichasiña* es un proceso y parte del camino comunal y en ese camino es donde se es persona, se es *jaqe*, a través de la complementariedad del *chacha-warmi*. Es la comunidad, como unidad y estructura de vida, que permite que las parejas se consoliden y puedan ser *jaqe*.

Además, del *thaki* comunal, las culturas andinas tienen otros caminos que se diferencian por el género.

Desde su niñez, el camino de vida de una mujer se llama en aymara *imill t'aki*, “camino de la chica”, e incluye su herencia materna en animales, bienes y textiles, además de sus conocimientos en estos campos [...]. El hombre, por su parte, sigue el “camino del hombre” o *chacha t'aki* [...]. Las ideas sobre la constitución y la reproducción de diferencias de género se basan en ideas fundamentales dentro de la cultura; según estas, el hombre y lo masculino son constituidos por el semen y las sustancias sólidas (como carne sólida y huesos), mientras que la mujer y lo femenino están constituidas, más bien, de carne suave y sangre. [...] A través de las generaciones, estos linajes masculinos forman ejes “verticales” porque los hombres se paran (*sayaña*⁴⁰) en un solo lugar, agrupados en las estancias con los apellidos paternos en común. Por su parte, el movimiento de las mujeres forma una telaraña (*simpa*) ‘horizontal’ extendida a todos los extremos del *ayllu*, interrelacionando así a las familias patrilineales verticales localizadas, pues suelen trasladarse a las casas de sus maridos después del matrimonio. Se percibe estos ejes “verticales” y “horizontales”, como los dos ejes de un telar, de la urdimbre y de la trama, respectivamente. Estas dos dimensiones –horizontal de sangre y vertical de semen– forman el telar de la vida social, del parentesco; las une el tejer con los ejes de la urdimbre y de la trama (Rivera (comp.), 1996: 311-314).

Esta descripción visibiliza la diferente concepción sobre el género en los *ayllus* y la forma de organización social a partir de roles diferenciados para hombres y mujeres, así como el hacerse persona en la comunidad de acuerdo a las edades. Se plantea otra relación con lo corporal (camino del semen del hombre y camino de la sangre de la mujer); con lo horizontal (sangre) y vertical (semen) que forma y complementa la vida.

El matrimonio es entendido de otra forma, a partir del marco de la ‘gran familia’ (*ayllu*); como una institución que se asocia al ‘hacerse persona’ en la comunidad y al movimiento horizontal dentro del *ayllu* cuando las mujeres casadas se van a la casa de la familia del marido y los hombres mantienen la *sayaña* vertical; y desde ahí se construye el telar de la vida social y de parentesco.

⁴⁰ *Sayaña* es una palabra aymara que quiere decir parcela de tierra cultivable, propiedad individual del campesino originario (Rösing, 2003).

Es curioso que el poder de la mujer con su sangre, porque “la *wawa* [bebé] se convierte en persona con la sangre” (Rivera, 1996: 317). Es decir, que la sangre (de la mujer) genera vida. Y luego, las personas se convierten en personas (*jaqe*) en relación a la comunidad a través del *jaqichasiña*.

En un contexto intercultural más amplio, esta explicación marca otras formas de ser, de vivir y de hacerse persona. Estas prácticas han sido desplazadas y negadas por la colonialidad del poder, del saber, del ser y de relación con la naturaleza. Se impusieron otros discursos desde el Estado colonial, patriarcal, liberal y moderno; y, desde los discursos y prácticas de la iglesia, fundamentalmente judeo-cristiana.

Al igual que con la noción de familia, la categoría de matrimonio es aquí, concebida desde estas tensiones y contradicciones teóricas, ideológicas y conceptuales. El matrimonio como una de las instituciones de mayor opresión para las mujeres (como dicen las feministas) en el sistema patriarcal; y como un compromiso con la comunidad para hacerse persona (*jaqe*) en el camino de la vida.

Estos son, algunos de los argumentos que dan pie para profundizarlos en el contexto boliviano, en el marco de un programa nacional de matrimonio colectivos, que se crea como una estrategia de descolonización y despatriarcalización.

CAPÍTULO 2. PONERLE POLLERAS, PONCHOS Y OJOTAS AL ESTADO

Bolivia: Entre lo abigarrado y lo *ch'ixi*

René Zabaleta Mercado calificó a Bolivia como un país con una formación social abigarrada; es decir, con una sobre posición desarticulada de diversos tiempos históricos, de diversas sociedades y varias concepciones de mundo, de diferentes modos de producción de sociabilidad, de subjetividad y sobre todo variadas formas de estructuras de autoridad y de gobierno. El abigarramiento es una forma de fusión de sujetos que vienen de diferentes matrices sociales; y por tanto, se da como una yuxtaposición de culturas.

Es una condición de disposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de unas sobre las otras. En este tipo de sociedades el proceso de colonización se mantiene y perpetúa, sobreponiendo diferentes tiempos históricos, es decir, diferentes civilizaciones en un mismo ámbito territorial, ámbito político y social (Tapia, 2002:33).

El sentido de abigarramiento puede leerse con un tinte negativo, pero al mismo tiempo puede ser una condición de posibilidad que permite mirarse y reconocerse internamente, para evidenciar la diferencia por fuera; y así, comprenderse en la diferencia para convivir en un mismo país e intentar construir un algo común.

Desde otra perspectiva, Silvia Rivera explica que los bolivianos y bolivianas somos y vivimos en el mundo de lo *ch'ixi*,

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez; es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. [...] Así como el *allqamari* conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. Pero su heterónimo, *chhixi*, alude a su vez a la idea de mescolanza, de pérdida de sustancia y energía. Se dice *chhixi* de la leña que se quema muy rápido, de aquello que es blandengue y entremezclado (Rivera, 2010: 23).

Lo *ch'ixi* ilustra a Bolivia, sobre todo ahora, en pleno proceso de cambio y refundación del país; porque visibiliza en la gestión pública, en las dinámicas dentro de la Asamblea

Plurinacional, en la elaboración e implementación de las políticas públicas y programas de gobierno y en la propia cotidianidad. Quizá, esta es una razón que explica por qué el proceso de cambio está siendo tan complejo y contradictorio al mismo tiempo; y por qué nacen programas tan curiosos/contradictorios como el programa de matrimonios.

Bolivia es un país profundamente diverso y con una compleja división política y administrativa. Está dividido en 9 departamentos, 337 municipios y tiene alrededor de 20,000 comunidades; de las cuales, más de la mitad están reconocidas como Organizaciones Territoriales de Base (OTB). La Constitución Política del Estado (CPE) reconoce 36 idiomas oficiales del Estado como lenguas de los pueblos indígenas y originarios. Existen 143 Territorios Comunitarios de Origen (TCO), y son 187 municipios indígenas⁴¹, pero que no necesariamente están dentro de la autonomía indígena; puesto que solamente 12 municipios se han reconocido a través de procesos electorales como municipios indígena originario campesino.

Son más de 10 millones de habitantes⁴²; de los cuales 51% son mujeres y 43% son menores de 18 años. El 60% de la población se autoidentifica como indígena y el 50% es bilingüe. Las urbes concentran al 70% de la población. Aproximadamente 60% de los bolivianos son pobres⁴³; y de estos, 4 de cada 6 vivirían en extrema pobreza. El PIB per cápita es \$1.363⁴⁴.

Es un país eminentemente indígena. En los últimos quince años la dinámica territorial y la gestión local han cambiado profundamente a partir de la Ley de Participación Popular. En este contexto, la organización municipal y comunitaria, el reconocimiento de los territorios comunitarios y el incremento de la participación de hombres y mujeres en el espacio público y político se ha profundizado, legitimado y legalizado. Bolivia se reconoce como un Estado Plurinacional y el valor de lo indígena y comunitario es la vanguardia del proceso de cambio y de refundación del país.

El 2006 Evo Morales Ayma acompañado del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), asume como

⁴¹ Según la Fundación Tierra, 2011.

⁴² CENSO 2012.

⁴³ Banco Mundial considera pobres a quienes viven con menos de \$1,25 dólares al día.

⁴⁴ www.ine.gob.bo

Presidente Constitucional de Bolivia, con más del 54% de los votos; y se inicia un proceso de cambio histórico y de ‘revolución democrática cultural’⁴⁵.

La asunción de mando tuvo dos ceremonias, una indígena-ancestral en *Tiahuanacu*⁴⁶, y la otra ‘oficial’ y formal, en el Palacio Legislativo⁴⁷. Ambas tuvieron un cambio cualitativo, espiritual, material y simbólico, en comparación con los anteriores eventos de este orden. En el primer ritual fueron los *amautas* quienes recomendaron y proclamaron a Evo Morales como líder del *Abya Yala* en nombre de los pueblos indígenas de América, y le entregaron un bastón o báculo que representa poder y liderazgo. Morales vistió un *unku*: manto rojo utilizado por sacerdotes aymaras, adornado con franjas doradas que simbolizan autoridad dentro de la cosmovisión andina; en la cabeza llevaba un *chucu* de cuatro puntas que simbolizan los puntos cardinales y el respeto a los *achachlilas*. Para la ceremonia en el Palacio Legislativo, Evo Morales fue escoltado hasta la entrada por los “Ponchos Rojos”⁴⁸. Anteriormente era por la Policía Nacional, las Fuerzas Armadas y la Infantería de Colorados de Bolivia. El Presidente no se vistió con traje ni usó corbata ni hizo la señal de la cruz frente a la Biblia (como se hacía antes); esta vez, lució un saco de alpaca con diseños de tejidos andinos, juró con el puño izquierdo extendido hacia arriba y recibió los símbolos de mando: la banda presidencial y la medalla del Libertador Simón Bolívar; de manos del Vicepresidente Álvaro García Linera.

Algunas frases vertidas por el Presidente durante su discurso de posesión permiten entender el espíritu en el que estaba el país aquel 22 de enero del 2006:

Estamos acá para decir basta a la resistencia [...] Para acabar con esa injusticia, para acabar con esa desigualdad, para acabar sobre todo con la discriminación, opresión, a las que hemos sido sometidos como aymaras, quechuas, guaraníes. [...] Todos tenemos derecho a vivir en esta vida, en esta tierra, y este resultado de las elecciones nacionales es, justamente la combinación de la conciencia social con la capacidad profesional. Ahí pueden ver que el movimiento indígena originario no es excluyente. Ojalá, ojalá, otros señores también aprendan de nosotros. [...] Esa lucha democrática cultural, esta revolución cultural democrática, es parte de la lucha de nuestros antepasados, es la continuidad de la lucha de Tupac Katari; esa lucha y estos resultados son la continuidad de Che Guevara. Estamos aquí

⁴⁵ El proceso de cambio en Bolivia se llama: revolución democrática cultural.

⁴⁶ *Tiahuanacu* fue el centro de la civilización *Tiahuanacota*, una cultura preincaica que inició alrededor del 2000 a.C. y algunos antropólogos considera que fue la cultura madre de las civilizaciones americanas o la capital de un antiguo imperio megalítico que se expandió por todos los Andes centrales.

⁴⁷ El Palacio Legislativo está en la Plaza Murillo de la ciudad de La Paz.

⁴⁸ La guardia o milicia indígena *aymara*, cuyos integrantes son generalmente de la región andina de *Omasuyos*.

hermanas y hermanos de Bolivia y de Latinoamérica, vamos a continuar hasta conseguir esa igualdad en nuestro país, no es importante concentrar el capital en pocas manos para que muchos se mueran de hambre, esas políticas tienen que cambiar, pero tienen que cambiar en democracia. No es posible que algunos sigan buscando cómo saquear, explotar, marginar. No solo nosotros queremos vivir bien, seguramente algunos tienen derecho a vivir mejor, tienen todo el derecho de vivir mejor, pero sin explotar, sin robar, sin humillar, sin someter a la esclavitud. Eso debe cambiar hermanas y hermanos. [...]

¿Y por qué hablamos de cambiar ese Estado colonial?, tenemos que acabar con el Estado colonial. Imagínense: después de 180 años de la vida democrática republicana recién podemos llegar acá, podemos estar en el parlamento, podemos estar en la presidencia, en las alcaldías. Antes no teníamos derecho⁴⁹.

Estas palabras desestabilizan y rompen discursivamente el orden político en el que vivía Bolivia. Son otros actores quienes entran al campo político, se visibilizan otros símbolos tangibles e intangibles, visibles e invisibles, otros discursos, otros valores y sentidos de la propia política, escenario que fue dominado por una élite política, económica y con poder simbólico. El discurso refleja la resistencia y la lucha colonial contra la que se quiere enfrentar desde el poder del Estado, al que se quiere transformar.

El 2009 se aprueba la nueva Constitución Política del Estado⁵⁰, donde se establece que Bolivia es un Estado unitario, social de derecho, plurinacional, comunitario y se refunda bajo los valores de inclusión, dignidad, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, distribución y justicia, para el vivir bien⁵¹. Se identifica como un Estado plural en términos políticos, económicos, jurídicos, culturales y lingüísticos.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de la liberación [...], y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde prima la búsqueda del vivir bien... (CPE, 2009: Preámbulo).

Se reconoce como oficiales los 36 idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios. Los principios y valores son “*ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas

⁴⁹ <http://www.presidencia.gov.bo> (visitada 12 de febrero 2012).

⁵⁰ El Referéndum de la CPE gana con 61,43% de votos. Ese mismo año en las elecciones nacionales, departamentales y municipales, el MAS obtiene la mayoría de los votos: 64,22% apoyo al Presidente, 2/3 en la Asamblea Plurinacional, gana 6 de las 9 gobernaciones, 3 de las 9 alcaldías principales del país y más 200 alcaldías de los 337 municipios de Bolivia. La importancia de remarcar estos datos tiene que ver con la fuerza política con la que está operando el MAS en Bolivia.

⁵¹ Ver: CPE, 2009, Artículos 1 y 8.

flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”⁵².

El vivir bien se constituye en “la complementariedad entre el acceso y disfrute de los bienes materiales y la realización afectiva, subjetiva, espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos” (PND, 2007: Art.5). Se trata de una noción que recoge los saberes, prácticas y conocimientos de los pueblos indígenas de América y se presenta como una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de vida. El vivir bien cuestiona en un sentido ontológico el centro del modelo de desarrollo igual al modo de vida instaurado en las sociedades del mundo. Si en el paradigma del desarrollo la producción y el crecimiento económico son lo central, el paradigma del vivir bien plantea que el sujeto histórico es la reproducción de la vida en armonía con la naturaleza.

Es un nuevo paradigma comunitario de cultura de la vida, donde la comunidad es una unidad común y una estructura de vida. El ser humano es parte integral de la vida porque todo en la naturaleza está interconectado. Estamos en un nuevo *Pachakuti*⁵³ - explican los indígenas andinos-, en un renacimiento, un renacer de las cenizas para los pueblos indígenas porque los hace visibles; se regeneran las visiones de mundo, se reconoce el territorio como un espacio de pasado, presente y futuro, se valoriza la naturaleza, los conocimientos ancestrales, formas de organización, idiomas, espiritualidades y culturas bolivianas (Huanacuni, 2010).

Para comprender el vivir bien los idiomas ancestrales ofrecen varias pautas. Desde la cosmovisión *aymara*, desde la voz o palabra de la gente *jaqi aru* o desde la palabra del inicio de los tiempos *jaya mara aru*; *suma* significa plenitud, hermoso y *qamaña* vivir, convivir o estar siendo. Es decir, que *suma qamaña* (en *aymara*) o *sumak kawsay* (en *quechua*) se aproxima a la idea de “vida en plenitud”, estar viviendo en plenitud, en armonía con uno mismo, con los otros (saber relacionarse) y con la naturaleza (Huanacuni, 2010:15).

⁵² Ver: CPE, 2009. Artículos 4, 5 y 8.

⁵³ *Pachakuti* es una de las categorías de interpretación histórica de las culturas andinas. *Pacha* significa espacio/tiempo, dimensión, totalidad y *Kuti* es turno, inversión. Por tanto, *Pachakuti* podría traducirse como un tiempo/espacio de transformación, de advenimiento, una oportunidad de re-nacimiento, un renacer de las cenizas, un acontecimiento trascendental que cambia la polaridad del mundo (Ticona, 2011).

Otras lecturas explican que *qamaña* es habitar, vivir, radicar, también es el lugar de abrigo y protección de los vientos. “Desde sus diversos ángulos, *qamaña* es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros”. El vocablo *suma* se entiende como “bonito, hermoso, agradable, bueno, amable [...], acabado, perfecto; tiene un sentido de plenitud que no se da en castellano⁵⁴. Y *suma jaqi* es ‘buena gente, generoso, que tiene buena voluntad a otro’. Otra frase que complementa es *suma qamasiña* que es (con)vivir bien” (Albó, 2009: 1 y 2)⁵⁵.

Se trata de una noción que recoge los saberes, prácticas y conocimientos de los pueblos indígenas de América, es una oportunidad para construir otra sociedad y otras formas de vida que permitan con-vivir con armonía y espiritualidad entre seres humanos y con la naturaleza. Noción que está vinculada con el sentido del ser *jaqe* o hacerse persona en complementariedad con la pareja y frente a la comunidad.

Ahora bien, el análisis anotado hasta ahora es parte de la propuesta, fundamentalmente, discursiva del Gobierno central. Es decir, bajo estas concepciones y discursos Bolivia ha iniciado el proceso de cambio. Sin embargo, a seis años de la gestión del Gobierno de Evo Morales; el escenario político, la gestión pública y el cambio de paradigmas es mucho más complejo, contradictorio y lento.

La descolonización como epicentro de la revolución

Una mirada interesante para comprender la descolonización en el proceso boliviano viene desde los maestros *aymaras* en relación a entender la ecuación de colonialismo y descolonización como enfermedad y curación.

Esto significa examinar las ideas *aymaras* de enfermedad y curación y el significado cosmológico que subyace en ellas. El significado no está esperando ser encontrado por los académicos; sino que es producido en la práctica comunicacional, en las luchas sociales y en la práctica ritual donde aparece codificado simbólicamente [...]. El Colonialismo es una enfermedad y también la causa de otras enfermedades [...]. Las más importantes son la idea de pérdida, la idea de imposición y la idea de no estar completo [...]. El Colonialismo es concebido como una enfermedad; pero también como el padecimiento que hace posible la pérdida [...]. Muchas ideas *aymaras* relacionadas con la enfermedad y la curación se centran en el concepto de *phuqata* (‘estar complejo’) [...]. Los rituales de curación [...] tienen claros efectos ‘descolonizadores’ sobre los participantes:

⁵⁴ Según el Diccionario de la Real Academia, plenitud significa: 1.Totalidad, integridad o calidad de pleno. 2. Abundancia o exceso de un humor en el cuerpo. 3. Apogeo, momento álgido o culminante de algo. Estás en la plenitud de la vida (www.rae.es).

⁵⁵ http://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo_sumaqamana.pdf (documento PDF).

ajayus extraños son expulsados; *ajayus* nativos son convocados; y el ‘otro ser’ es rechazado y el ser propio es reafirmado; la calidad nativa del paisaje y la Pacha se reafirma y el mundo colonizado es reconquistado (Burman, 2011:36, 253-255).

El entrelazamiento de la ecuación Colonialismo/enfermedad y descolonización/curación marca una dimensión diferente pero que suma a lo anotado en el marco teórico porque es una dimensión desde la espiritualidad y lo simbólico. Situación que se entrecruza y se hace parte del ‘Tercer *Taqi uncu*’⁵⁶ que quiere decir el ‘baile de la sanación’; que según los sabios indígenas el 2012 es el año de la sanación.

Bolivia se refunda en el marco de la descolonización para consolidar las identidades plurinacionales, para construir una sociedad justa y armoniosa, sin discriminación ni explotación y con plena justicia social⁵⁷

Hemos metido una palabra de tinte subversivo, insurgente, revolucionario que no tiene nada que ver con lo que dice el derecho constitucional en el lugar más constitucional como la Constitución. Fue sin mucha dificultad porque las condiciones estaban dadas, porque el mundo discursivo había cambiado conceptos, porque la potencia de la masa se impone. Hoy la palabra descolonización está en el texto constitucional y en la institucionalidad del Tribunal Constitucional, en las cuatro o cinco gobernaciones, cuatro alcaldías grandes y en la estructura del gobierno a nivel nacional. Hay una nueva institucionalidad que se está perforando por la descolonización (Entrevista, IE02, 2012).

La descolonización, por tanto, es el marco general de lucha donde tres ejes son vitales para su comprensión y lectura crítica: Los modelos normativos, los diseños institucionales y los proyectos de vida. “En síntesis, es la concentración de energías estatales para combatir racismo y patriarcado (el sustrato de la colonialidad), y se lo hace estableciendo de forma crítica el funcionamiento de la colonialidad del saber, del poder y del ser” (Espinoza, 2010:31). Es así, que la descolonización se constituye como un eje transversal que se proyecta en políticas públicas en el tejido institucional del Estado.

⁵⁶ *Taki* significa camino y *uncu* enfermedad; sin embargo la traducción literal del aymará es el ‘camino de la enfermedad’, pero en realidad significa ‘el camino de la sanación’. El Viceministerio de Descolonización plantea que la descolonización es parte de tres *Taki unuy*. El Primer *Taki uncu* de Resistencia, con Atawallpa, cuando llegó Pizarro e iniciaron el proceso de evangelización (1532-1782). El Segundo *Taki uncu* de la Rebelión, cuando Tupaj Katari y Tupaj Amaru inician el levantamiento continental (1780-2005). Y el Tercer *Taki uncu* de la Revolución *Pachakuti*, con Evo Morales que visibiliza la identidad y espiritualidad indígena (desde el 2005) (Invitación “2012 año de alta espiritualidad. Tercer *Taki Uncu*”).

⁵⁷ Artículo 9 de la CPE.

Otras voces críticas consideran que el proceso de cambio que está viviendo Bolivia parte de tres marcos contextuales que son estructuralmente parte del gobierno y hacen parte del contexto general del proceso de cambio. Lo indígena está siendo marcado por la politización, la folklorización y la comercialización. Politización porque hay una manipulación de la cultura para afanes del gobierno. Folklorización porque se está banalizando profunda y progresivamente la cultura. Y comercialización porque se usa la cultura como un show político y como poder político al mismo tiempo. Lo indígena ha sido cooptado por oportunistas y por tanto, se convirtió en un instrumento para la carrera política de muchos políticos. La atracción del poder es profundamente irresistible; y, siguiendo el gobierno lógicas sindicalistas, por tanto patriarcales y coloniales, el pensar en un cambio es todavía más complejo y lejano a la recuperación y no instrumentalización de lo indígena⁵⁸.

Hay un apego muy grande a la vistuosidad de los ritos y no se da atención a lo que son las estructuras organizativas y de vida ancestral.

Es como que el rito se ha puesto al servicio de la política, del folklore y del comercio; y por tanto, quedas en la superficie del rito y no hay un abordaje de estos temas que son más significativos [...], como el sistema político, porque todavía seguimos bajo un estructura presidencialista, una democracia parlamentaria presidencialista, un sistema de poder y de gobierno en el que no se ha recuperado nada de lo indígena; simplemente se ha dado un lugar a los indígenas dentro de un contexto de sociedad (Entrevista AC03, 2012).

Se considera que no hay una recuperación de las dimensiones éticas y ecológicas de la ritualidad andina,

...que si por ahí empezara, se podría pelear un terreno menos espectacular, pues el terreno del espectáculo es un terreno del capitalismo; y no de la lucha ni de la moral ni de la ética ni de los valores, pues es ahí, donde se puede ir buscando el repensar la religión con una religión que busca el bienestar material en esa tierra y busca una moral colectiva. Entonces cuando hay estas dimensiones éticas y ecológicas del trato a la tierra como igual, ahí tienes un potencial de alimentar una alternativa frente a una religión colonizadores por ejemplo. Pero si solamente agarras el rito espectacular y lo sustituyes por otros ritos espectaculares, estás incurriendo en la misma lógica del espectáculo que es propio de la sociedad capitalista (Entrevista AC04, 2012).

Es una crítica que toca los límites más delgados por los que transita el Programa de matrimonios colectivos. Por una parte, el Programa intentó reflexionar e investigar para recuperar las prácticas y valores ancestrales; pero la puesta en práctica e

⁵⁸ Entrevista AC03 y AC04, 2012.

implementación del Programa está en un lugar inteligible entre la descolonización y la (re)colonización. Este es un ejemplo de las lógicas perversas del colonialismo interno del que nadie se salva todavía.

Para profundizar el análisis es importante diferenciar las tensiones que existen entre el ‘proceso’ político de descolonización y el ‘proyecto’ político de descolonización en Bolivia⁵⁹. El proceso político de descolonización es un asunto que está en marcha y que significa que la gran mayoría de los bolivianos/as, los movimientos y organizaciones sociales del país han decidido romper ciertas estructuras de poder y de dominación en la práctica y en lo concreto, están encaminadas a romper con una estructura de visión colonial y racista; aunque no necesariamente están asumiendo un proyecto político conjunto. Mientras que, el proyecto político de descolonización es un conjunto de elementos mediatizados mucho más teóricamente, que atraviesan un conjunto de lecturas propositivas, sobre la base de ciertas tradiciones y que tratan de conformar una unidad discursiva a su alrededor. Un proyecto inexistente todavía.

El proceso político no es teórico, está impregnado de prácticas, de diálogos, de espiritualidades. El peso real del proceso actual es histórico, se inspira de experiencias, de hábitos de las comunidades; situación que sin duda alguna implica una riqueza central. En cambio el proyecto político significaría una reflexión teórica muy fuerte; es decir, hacer explícita una dirección histórica, teórica e ideológica. Y, ésta no es una tarea sencilla.

Lo que parece estar pendiente en Bolivia, es una lectura profunda del proceso político como proceso. Una lectura que pueda comprender la construcción política desde la institucionalización del Estado; las visiones de lo plural en relación a la unidad. Por ejemplo, el Estado Plurinacional no niega la unidad pero sí manifiesta una separación entre soberanía y unidad; diferente a la idea de Estado moderno que más bien junta soberanía y unidad. El proceso necesita ser mirado como proceso, pero a partir de otras convenciones, de otros sentidos filosóficos, epistemológicos, espirituales, políticos e históricos; una lectura del proceso que recupera la ‘dimensión espiritual de la

⁵⁹ Entrevista AC01, 2012.

vida'⁶⁰ en diálogo con otras visiones; y en el marco de la articulación de varios sujetos, prácticas y experiencias de vida.

Otra reflexión profunda y todavía pendiente en el Estado –fundamentalmente-, es sobre la despatriarcalización; la cual que no tiene el mismo nivel de debate ni profundización en comparación con la descolonización. Esta apuesta es mucho más compleja porque cuestiona las estructuras de un sistema patriarcal que aún es vigente en la sociedad boliviana (más allá de cualquier clase social), en los pueblos indígenas, en las estructuras estatales y en cualquier espacio público y privado.

No se puede descolonizar sin despatriarcalizar

En este acápite se intentará nombrar y analizar algunas de las tensiones existentes entre la descolonización y la despatriarcalización en el contexto boliviano. Un espacio de debate y acción de cambio todavía pendiente en el país.

Son varios los/as pensadores/as bolivianos/as que están reflexionando sobre la descolonización, la despatriarcalización, las políticas públicas interculturales, la reforma del Estado y el propio proceso de cambio. Las lecturas vienen desde varios espacios. Están los análisis académicos, las reflexiones desde los *amautas*, *yatiris*, *chamanes*, consejos de autoridades y consejos de ancianos de los pueblos indígenas. Análisis desde las mujeres que están en la gestión pública, las organizaciones de mujeres y los movimientos feministas. Finalmente está el pueblo, que utiliza las calles, las plazas y todo tipo de espacio público para hacer política y reflexionar sobre la coyuntura, el ‘discurso de Evo’, la burocracia estatal, la justicia, la violencia, la economía y la vida cotidiana y agitada como puede ser la boliviana.

Con el proceso constituyente (2008-2009), los espacios de diálogo sobre la refundación del Estado y la descolonización como perspectiva política se han abierto en diferentes escenarios y se escuchan diversas voces. La descolonización, como herramienta de transformación institucional del Estado ha motivado a plantear el concepto de despatriarcalización.

El planteamiento, asumido por el Estado: ‘no se puede descolonizar sin despatriarcalizar’⁶¹, evidencia una tarea pendiente que tiene el Estado para su accionar

⁶⁰ Entrevista AC01, 2012.

dentro y fuera de él, porque implica una interpelación de las estructuras de poder, de autoridad, de sistemas de funcionamiento y de la propia burocracia estatal; e interpela comportamientos y actitudes personales y colectivas, reales y simbólicas en el que actúa el sistema patriarcal.

El discurso estatal vincula directamente la descolonización (lucha contra el racismo) con la despatriarcalización (lucha contra el patriarcado). Sin embargo, ambas nociones revolucionarias se sitúan en un plano más retórico que práctico. Esta sigue siendo una tarea pendiente en el proceso de refundación del Estado en Bolivia.

Si bien los postulados de los estudios decoloniales abren una otra puerta para el análisis de la historia en el mundo, no son debates acabados, sino que interpelan el orden social establecido e intentan cambiar los sentidos para mirar los procesos sociales y políticos de América Latina. En Bolivia se plantea que lo ‘viejo’ es lo ‘nuevo’ y es ahí donde hay que ‘volver’ como un *Pachachuti*.

El año 2010 nace la Unidad de Despatriarcalización dentro de la estructura del Viceministerio de Descolonización que depende del Ministerio de Culturas. Unidad que tiene tres objetivos específicos: “a) la visibilización de las relaciones sociales de dominio que responden al orden patriarcal, b) la desestabilización y puesta en crisis de estos órdenes de dominio patriarcal y c) la transformación de esas relaciones sociales de dominio, para construir una sociedad justa y armoniosa”. En este marco, la Unidad está desarrollando cuatro programas para la despatriarcalización de las políticas públicas en relación a: a) políticas de derechos humanos, b) políticas en la institucionalidad estatal, c) en los modelos de conformación familiar y c) en el trabajo del hogar (Espinoza, 2011:12 y 13).

Por tanto, la tarea de la Unidad de Despatriarcalización no es sencilla, sino que se plantea un desafío enorme de visibilización, desestabilización y transformación de las relaciones de orden patriarcal. Sin embargo, retomando la crítica de Galindo cuando plantea que al ser una Unidad con tan grande responsabilidad por qué funciona solamente con una o dos personas; y por qué está en un lugar periférico de un Viceministerio periférico en la estructura estatal? Pero, si se reconoce al Estado como colonial y patriarcal, ¿hasta dónde será capaz el Estado de cambiarse por dentro? ¿Será

⁶¹ Acuñado por primera vez por el colectivo Mujeres Creando.

que la lucha es en y desde el Estado? ¿O será que es imprescindible la articulación de otras estructuras fuera del Estado para luchar contra el orden patriarcal?

El colectivo de Mujeres Creando ya lo habían planteado; en tanto la despatriarcalización no es un proyecto político finalista, sino es un movimiento y un lugar de lucha. Es una palabra matriz que permitirá deshacer, desarmar, desmontar y desarticular todas y cada una de las capas del sistema patriarcal.

Si el patriarcado “es un sistema de relaciones de poder hecho a imagen y semejanza de lo masculino [...], que tiene como base al colonialismo español del siglo XVI” y hoy es parte casi imperceptible para el sentido común porque se ha naturalizado; la despatriarcalización para el gobierno “es el enfrentamiento contra toda esa herencia colonial y es materia de políticas públicas. Es la desestabilización de relaciones sociales de dominio y de ejercicio de poder [...]. Es la transgresión de las reglas sociales, culturales, religiosas, normativas y políticas patriarcales que tienen la misión de eternizar el cautiverio de las mujeres” (Espinoza, 2011:34 y 35).

Otras voces desde los movimientos de mujeres, también plantean que la despatriarcalización es fundamental para interpelar las estructuras de poder y dominación dentro y fuera de la estructura estatal; y que va de la mano como elemento interdependiente de la descolonización.

Así, plantear la despatriarcalización como una tarea a emprenderse desde y dentro del Estado –si bien podía validarse como un reto, pues implicaría proponer espacios alternativos de desarrollo de políticas públicas cuya tarea central, más que generar y ejecutar programas, es tomar el pulso al proceso de cambio, denunciando complicidades, posturas y acciones que conduzcan a reproducir esquemas de dominación verticales y limitantes al ejercicio de la participación ciudadana– también demandaría visibilizar los procesos emancipatorios de resistencia, destacando, puntualizando y difundiendo las principales categorías de análisis feministas, así como sus líneas argumentativas y reivindicativas básicas. Bajo estos parámetros, contribuir en la construcción del Estado Plurinacional supone señalar que algunos de los conceptos que guían la gestión pública –tal es el caso de la colonialidad– no alcanzan para dar un tratamiento exhaustivo a todos los aspectos que entrañan dominación. De ahí la importancia de introducir en las discusiones otras categorías interpeladoras, como la despatriarcalización [...] y las tensiones que surgen al posicionar descolonización y despatriarcalización como elementos emancipatorios paralelos e interdependientes (Uriona, 2012:39).

Es decir, que van haciendo eco las diferentes narrativas planteadas por los movimientos feministas y de las organizaciones de mujeres, en relación a la interdependencia que existe entre la descolonización y la despatriarcalización, como una moneda con ambas

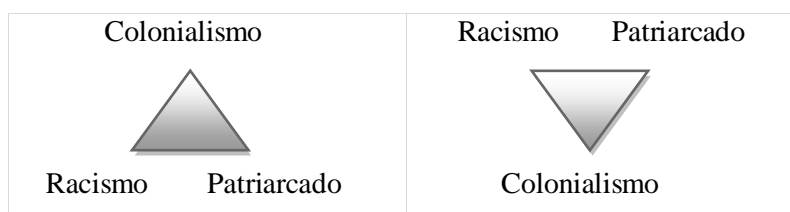
caras. Al mismo tiempo, es una fuerza en tensión y pugna que plantea una interpelación profunda porque no solo es en el plano social y colectivo, sino en la individualidad y complejidad de la cotidianidad de la vida.

El discurso estatal reconoce la interdependencia de ambos planteamientos y asume que la expresión: “no se puede descolonizar sin despatriarcalizar” debe convertirse en estructura de Estado, en programación y en discurso político.

Uno de los sentidos que adquiere la colonialidad está asentado en dos pilares: el racismo y el patriarcado [...]. El racismo es un fenómeno muy complejo que no sólo se reduce a los procesos de exclusión por el color de la piel o la ‘pigmentocracia’; abarca más ya que se da desde el prejuicio, la discriminación y la violencia [...]; el racismo es un constructo social [...], es una cuestión cultural [...]. De igual manera, la lógica patriarcal es una construcción mental que deviene de la propia colonia, que sirvió, por ejemplo, para menoscabar la dignidad de las mujeres [...]. Es decir, se construyó una imagen todopoderosa del páter que generó estereotipos que desvalorizaron a la mujer [...]. En rigor, las enunciaciones que aluden reiterativamente a un Estado boliviano de cuño colonial se asientan fundamentalmente sobre estos pilares, con los cuales la colonialidad se levanta y tiene su resonancia en la subjetividad y también en la propia institucionalidad del Estado boliviano (Tórrez, 2011: 25-26).

Es así, que el debate de la Asamblea Constituyente la descolonización era asumida como un discurso oficial, pero fue en los espacios post constituyentes donde se vio la necesidad de repensar la descolonización como un eje fundamental en la reforma del Estado. A esta necesidad se suma el eje de la despatriarcalización, para la edificación de un Estado Plurinacional; y la noción de descolonización dio la vuelta a este triángulo⁶².

Grafico 1: Fundamentos de la descolonización en Bolivia



Fuente: Elaboración propia en base a entrevista IE02, 2012.

A partir de esto, la descolonización se convirtió en una estrategia para superar la condición de colonialidad. Es así que las dimensiones –todavía discursivas- de la descolonización y despatriarcalización aluden a la destrucción del racismo y del patriarcado.

⁶² Entrevista IE02, 2012.

Programa de matrimonios colectivos: ¿Por qué casarse?

Las estadísticas: matrimonios, divorcios y violencias

El acápite inicia con una conceptualización sobre el matrimonio en los marcos jurídicos actuales en Bolivia, para luego hacer un análisis sobre las estadísticas.

La Constitución Política refiere en la sección VI el valor y sentido de la familia y del matrimonio.

Artículo 62. El Estado reconoce y protege a las familias como núcleo fundamental de la sociedad, y garantizará las condiciones sociales y económicas necesarias para su desarrollo integral. Todos sus integrantes tienen igualdad de derechos, obligaciones y oportunidades.

Artículo 63. El matrimonio entre una mujer y un hombre se constituye por vínculos jurídicos y se basa en la igualdad de derechos y deberes de los cónyuges.

Artículo 64. Los cónyuges o convivientes tienen el deber de atender, en igualdad de condiciones y mediante el esfuerzo común, el mantenimiento y responsabilidad del hogar, la educación y formación integral de las hijas e hijos mientras sean menores de edad o tengan alguna discapacidad.

Bajo estos artículos se afianza jurídica y políticamente el Programa de matrimonios, en tanto es deber del Estado proteger a las familias como el núcleo central de la sociedad, por lo que será el responsable de garantizar condiciones dignas de vida.

El Código de Familia⁶³, todavía vigente pero en proceso de reforma, es la norma que regula las relaciones familiares, de parentesco, de la asistencia, del patrimonio familiar y el matrimonio. El matrimonio conceptualizado como un acto jurídico legal entre un hombre y una mujer. Reconoce las uniones libres y el concubinato, el mismo, que dos años después se constituye en matrimonio de hecho. Por costumbres culturales está legitimado el “*sirwiñacu o tantancu*” (Art.160) como un período de convivencia antes de casarse. El Código de Familia reconoce que sólo el matrimonio civil tendrá validez legal y producirá efectos jurídicos; sin embargo establece:

Artículo 43.- (Matrimonio religioso con efectos civiles). No obstante, el matrimonio religioso será válido y surtirá efectos jurídicos cuando se lo realice en lugares apartados de los centros poblados donde no existan o no se hallen previstas las oficialías de registro civil, siempre que concurren los requisitos previstos por el Capítulo II del presente título (de los requisitos para contraer matrimonio) y se lo inscriba en el registro civil más próximo, debiendo el celebrante enviar para ese fin al oficial de registro civil el acta de celebración y demás constancias bajo su exclusiva responsabilidad y sujeto a las sanciones que se establecerán en su caso,

⁶³ Ley N° 996 de 1988.

sin perjuicio de que puedan hacerlo los contrayentes o sus sucesores (Código de Familia, 1988).

Este artículo legitima el poder histórico de la iglesia, como doctrina y práctica social que estuvo estrechamente vinculada a la historia de Bolivia y a la conformación del Estado-Nación. La iglesia en su diversidad de corrientes, sigue siendo una institución muy sólida con anclajes masivos y populares de fieles y devotos. Fue capaz de llegar a territorio recónditos y se involucró en la vida política, social y cultural del país.

Ahora bien, a pesar que los datos de matrimonios civiles y religiosos están descendiendo en Bolivia y en América Latina, todavía es grande la cantidad de personas que se casa en Bolivia. Entre los años 2001 y 2007, se dieron 209.402 matrimonios civiles; es decir, que alrededor de 30 mil parejas se casaron por año; de las cuales el 39% sucedieron en La Paz⁶⁴, que son como doce mil parejas casadas al año.

Un estudio realizado por la Cooperación Técnica Alemana (2010), evidencia que el 72% de matrimonios en Bolivia termina en divorcio⁶⁵. Otros datos⁶⁶ aseguran que son alrededor de 153 sentencias de divorcio a la semana en La Paz, constituyéndose el departamento con mayor número de casos en el país. De estos, el 70% fue iniciado por mujeres; y las principales causas que llevan al divorcio son malos tratos, inmadurez de los cónyuges, problemas económicos e infidelidad. Los divorcios generalmente ocurren entre los primeros meses y los tres años de matrimonio. El mayor índice de divorcio se halla entre personas de 25 a 35 años de edad.

El 93% de casos que entran a los Juzgados de Partido y Familia en La Paz⁶⁷, son por divorcio⁶⁸. En el Juzgado 1° de Partido de familia en La Paz, el 80% de causas de divorcio es la 'separación de hecho'; el 15% por sevicias, injurias y malos tratos; el 3% por adulterio según la declaración de las partes. El 2011 se atendieron alrededor de 1.030 casos de divorcio; de los cuales sólo se logró resolver el 23% (237 casos); y de estos solamente el 12% han tenido sentencia.

⁶⁴ www.ine.gob.bo

⁶⁵ <http://www.fmbolivia.com.bo/noticia33067-el-72-de-matrimonios-en-bolivia-termina-en-divorcio.html> (visitado 1ro. octubre 2011).

⁶⁶ <http://www.boliviaviv.net/2012/04/divorcios-en-bolivia-ascienden-153.html> (visitado 15 abril 2012).

⁶⁷ La Paz tiene 8 Juzgados de Partido y Familia.

⁶⁸ El trámite de divorcio –en Juzgado- cuesta alrededor de Bs. 5,000 (USD\$750 aproximadamente); en cambio en un bufete privado puede costar hasta USD\$ 10,000 (diez mil dólares).

Entre el 2007 y 2011 se denunciaron⁶⁹ 442.056 casos de violencia contra mujeres en las 10 ciudades más grandes del país⁷⁰; de los cuales, solo 51 casos han recibido sentencia ejecutoriada; es decir el 0.01%. Se agrava la situación cuando se analiza que entre el 2009 y los nueve primeros meses del 2012, se han registrado según los medios de comunicación 542 muertes violentas de mujeres. De estas, el 64% son feminicidios y el 36% asesinatos por inseguridad ciudadana. Es decir, cada 3 días hay una mujer víctima de asesinato o feminicidio⁷¹.

Las mujeres de entre 20 y 39 años de edad representan el porcentaje más alto de víctimas de violencia 67.2%; es decir, casi 7 de cada 10 mujeres han sido víctimas de violencia en 2008. Hay más denuncias de violencia en las zonas urbanas 63%, frente al 37% en el área rural. Solamente el 5,1% de víctimas denuncia que el agresor no es su pareja o marido. Las mujeres casadas son más vulneradas sexualmente que las separadas o divorciadas (6,8% y 4,3% respectivamente). La agresión física también se incrementa con las casadas 26%, frente al 13.5% de las mujeres separadas. Las denuncias en la región andina son mayores, en comparación con el resto del país, con 67.8%⁷². El departamento de La Paz es uno de los lugares más violentos porque representa el 29.5% de las denuncias nacionales⁷³.

Las cifras sobre violencia contra las mujeres son escalofriantes; la violencia se da con mayor frecuencia en el hogar; y el agresor generalmente es la pareja. Cuando hay problemas en la pareja, el permanecer casadas, paradójicamente, puede convertirse en una situación de riesgo.

El laboratorio: Programa de matrimonios colectivos

El Programa de matrimonios colectivos es un programa nacional que nace en los debates de la Asamblea Constituyente y es retomado por Félix Cárdenas⁷⁴ cuando

⁶⁹ En el Sistema de Vigilancia Ciudadana con Perspectiva de Género (SIVICIGE), del Centro de Información y Desarrollo de la Mujer (CIDEM) en Bolivia.

⁷⁰ Se refiere a las 9 capitales de departamentos (La Paz, Oruro, Potosí, Tarija, Chuquisaca, Cochabamba, Pando, Beni y Santa Cruz) y a la ciudad de El Alto.

⁷¹ Publicación del CIDEM. Octubre 2012. Separata de periódico. Domingo 14 de octubre 2012, La Paz.

⁷² La región andina comprende los siguientes departamentos: La Paz, Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca.

⁷³ Según la Encuesta Nacional de Demografía y Salud (ENDSA).

⁷⁴ Abogado y pensador *aymara*. Ex Constituyente y actual Viceministro de Descolonización.

asume el Viceministerio de Descolonización. En ese marco se crea la Unidad de Despatriarcalización dentro de la estructura del Ministerio de Culturas.

El Programa inicia el 2007 cuando *parejas amautas*⁷⁵ decidieron casarse siguiendo sus tradiciones. En mayo de 2011 en la ciudad de La Paz, estos *amautas* (hombres y mujeres) casaron a 355 parejas de 11 nacionalidades indígenas originarias, en una ceremonia colectiva.

Las bases teóricas del Programa están en la CPE y dentro de las nociones de descolonización y despatriarcalización que maneja el gobierno. La CPE establece el respeto de la identidad cultural, derecho a la libertad de religión y creencias espirituales de las diferentes cosmovisiones de pueblos indígenas; reconoce a la familia como el núcleo central de la sociedad y el matrimonio como una institución jurídica y social basada en la igualdad de derechos y responsabilidades de los cónyuges frente al cuidado con los hijos y a las tareas del hogar. El Estado es el responsable de garantizar la protección y las condiciones sociales y económicas a las familias para que gocen de una vida digna y vivan sin violencia (especialmente las mujeres). Se conceptualiza a la descolonización como la recuperación de la memoria larga, el reconocimiento de la existencia de pueblos organizados antes de la colonia y sus derechos de existir, de tener historia, conocimientos, otras formas de ser en el mundo y de relacionarse entre seres humanos, con la naturaleza y con el cosmos. Y la despatriarcalización como un sistema, “un proceso cultural y político que se inserta en las relaciones de género como estrategia para superar toda forma de discriminación y exclusión contra las mujeres”⁷⁶. Bajo estas bases se plantea:

Revitalizar las prácticas rituales del matrimonio de acuerdo a los procedimientos propios, saberes y conocimientos de los pueblos indígenas originarios. [...] Al recuperar una identidad ancestral, las parejas asumen el reto de implementar nuevas prácticas de relacionamiento matrimonial en las que se redistribuyen las responsabilidades para un mayor y mejor fortalecimiento de la familia [...], buscando eliminar toda forma de violencia, principalmente contra la mujer (Ministerio de Culturas, 2011).

⁷⁵ La expresión de *parejas amautas* hace referencia a que son parejas de hombres y mujeres y son amautas/sabios al mismo tiempo. En cambio las parejas que participaron en el Programa son parejas normales.

⁷⁶ www.minculturas.gob.bo (visitado 30 septiembre 2011).

El Programa parte de cuatro principios centrales⁷⁷. El primero se refiere a dar respuestas al secuestro católico del sistema de acceso de cargos indígenas. Es decir, que se intenta quebrar un orden de poder históricamente aceptado que marcó una relación de subordinación de los pueblos indígenas con la iglesia católica y establecer una relación horizontal que descoloniza y despatriarcaliza el sistema de acceso a cargos de las autoridades indígenas.

El segundo principio hace referencia a la formación de un nuevo modelo de familia como núcleo fundamental del Estado Plurinacional. El Documento que sostiene teóricamente el Programa, explica:

No se trata –como lo han sugerido nuestras amigas feministas–, de reproducir matrimonios patriarcales bajo el manto de la identidad cultural [...]. La realidad es otra. La cuestión de la familia no pasa porque esta sea sagrado o no, sino porque el Estado tiene una enorme responsabilidad con ella, no pasa por reproducir el patriarcado con todas sus violencias, sino pasa por emancipar a la familia de su núcleo patriarcal y la larga lista de discriminación que de ella emergen (UD, 2010:4).

El nuevo modelo de familia tiene como base de su construcción tres ejes: relaciones horizontales entre derechos y deberes de la pareja en relación con los hijos/as; familias sin violencia sexual, física ni psicológica; y familias con responsabilidad compartida en las labores domésticas. Con estos ejes se pretende despatriarcalizar el núcleo central de la sociedad, como es la familia.

El tercer principio se refiere a la modificación normativa de liberalismo de base colonial al derecho emancipatorio plurinacional. Es decir, que el Programa cuestiona la “matriz normativa y el cimiento de toda la estructura jurídica en materia de filiación del matrimonio por lo civil [...]. El sistema de filiación en nuestra legislación responder a un orden patriarcal que busca la eternidad del derecho de progenie y el patriarca como la base del orden familiar” (UD, 2010:5). En Bolivia todavía sigue vigente la filiación por línea paterna (el primer apellido es del padre); y es aquí, donde se ancla otra apuesta despatriarcalizadora; en tanto, el Program pretende quebrar la filiación por línea paterna como un orden social y jurídico sacramentado desde el patriarcado.

El Programa también propone la modificación del Código de Familia y del Código Civil, como instrumentos legales que han estructurado legalmente la vida

⁷⁷ La explicación de los principios del Programa se basa en el Documento: Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad. Unidad de Despatriarcalización (2010).

matrimonial y familiar desde un orden colonial y patriarcal. Se plantea entonces, la creación de un Código de las Familias donde se reafirme el Estado laico, la diversidad cultural y espiritual, la no violencia, se reconozcan diferentes tipos de familias; y se quiebre de raíz, el poder asumido por la iglesia desde la colonia.

El último principio relata sobre el paso de la comunidad ayllu a la ‘gran comunidad’ estatal. En la lógica comunitaria, cuando una pareja se casa se dice: “quien se casa, casa quiere”. Es en este marco, se estableció una alianza interministerial con el Ministerio de Vivienda y Obras Públicas y con el Ministerio de Desarrollo Rural para que las parejas casadas -con el Programa- se puedan beneficiar el Programa de Viviendas Solidarias y del Programa de Emprendimientos Productivos Familiares.

Se reconoce que el modelo económico boliviano “es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien”, por tanto, el “Estado respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria [...], que comprende los sistema de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario campesino” (Art.306 y 307). El modelo económico identifica a la comunidad como eje central de los sistemas de producción y reproducción de la vida social, que está estrechamente vinculada con las familias y el cómo éstas se organizan, se reproducen y producen cultura desde la propia comunidad.

Con todos estos componentes el Programa de matrimonios tiene una constancia en materia de política pública, que puede servir de modelo para América Latina. El Estado ya no señala que la familia es el núcleo de la sociedad para luego abandonarla a su suerte, sino que invierte toda su fuerza, para que la nueva familia nazca con la preocupación del mismo Estado (UD, 2010:6).

Estas explicaciones evidencian las diferencias, las contradicciones y contraposiciones entre la noción del Estado moderno y la del Estado Plurinacional que se está discutiendo en Bolivia. Es decir, que la esencia Estado Plurinacional viene de otras raíces conceptuales y prácticas. Desde esta corriente, la idea del Estado como ‘gran ayllu’; siendo el *ayllu* (o comunidad) el sistema de organización de la vida; el Estado se constituye en la ‘gran comunidad’ como una estructura y sistema de organización de la vida.

La fuerza del sentido de la comunidad implica la reestructuración de las relaciones entre las familias y la comunidad; entre la comunidad y el Estado; y por

tanto, entre las familias y el Estado. Es decir, que estas nociones ponen sobre la mesa otros discursos políticos que intentan construir algo diferente.

De Bolivia a La Paz, de La Paz a Amarete

Si bien la investigación se centra en el Programa de matrimonios colectivos como un programa nacional, como materia de política pública descolonizadora y despatriarcalizadora; se pone el lente en la comunidad Amarete, del municipio de Charazani en el departamento de La Paz. De esta manera, mirar con más cuidado y en diálogo directo con cinco parejas que participaron del Programa, y conocer con mayor profundidad las estructuras y dinámicas comunitarias en relación al ser pareja y al matrimonio.

El Departamento de La Paz capital política y sede de gobierno en Bolivia, está ubicado a 3,625 msnm. La Paz es el departamento más extenso del país, con una población de más de 2 millones de habitantes. Representa 29% de la población nacional; y 12% de la superficie total del país en Km²⁷⁸. Tiene 20 provincias, 80 municipios y 67 Organizaciones Territoriales de Base (OTB)⁷⁹. Concentra 12 pueblos y nacionalidades indígena originarias⁸⁰, de las 36 reconocidas en la CPE. El pueblo *aymara* es el más grande en territorio y población. Los paceños⁸¹ se autoidentifican como *aymaras* en un 50.16% y no indígena (mestizos) en un 39.15%. Sin embargo, si hacemos el cruce con la variable de idioma materno, solamente el 14.99% habla *aymara*; y el 80.48%, habla castellano⁸². Se divide en tres zonas geográficas: a) Altiplano andino, que se extiende entre la Cordillera Real y la Cordillera Occidental marcado por la bifurcación con la Cordillera de Los Andes; b) Zona Subandina, conocida como la región de Los Yungas, que son llanos sub tropicales que están en las estribaciones de la Cordillera Real; y c) Zona Amazónica, ubicada al Norte del departamento y está dentro del ecosistema del río Amazonas.

⁷⁸ INE (2011), Ficha de actualidad estadística departamental La Paz.

⁷⁹ Ficha municipal La Paz al 2008: www.fan.bo

⁸⁰ El departamento de La Paz cobija *aymaras*, *quechuas* y *kallawayas* que se asientan en la zona del altiplano y valles mesotermos. En la zona cálida habitan los *Araona*, *Cavineño*, *Chimane-Tsimane*, *Esse ejja*, *Leco*, *Mosetén*, *Moxeño*, *Takana* y *Toromonas*. En los yungas, zona de trópico y subtrópico está la población afroboliviana. En: <http://www.boliviaenlared.com/html/la-paz.html> (visitado 1ro. octubre 2011).

⁸¹ Paceño es el gentilicio de las personas nacidas en La Paz.

⁸² Gobierno Municipal de La Paz, 2005: 21.

En el altiplano andino se encuentra la provincia Bautista Saavedra, que tiene como capital al municipio de Villa Juan José Pérez, más conocido como Charazani; y una de las comunidades más grandes de la provincia es el *Jathun Ayllu* Amarete.

El municipio Charazani se encuentra a 3,250 msnm. Fue fundado el 23 de diciembre del 1826 por el Mariscal Antonio José de Sucre, Presidente de la República en ese entonces. Según el CENSO 2001, tiene una población de 9,262. El mismo año el IDH era 0,468; el NBI, 98,4; y la incidencia de pobreza extrema medida por consumo marca un 85,4%. El 82,10% de los pobladores se auto identificó como quechuas. El 84% habla quechua; el 44% castellano; y el 26% *aymara*⁸³. Sin embargo, el dato de autoidentificación puede estar camuflando la verdadera identidad de esta población, puesto que en su mayoría son *kallawayas*⁸⁴, uno de los grupos indígenas más antiguos y con una fuerte tradición vinculada a la medicina y a la curación con plantas medicinales.

El ojo puesto en Amarete

El origen precolonial del *Jathun Ayllu* Amarete es *mitmaq*⁸⁵, como un referente oral e histórico de la cultura *Kallawaya*, que se caracteriza por la relación íntima con la naturaleza. Es la tierra de sabios que se convierten en médicos naturistas, que tienen amplios y profundos conocimientos ancestrales sobre las plantas y los ritos de sanación. El idioma tradicional es el *machajuyai*, que generalmente se lo utiliza solo para las ceremonias rituales y para curar. Es un idioma que establece una conexión especial con la Madre Tierra. La colonización para los *kallawayas* empezó antes de la colonia, porque fueron pueblos invadidos por otros pueblos del altiplano. Por eso también, los habitantes de Amarete hablan *aymara*, *quechua* y castellano (Finkel, 2012).

El cantón Amarete fue creado el 20 de noviembre de 1839 (Romero y Cuila, 2006); pero recién el año 2006 dejaron de ser cantón para convertirse en *ayllu* y ser reconocido como el *Ayllu Kallawaya* más grande de la Provincia. El *Jathun Ayllu*

⁸³ FAM: Federación de Asociaciones Municipales. Ver: www.fam.bo

⁸⁴ Grupo étnico no específicamente detallado en la boleta del CENSO 2001.

⁸⁵ *Mitmaq* era la nominación que se daba a las poblaciones que eran reubicadas con fines científicos o políticos durante el periodo precolonial incaico.

Amarete se encuentra a 3,968 msnm; concentra una población de más de seis mil habitantes. Está dividido en cuatro *sullka ayllus* o zonas⁸⁶ y tiene otras 14 comunidades.

Amarete ha mantenido sus prácticas propias de gobierno, de manejo del espacio, de los ciclos en la agricultura, del manejo del agua, de la educación a los recién nacidos, la transferencia cultural y social a los recién casados, etc., con una comunicación fluida y en reciprocidad con la naturaleza, con las aguas y los *achachilas*. La persistencia de sus prácticas ancestrales les ha permitido mantener su cultura viva hasta el día de hoy.

Tiene un manejo espacial y territorial simultáneo en los tres pisos ecológicos con los que cuenta, lo que les permite mantener formas ancestrales de ciclos agrícolas en los valles, la puna y el subtrópico, así como ciclos de rotación de cultivos. Por ejemplo, el manejo del suelo tiene base antiquísima como que se mantiene todavía la *qhapana*, que es la unidad de rotación de los terrenos de cultivos. Hay 7 *qhapanas* y cada una tiene un cabildo; es decir, un lugar para ofrecer sacrificios. Además, está la *sayaña*⁸⁷, que “es el conjunto de chacras que todo amareteño tiene en la *qhapana* como propiedad privada [...]. Aparte de eso todo amareteño tiene además un terreno más o menos grande en la *sara chaqra*, la comarca destinada al cultivo de maíz y que queda más abajo, en el valle, debajo de todas las *qhapanas* (Rösing, 2003:149).

La producción es básicamente para autoconsumo, aunque se la comercializa en pequeña escala en las ferias binacionales realizadas en la frontera de Perú y Bolivia. Los principales productos que se cultivan y luego comercializan son papa, oca, arveja, locoto y trigo; con algunos de estos productos –como con el trigo– se procesa y se hace pan para la venta o para el trueque.

La ritualidad es inherente a la vida cotidiana, tanto individual, como familiar y comunal; y es parte de la cultura viva que mantienen y reproducen. La vida cotidiana y ritual se encuentra determinada por el sistema de los diez géneros con un orden establecido “de asiento, de marcha y de acción, con sus formas de emparejamiento y de división del trabajo, con su orden de presentación de ofrendas, de esquinas y de agasajo”. En Amarete no solo existe uno sino varios principios de construcción de género en el espacio, puesto que la lógica espacio/género es flexible, variable e

⁸⁶ La zona de abajo (valle) se llama San Iqui, la de arriba *Apurhuaya*, al medio está San Felipe y más arriba en el cerro está *Chakawaya*.

⁸⁷ *Sayaña*, es una palabra *aymara* que quiere decir, parcela de tierra cultivable, propiedad individual del campesino originario (Rösing, 2003).

innovadora. “Cuando las antiguas tradiciones ya no prenden en las nuevas estructuras y circunstancias [...], no se produce ningún tipo de desconcierto. Se inventan nuevas”; porque la tradición no es sinónimo de quietud y pasado, sino de presente, de configuración y vida (Rösing, 2003:84,87).

Los campos de cultivo tienen género; el género de las chacras⁸⁸ que está determinado por el género del dueño de la chacra; los cargos tienen género, y esto ocasiona que las personas cambien de género. Sin embargo, estos géneros adicionales se hacen perceptibles exclusivamente en la acción; es decir, son codificados corporalmente y no son fácilmente transmisibles, si no es a través de la acción en el tiempo y el espacio. El género no solo es para diferenciar entre hombres y mujeres sino que se extiende a otras esferas de la vida; los géneros marcan de manera permanente la vida cotidiana de los amareteños.

Cada amareteño tiene un género determinado por el *wachu*⁸⁹ (que en la mayor parte de los casos en un género doble, p.ej. masculino-masculino, femenino-femenino, etc.) o bien un género que viene definido por el cargo, y desde luego también un género biológico [...]. Estos géneros simbólicos de las personas no son visibles, pero tienen amplias repercusiones prácticas en la vida cotidiana, en la religión y en el ritual. Su fundamento es el género de la chacra que cada uno posee (*wachu*). Los niños reciben, al nacer, el género de la chacra del padre. [Los géneros son:] 1) Un varón masculino-femenino, 2) Una mujer masculino-femenina, 3) Una mujer simplemente masculina, 4) Una mujer femenino-femenina, 5) Un varón masculino-masculino, 6) Un varón simplemente masculino, 7) Una mujer masculino-masculina, 8) Una mujer femenino-masculina, 9) Un varón femenino-masculino y 10) Un varón femenino-femenino (Rösing, 2003:83 y 5).

Esta interesantísima y compleja lógica de los diez géneros en Amarete, también permite comprender la estructura (más sencilla) de complementariedad y paridad del *chacha-warmi*, que manejan los pueblos indígenas andinos. Por ejemplo, el día (masculino) y la noche (femenino) tienen género; en la dimensión del espacio arriba es masculino y abajo es femenino; la derecha es masculina y la izquierda es femenina; el Sol es masculino y la naturaleza es femenina.

⁸⁸ En las chacras existen cuatro diferentes combinaciones de doble género: 1) *ura kuraq* (abajo/mayor): abajo=masculino; mayor=masculino, por tanto un campo de cultivo masculino-masculino. 2) *ura sulk'a* (abajo/menor): abajo=masculino; menor=femenino, por tanto un campo de cultivo masculino-femenino. 3) *hanaq kuraq* (arriba/mayor): arriba=femenino; mayor=masculino, por tanto un campo de cultivo femenino-masculino. 4) *hanaq sulk'a* (arriba/menor): arriba=femenino; menor=femenino, por tanto un campo de cultivo femenino-femenino (Rösing, 2003:106).

⁸⁹ *Wachu*, quiere decir el surco para la siembra, y designa también el campo preparado para la siembra (Rösing, 2003).

El sistema de gobierno es ancestral y de tipo sindical. La administración es dirigida por un Consejo de autoridades tradicionales; el mismo que es presidido por el *Mallku* y el *Purichiq*. El *Mallku* tiene un rol más de tipo político y administrativo para representar a Amarete. En cambio el *Purichiq* es una autoridad de tipo religioso-espiritual, que precautela la vigencia de principios y valores comunitarios; y es la autoridad más respetada en la comunidad. Para llegar a ser *Purichiq* se requiere pasar por todos los cargos que hay en la comunidad, así como gozar de capacidades especiales. El sistema de cargos se ejerce en *chacha-warmi* o par complementario, y los roles de hombres y mujeres, están claramente delimitados. Entre los cargos más importantes están: *Atun Warayuq*, es como el secretario general y responsable de conducir la tarea de los *Jilakatas*⁹⁰; *Juch'uy warayaq*, secretario de relaciones; y *Unanchaq*, secretario de justicia, entre otros.

Paradójicamente, los amareteños siguen siendo católicos o así lo aparentan. Hay una pequeña iglesia al centro de la plaza principal de la comunidad, y es atendida por el mismo párroco de Charazani que atiende toda la Provincia y a la segunda sección de la Provincia Franz Tamayo. Son alrededor de 130 comunidades las que están en su cargo. Él llega a Amarete para una o dos fiestas patronales al año y para algún otro evento que la población le pide (como ser bautizos, matrimonios o defunciones), para estos acontecimiento las personas solicitantes tienen que pagarle algún viático, o el combustible para su vehículo.

Ir a la escuela ha cobrado mayor importancia. Hace un par de años se ha construido una escuela con los niveles de primaria, secundaria e internado con el Programa Nacional 'Evo cumple'. Aprender a leer y escribir es algo importante en la comunidad, pero no siempre 'muy útil' para el trabajo en la chacra. Esta situación cambió en los últimos años, pues antes quienes tenían más 'derecho' en ir a la escuela eran los hombres y no las mujeres. Existe un alto porcentaje de mujeres mayores (sobre los 50 años) que no saben ni leer ni escribir a pesar de los programas de alfabetización. Actualmente el acceso a la educación es más equitativo y la enseñanza es bilingüe, aprenden en quechua y el castellano es como segunda lengua.

⁹⁰ *Jilakatas* es una autoridad del Ayllu que tiene la función de vigilar el cumplimiento de las decisiones comunitarias.

Otra curiosa tradición social y cultural de vínculo con el exterior es el cuartel. En Bolivia (lamentablemente) el servicio militar es un deber “obligatorio para los varones”⁹¹. En Amarete “el cumplimiento del servicio militar es considerado de manera general como ‘la confirmación de la hombría’; antes de eso, no se puede ocupar determinados cargos en la representación comunal, ni tampoco fundar familia” (Rösing, 2003:152).

El servicio militar es una de las fuerzas coloniales, colonizantes y profundamente patriarcales que todavía perdura en Amarete y en la mayoría de las comunidades indígenas y rurales del país, así como en zonas periurbanas y urbanas. El poder militar y policial ni siquiera ha sido cuestionado en Bolivia; y es por eso, que curiosamente está inscrito como ‘obligatorio’ en la Constitución Política del Estado.

La familia es la unidad económica y solidaria más importante, constituida por padres, hijos/as, hermanos/as. En segundo lugar de importancia está la familia ritual, la ramificada red de compadrazgo y en tercer lugar está el grupo familiar ampliado que vive en las comunidades aledañas con quienes se comparte un patio de cultivo común. Entre estas tres unidades solidarias es donde se da el: *ayni*; que sin necesidad de que se pida, y de la manera más natural, se acude personalmente a ayudar en caso que se necesite; y recíprocamente se recibe la ayuda. Entre las ocasiones más importantes de *ayni* está: el bautizo, el primer corte de pelo (*rutuche*), el egreso de la escuela, el licenciamiento del servicio militar, y el matrimonio entre otras. Cuando se construye la casa nueva, los parientes, ahijados y compadres van a ayudar, sin necesidad de que se pida ayuda.

Las personas adultas y solteras en Amarete son escasas, puesto que los cargos y obligaciones de la comunidad, así como los acontecimientos sociales descansan en la pareja. Por tanto, es muy ‘natural’ que la gente tienda a casarse desde tempranas edades. El licenciamiento del servicio militar es un requisito ‘fundamental’ para que los hombres puedan contraer matrimonio, inclusive si antes ya estaban conviviendo con la pareja y tenían hijos, no son considerados casados mientras él no concluya el servicio militar.

⁹¹ Ver Título III. Deberes, Artículo 108 de la CPE.

Las cualidades de laboriosidad de trabajo siguen siendo importantes de tomar en cuenta en el momento de elegir una pareja, tanto para la mujer como para el hombre.

El cónyuge y la familia son el primer lugar una comunidad de trabajo y de intereses, y el interés de este: la sobrevivencia, el alimento de cada día. Cuando en Amarete se les pregunta a varones y mujeres por el cónyuge 'ideal' [...] ocupan siempre el primer plano la laboriosidad, el confiabilidad en el trabajo, la responsabilidad frente a la alimentación, los hijos, la casa y la chacra, en último término pues la diligencia. Se reconoce el mérito de quien es 'bueno', apacible, colaborador, buen orador, hábil en la escritura, etc.; pero con todo eso, no sobrevive la familia. Sólo sobrevive con el trabajo (Rösing, 2003:159).

En relación a la división del trabajo entre hombres y mujeres hay una diferencia y desventaja para las mujeres, puesto que todavía siguen ocupando un lugar subordinado y con mayor carga laboral. Si el varón se ausenta del hogar, la mujer tiene que ocuparse de sus tareas; ya sea en la chacra, en la dirigencia (en caso que el marido sea dirigente) y además, tiene que seguir cumpliendo con las tareas en el hogar. Situación que no es igual en caso que la mujer tenga que dejar la comunidad por un tiempo (algo poco común), pues por lo menos sus hijos tienen que ir con ella. "El curso de vida de la mujer está marcado sobre todo por muchos partos y por sus múltiples obligaciones durante cada una de las temporadas en que el marido tiene que pasar por un cargo. El curso de vida del varón está marcado sobre todo por sus cargos" (Rösing, 2003:162).

La situación de subordinación de las mujeres tiene que ver –entre otras cosas– con el acceso a cargos, porque si bien estos 'existen' en el marco del *chacha-warmi*, la realidad muestra que sólo hay cargos -internos de la comunidad- para los varones. Recién en los últimos años las mujeres han empezado a acceder a cargos públicos ya sea en el municipio, en el gobierno departamental o nacional. La Asamblea Constituyente ha sido un escenario extraordinario de participación y posicionamiento de la voz de las mujeres, de las mujeres indígenas y amareteñas por ejemplo.

CAPÍTULO 3: CON PERMISO DE LA PACHAMAMA

Primero tienes que sacar un permiso para que realices tu investigación, no puedes así no más [...]. Tienes que hacer un pequeño ritual, darle ofrenda a todos los *achachilas*, a la Pachamama, sobre qué quieres conocer. De ahí, una vez viendo, empiezas a investigar a las personas. Entonces te comentan, hablan, te dicen y empiezas vos a armar tu investigación. Tu investigación va a ser con espíritu, no va a ser una investigación sin espíritu (Entrevista AM01, 2012).

Los pueblos indígenas andinos de Bolivia especialmente los *aymaras*, consideran que para todo evento, siembra, cosecha, fiesta, etc., hay que pedir permiso a la Pachamama haciéndole una ofrenda. Para investigar sobre la ‘filosofía de la vida natural’ de los pueblos y de los ancestros también hay que pedir permiso. Solamente de este modo, entramos en conexión con la naturaleza, sentimos, entendemos y practicamos para conocer; y luego podemos comentar⁹². De esta forma la investigación crea su propio espíritu y no se constituye en un documento seco y sin espíritu.

Bajo esta premisa y con un profundo respeto a la Madre Naturaleza me animo a comentar con cautela desde los diálogos que se han ido dando en el trabajo de campo, desde los territorios visitados, y desde las propias reflexiones y sentires que ha generado esta investigación.

El capítulo tres intenta responder y complementar los objetivos de la investigación, a partir de la problematización del contexto, descrito en el anterior capítulo. Este apartado introduce otros argumentos que nacen desde los propios interlocutores de la tesis; permitiendo así, analizar con más detalle los fundamentos conceptuales, discursivos y simbólicos que están detrás del Programa matrimonios colectivos.

Esta parte de la investigación se basa en la segunda fase del trabajo de campo que consistió en la realización de entrevistas semi-estructuradas a: parejas contrayentes de Amarete que han participado en el Programa de matrimonio; *amautas* que han oficiado la ceremonia; varias instituciones estatales como: Oficialía de Registro Civil de

⁹² La palabra comentar fue usada por uno de los *amautas* entrevistados, quien guió la ceremonia de permiso a la Pachamama. Comentar, es entendido como el respeto a la naturaleza, a los conocimientos (verbales y prácticos) ancestrales, así como los sentires en relación con la naturaleza. Una vez pasado este primer proceso se reflexiona; y de conocer, luego se puede comentar. “No todos pueden comentar así no más, puede pasar una desgracia; hay que respetar, practicar, sentir la energía de la vida para poder entender. Luego recién se puede comentar; no es así no más” (Entrevista AM01, 2012).

Amarete, Juzgado 1° de Partido en Familia de La Paz y autoridades del Viceministerio de Descolonización y la Unidad de Despatriarcalización; miembros de la iglesia católica de La Paz y de la parroquia del municipio de Charazani; organizaciones de mujeres; y actores claves, intelectuales oficialistas y opositores que han generado opinión pública sobre el tema. Vale la pena mencionar que se decidió respetar, en la transcripción, la voz de las personas entrevistadas para no perder la esencia de sus palabras y la forma de nombrarlas.

El capítulo tres enfatiza en cuatro ejes que intentas responder a cada uno de los objetivos de la investigación. El primer eje tiene que ver con la recuperación de la identidad, de prácticas culturales y valores ancestrales en relación al matrimonio, desde el enamoramiento hasta la consolidación de la pareja. En segundo lugar, se analiza la sexualidad, la violencia y las tensiones del matrimonio desde el cuerpo de las mujeres. El tercer eje hace referencia a las discusiones alrededor de los diferentes modelos de familias. Y por último, están los otros discursos que se tejen alrededor del matrimonio desde la iglesia católica y desde el Estado. Transversalmente se hace un análisis del Programa de matrimonios en el marco de las políticas públicas interculturales, descolonizadoras y despatriarcalizadoras.

Para no deshilvanar la historia que se va tejiendo cada acápite tiene una primera parte de análisis sobre lo recogido en las entrevistas; para luego, en base a estas reflexiones, establecer un diálogo más directo con la teoría y el contexto de la investigación.

Recuperación de prácticas culturales y valores ancestrales: ‘*Antes así era*’

Este acápite describe y analiza las prácticas y los valores de vida comunitaria de las culturas ancestrales andinas que se recuperan en el Programa de matrimonios; desde el enamoramiento, la *irpaqa*, la ceremonia del matrimonio: el *jaqechawi*, la construcción de la casa, la sexualidad, la violencia, la familia y la iglesia.

Épocas de amor y de enamoramiento

Las nociones de amor se relacionan con las costumbres de enamorarse. El amor es divertido, es parte de la fiesta, del baile, del ‘robo’ de la pareja, de la picardía y del

acuerdo entre dos personas. El tiempo de enamorarse y de buscar pareja tiene el respaldo y permiso de la familia y la comunidad.

A partir de la pregunta sobre qué significa el amor para las parejas entrevistadas, las respuestas enfatizan en el amor como respeto y comprensión; quererse como uno es, querer a los hijos y a la familia ampliada. Amor donde ‘ambos se hacen caso’ para no pelear. Es un amor de diálogo, de compromiso y compañerismo.

El amor es divertido para nosotros. Es siempre, el amor viene de donde puede llegar a el amor, no ve?

El amor es bonito. Al hombre que te quiere tienes que amarlo, respetarlo. A su familia también tienes que respetarlo, igual a mi familia. Tiene que quererme como soy yo. Nos llevamos, nos entendimos nosotros mismos. Eso es el amor.

El amor es este, para este; cuando uno tiene amor, este, se quieren los dos y no pueden pelear, no pueden estar discutiendo delante de sus hijos también. Es cuando uno tiene amor. Cuando uno no se junta con amor a veces se discute, a cada rato discutiendo ahí están. Cuando uno se quiere con amor están viviendo felices y ambos se hacen caso, a veces cuando el esposo falla, la esposa tiene que corregir; cuando la esposa falla el esposo también tiene que corregir. Eso es para mí el amor. El amor lo entiendo más que todo como quererse, comprenderse, ya sea en pareja o también con la propia familia.

Es más que todo, comprensión, el quererse como a uno mismo⁹³.

La Pachamama es el tiempo/espacio y se conceptualiza no sólo como proceso histórico, sino como organización cíclica de períodos de producción entre la siembra y la cosecha. El calendario andino está dividido en tres épocas bien marcadas desde el género: el *jallupacha* o tiempo de lluvias (tiempo femenino) que comienza en noviembre con la fiesta de los muertos y termina en carnavales: el *awtipacha* o tiempo de seco (masculino), comienza en abril y termina en octubre con Todos Santos; y la época de *juipipacha* o tiempo de invierno, es el *taipi*, que va entre el tiempo seco y lluvioso, se ubica entre junio y julio (Mendoza, 2010).

Para nosotros en las comunidades el enamoramiento se hace en épocas, no puedes enamorarte en todo momento; es en época del *Anata*⁹⁴, cuando las plantas están floreciendo, los productos están floreciendo. El joven empieza a tocar las mejores músicas. La mujer empieza a usar los buenos tejidos y de colores más resaltantes en el campo. El aguayo naranjado es muy hermoso, es el color de la diferencia del resto de las jóvenes porque ella está en la etapa del enamoramiento. Las chicas se

⁹³ Entrevistas PA01, PA02, PA03, PA04 y PA05, 2012.

⁹⁴ *Anata* en *aymara* quiere decir juego y alegría en relación directa con la Pachamama. También se la conoce como la fiesta de carnaval (febrero); pero más que una fiesta es un fenómeno cultural de los pueblos indígenas; es el tiempo de lluvia; de evaluación de la producción agrícola; de reciprocidad y agradecimiento a la Madre Tierra. Es la época del enamoramiento porque la naturaleza empieza a florecer.

tejen el aguayo naranjado, como algo más llamativo y atrayente para esa época. Los chicos tocan otra música y cantan (Entrevista IE03, 2012).

El Anata es un acto de agradecimiento a la divinidad, es un conjunto de expresiones socioculturales de comidas, ritos, bailes, música, vestimenta, etc. Es un tiempo de relaciones entre seres humanos con la naturaleza, es el tiempo de conjugar el espíritu de las cosas y de la naturaleza porque todo lo que rodea a las personas (herramientas de trabajo, productos, ríos, animales, cerros, etc.) adquieren vida y se constituyen en seres que comen y beben. Tiene bailes específicos como ser, la *Qhachwa* (danza del Amor), los *Anatiris* (danza del Anata), *Chaywanata* (danza de la papa) y la *Muceñada* (danza de jóvenes).

La *Qhachwa* es la invitación al amor, al matrimonio; y quienes la bailan son los y las jóvenes solteros. El Anata simboliza el tiempo del amor y el mejor momento para contraer matrimonio. Es la comunidad a través de las fiestas la que da permiso a los jóvenes para que busquen pareja; y ahí empieza porque te casas frente a la comunidad.

El enamoramiento es un rito. Desde julio a octubre las mujeres jóvenes empiezan a tejer sus *aguayos*⁹⁵ y los hombres sus *chullus*⁹⁶. La comunicación entre los/as jóvenes enamorados no es solo verbal ni entre seres humanos únicamente, sino que involucra a otros sentidos y al espíritu de los cerros, de las plantas, del sol y del viento. Cuentan que muchas veces los cerros hablan entre ellos y ayudan que una pareja pueda verse. Ella con su *aguayo* naranja -que es visible en la distancia-, del cual prenden dos topos⁹⁷ que jugarán con el sol para irradiar brillo. Él mostrará su carácter a través de su caminata y se comunicará con los cerros, el sol y el viento para verla, hacerse ver y cantarle⁹⁸.

La naturaleza juega como un escenario de encuentro. También se enamoran mientras bailan en carnaval. Si los jóvenes se encuentran no se hablan de frente. Entre ellos juegan al ‘robo’ de una prenda de ella, puede ser el topo o la *wincha*⁹⁹. Si él le ‘roba’ algo y hecha a correr quiere decir que él la pretende; si ella le sigue es señal que

⁹⁵ *Aguayo*, tejido tradicional andino hecho con variados, vivos y contrastes colores, de forma rectangular, hecho a mano por mujeres.

⁹⁶ *Chullus*, gorro con orejas tejido a mano; generalmente son hombres quienes lo tejen.

⁹⁷ Topos son prendedores tradicionales indígenas, generalmente de plata, que tienen forma de cuchara o alfiler grande. En Amarete tienen forma de cuchara grande, puntuda y son de plata.

⁹⁸ Entrevista, IE03, 2012.

⁹⁹ *Wincha* o vincha es un pedazo de tejido andino que cubre parte de la cabeza de la mujer, tiene como 10 cm., de ancho en los bordes cuelgan abalorios de cuentecillas de colores. Es tejida y cosida por las mujeres.

asiente. Entonces, si la muchacha está enamorada ‘deja’ que él se lleve el objetivo ‘robado’ y avisa a sus padres confirmando el enamoramiento; y cuando se hacen *sirwiñcu*¹⁰⁰ o, se casan él recién se lo devuelve. Si la muchacha no está enamorada le pide a su mamá o abuela que vayan a pedir a la casa del muchacho, la *wincha* o el topo robado, diciendo: “Mi hija está comprometida y no puede, devuélvemelo” o “mi hija no quiere, devuélveme”¹⁰¹.

La juntada o ‘robada’ de las parejas se efectuaba en los bailes o las *Kachuas*¹⁰² y generalmente es después de Todos Santos¹⁰³ o del día de las Almas. Estas fiestas también se las conoce como *Machuilije*¹⁰⁴ y *Waynailije*¹⁰⁵. Noviembre es un mes lleno de fiestas. Habitualmente, en la noche de Todos Santos se roban a las parejas. Es un robo metafórico porque las parejas acuerdan previamente e inclusive otros jóvenes de la comunidad saben quiénes serán robadas. “Es algo sagrado que te roben, que te carguen, que te lleven, porque es el cumplimiento de un acuerdo al que ha llegado la pareja”¹⁰⁶.

Hay épocas para casarse, no se puede casar cualquier época. Unos dicen si es año par (2012) todos se van a querer casar porque es suerte dicen. No es así. Tiene su época cada año. No es un año, es cada año. Por eso la siembra de la papa no es un año, el año del par no más, es cada año pero tiene su época. Igual es para casarte. En esa época del año puedes casarte (Entrevista AM01, 2012).

Como explica el testimonio de uno de los *Amautas* entrevistados, hay épocas durante el año para casarse; épocas de siembra porque simbólicamente representan que con el matrimonio se está ‘sembrando’ un amor y una nueva vida.

Irpaqa: Algo así como la pedida de mano

La *irpaqa* es uno de los ritos más importantes previos a la ceremonia matrimonial porque es cuando los padres de la pareja se conocen; se nombran a los padrinos y entre ambas familias se hacen las recomendaciones. La traducción puede ser como ‘la pedida de mano’ familiar. Anteriormente, la *irpaqa* se constituía en el matrimonio propiamente dicho, porque era,

¹⁰⁰ *Sirwiñacu*, convivencia de un año como prueba para formalizar el matrimonio.

¹⁰¹ Entrevista IE03 y IE04, 2012.

¹⁰² *Kachua* o *qashwa* o *cachua*, quiere decir baile colectivo agarrados de las manos y con recorrido, generalmente se realizaba una vez se terminaba la labor agrícola.

¹⁰³ Fiesta de “Todos Santos” es el 2 de noviembre.

¹⁰⁴ *Machuilije*, quiere decir fiesta de adultos. Machu es adulto.

¹⁰⁵ *Waynailije*, es fiesta de jóvenes. *Wayna* es joven.

¹⁰⁶ Entrevista IE03, 2012.

...la ceremonia como de la aceptación del ‘robo’ de la mujer, de la novia. Luego hay una especie de careo entre los padres del novio y los padres de la novia. Una especie de *iwxa*¹⁰⁷; que es una forma ritualizada de la reta, de la riña pero dentro de una especie de enseñanza de ciertos deberes y derechos. A partir de ahí se hacen un *apthapi*¹⁰⁸ y hay como una comensalidad entre las familias. La *irpaqa* tiene toda una serie de previstos. Los padres del novio tiene que ir una vez, dos veces llevando coca y finalmente cuando los padres de la novia reciben el *tari*¹⁰⁹ de coca o la *chuspa* de coca es una señal de aceptación, pero siempre hay ese proceso como de rogar (Entrevista AC04, 2012).

Si bien es a la mujer a quien ‘se roba’, es la familia de ella quien finalmente acepta al hombre/novio y a su familia, para consumir la *irpaqa*; la misma que se da a través de una conversa y del intercambio de símbolos y acciones entre las familias. En esta ceremonia los padres y madres, de alguna forma, educan y transmiten (oralmente) cultura, deberes y derechos a su hijo/a y su hijo/a político. Y también es un espacio de producir y reproducir roles de género, como se verá más adelante.

La *irpapa* entonces, es el inicio de la construcción de una nueva familia. Es un acto de comensalidad, donde los padrinos hacen la *euja*, que es una especie de ceremonia que da una normativa cívica de buenas conductas, del hombre a la mujer y de la mujer al hombre sobre el respeto, la no violencia en la pareja y en la familia¹¹⁰.

El proceso matrimonial y de formación de familia no son actos privados, sino comunitarios. Lo que comenzó con las fiestas vinculadas a la agricultura y a la naturaleza se transforman en espacios de enamoramiento y de pareja. La comunidad es quien da permiso para enamorarse porque es parte del ‘control social que se ejerce sobre las parejas’ y es parte de la construcción de la familia en contextos andinos.

Algunas de las narrativas revisadas explican el procedimiento de este ritual. Primero, los padres de ambas familias se fijan en la constitución física de la persona. A ella le miran los *t’usus* (pantorrilla) y a él los brazos (como símbolo de trabajo). Los padres comentan sobre las características de la personalidad de los novios. Hacen recomendaciones y encargos¹¹¹.

¹⁰⁷ *Iwxa*, en *aymara* es como dar consejos.

¹⁰⁸ *Apthapi* es un ritual milenario andino de compartir la cosecha, la comida que da la Pachamama. Es un espacio de reciprocidad, de intercambio y de compartir con las familias de las comunidades.

¹⁰⁹ *Tari* (mujeres) o *chuspa* (hombres) es el bolso pequeño tejido para guardar las hojas de coca u otras yerbas.

¹¹⁰ Entrevista AC04, 2012.

¹¹¹ Entrevista IE04, 2012.

Los papás recomiendan al joven, diciendo: ‘Desde ahora tú vas a cargar, tú vas a guiar a tu familia. Has dejado de ser mi hijo, tú vas a ser *jaqi*, *runa*; ahora vas a poder enfrentarte a la vida matrimonial, vas a dialogar con los mayores, vas a respetar a la naturaleza, baja tu cabeza, nunca seas altivo’. Por su parte, los padres de la joven: ‘esta mujer ha nacido de los pies, tiene señal y cuidará este nuevo hogar. Cuidado con hacerla llorar’ (Mamani, 2011: 24 y 25).

La cita refleja el rol del hombre como responsable de ‘guiar a la familia’ y a la mujer como encargada de ‘cuidar ese nuevo hogar’. Es decir, que entre estas recomendaciones se enfatiza (o ¿naturaliza?) los roles de género patriarcales.

Una vez los padres de la novia aceptan al novio, *pijchan*¹¹² coca y entregan a la pareja semillas, animales pequeños, herramientas de trabajo e incluso algunos objetos valiosos de los abuelos/as o de los padres, como parte de la herencia para la pareja.

La madre de la joven saca un *q`ipi* (atado) de semillas y le dice: ‘Mira hijita, esta semillita de maíz yo he guardado, tu abuelo me lo ha dejado, te estoy entregando a ti, te vas a sacar de la mazorca unas dos semillitas; esas dos vas a hacer producir y el resto vas a guardar par tu *wawa*’ [...]. Después se entregan algunas prendas dejadas por los abuelos, por ejemplo la *chuspa*, *el tari*, los topos. ‘Toma esta *wistallita*¹¹³ o *tari* -le dicen-, es de tu abuelito, ahora tú vas a cuidar y continuar la tradición’ [...]. Y así le ofrecen una serie de cosas para que se encaminen correctamente en la ruta de la *tama* o comunidad (Mamani, 2011:25).

El valor del trabajo, tanto para hombres como para mujeres, es evidente en la ceremonia de la *irpaqa* porque, como dijo Rossing (2003), el trabajo es la única forma de sobrevivencia en las comunidades andinas altiplánicas.

Los padrinos (hombre y mujer) recomiendan a la pareja. ‘Ahora *lluqalla*¹¹⁴ ya no vas a ser, *imilla*¹¹⁵ ya no vas a ser; sino ya vas a ser *jaqe*, o *runa*. Con esta *q`uruwa*¹¹⁶ vas a trabajar, con estas semillas vas a plantar’. Los padrinos de la *irpaqa* amarran con la *q`urawa*¹¹⁷ a la mujer y al hombre; él se coloca a la derecha de la novia y bien amarrados salen del cabildo o de la casa de la novia, para ir a la casa de los padres del novio. Después se hace el rito del cambio de ropa, dejando de lado la ropa de soltero. En

¹¹² *Pijchar* es masticar o bolear la coca.

¹¹³ *Wistalla* es como la chuspa (bolso) más grande tejido para guardar la hoja de coca.

¹¹⁴ *Llucalla* o *llocalla* quiere decir hombre joven, adolescente.

¹¹⁵ *Imilla*, mujer joven o adolescente.

¹¹⁶ *Q`urawa* es la honda de lana de oveja que se utiliza para pastar los camélidos.

¹¹⁷ *Q`urawa* simboliza la unión de la pareja. Haciendo analogía con la religión católica, el collar de cuentas que el sacerdote coloca a los novios durante la ceremonia religiosa, simboliza el sentido de la *q`urawa*.

algunas comunidades inclusive las queman, “en el fuego dejan la vida de soltero”¹¹⁸. Finalmente los padrinos dan las últimas recomendaciones.

Para ingresar al *jaqichawi* o *jaqechasiña* esperamos un tiempo. A ver cómo se van a llevar este tiempo; por ahí él es renegón, clarito va a ser. Ella por ahí es floja y no quiere trabajar, no quiera hacer caso. Y si todo está bien, entonces vamos a preparar el *jaqichawi*, de lo contrario se los vamos a traer no más (Mamani, 2011: 26-27).

Anotamos otro apunte necesario a raíz de la presente cita. Una razón de separación entre la pareja, es que ‘ella no quiera hacer caso’ al hombre (queda entredicho). Es decir, que la internalización y naturalización del rol de la mujer al servicio y tutela del hombre es muy evidente. Parecería ser entonces, que si una mujer quiere seguir emparejada/casada tiene que querer hacer caso al varón. Así de claro, así de patriarcal y machista.

Esta cita confirma lo ya mencionado en capítulos anteriores, en tanto el patriarcado es mucho más antiguo que la colonia y la colonialidad, como la define Burman (2011), son estas situaciones coloniales todavía presentes en este periodo histórico; y se expresan como una fuerza viva en la cotidianidad de la vida social, cultural, simbólica y política de los pueblos (indígenas o no indígenas).

Otro requisito previo al matrimonio es el servicio militar. Los jóvenes a los 16 o 17 años están obligados a hacer el servicio militar, porque se cree que es ahí cuando aprenden disciplina, orden y obtienen una especie de certificado de ‘ser hombre’. Generalmente los jóvenes galantean a las chicas una vez que terminan el servicio militar. Tampoco pueden acceder a cargos si no han cumplido con esta obligación colonial y social, impuesta y reproducida como tradición cultural.

El servicio militar es una de las peores formas de colonialismo y patriarcado todavía vivo, (re)producido e internalizado en las comunidades indígenas - fundamentalmente-. Se ha constituido en una tradición social y cultural, que legitima el rol patriarcal del hombre dentro de una estructura vertical, colonial y patriarcal, como son las fuerzas armadas. El licenciamiento del servicio militar se ha convertido en una condición imprescindible del ‘ideal de ser hombre’ y en un requisito previo antes de tener pareja, de ser autoridad y de casarse.

Este fenómeno nos lleva a pensar que no solo hubo un secuestro histórico de la iglesia en relación al acceso a cargos de autoridades indígenas; sino que también hubo

¹¹⁸ Entrevista IE04, 2012.

(y sigue vigente) un secuestro histórico del Estado colonial que expresa su poder y el uso legítimo (e ilegítimo) de sus fuerzas represoras; obligando a los jóvenes menores de 18 años a cumplir con el servicio militar¹¹⁹. Por tanto, el actual Estado boliviano tiene una deuda pendiente en términos descolonizadores y despatriarcalizados con esta práctica todavía vigente y reafirmada en el último texto constitucional.

Por otra parte, los padrinos tienen autoridad moral y mucha responsabilidad, porque se constituyen en los segundos padres para la pareja casada. En caso que el padre/madre de alguno de ellos muera, los padrinos son quienes asumen la tarea de guiarles. Incluso cuando se separan o hay conflictos, son los padrinos quienes primero intervienen en el conflicto para buscar una solución. “Los padrinos se convierten en una especie de respeto para la pareja, es algo temido por la pareja que está moralmente debilitada, dicen ‘¿Qué le voy a decir al padrino, a la madrina si me separo?’”¹²⁰. En las comunidades indígenas y campesinas es muy difícil escapar de esta norma porque el padrinzgo es una institución establecida e históricamente legitimada.

Durante la ceremonia del Programa de matrimonios¹²¹, el presidente Evo Morales fue nombrado padrino de las parejas contrayentes. Si bien el Presidente representa autoridad y respeto; este nombramiento no tiene las implicaciones sociales, culturales y morales que tienen los padrinos, porque las parejas ‘no irán donde el Presidente Evo a contarle sus problemas’ ni esperarán que él asuma responsabilidad y cuidado (personal) con ellos. Por tanto, este nombramiento de tipo más simbólico, rompe con la tradición social y cultural del rol de los padrinos. Folkloriza y comercializa esta práctica ancestral porque banaliza la cultura y la usa como parte de un espectáculo político. Se retomará este punto más adelante.

Retomando la reflexión anterior; en la *irpaqa* lo público trasciende lo privado porque las recomendaciones son hechas en el espacio comunal (público). Así mismo, son recomendaciones que marcan un ‘deber ser’ de pareja que va a ser familia en el marco de lo aceptado en la comunidad; de un tipo de ‘interés y bien común’. Por ejemplo, se traspasa oralmente la memoria familiar y las prácticas culturales y

¹¹⁹ El artículo 29 de la Constitución Política del Estado expresa: “Todo boliviano estará obligado a prestar servicio militar, de acuerdo con la ley.

¹²⁰ Entrevista AC05, 2012.

¹²¹ Celebrada en un gran acto público en el Coliseo cerrado de la ciudad de La Paz y transmitido por directo por la televisión nacional.

ancestrales a través de la entrega de tejidos, semillas y saberes; se valora la capacidad de trabajo (del hombre y la mujer) y la reproducción de la progenie.

La ceremonia de la *irpaqa* que es previa al *jaqichasiña* (matrimonio) confirma – utilizado los conceptos de Bourdieu (1997)- la lógica de ‘cuerpo’ para reproducir los límites del ‘campo’. Es decir, que las recomendaciones (cuerpo) se constituyen también en la construcción de un espíritu de pareja, de valores y prácticas familiares para el buen vivir; para la reproducción de un orden social comunitario (campo) donde la pareja tendrá que moverse para asumir ahí otras responsabilidades.

Jaqicha o jaqechawi: La ceremonia del matrimonio

En *aymara* el *jaqicha* o *jaqechawi* es la ceremonia propiamente dicha; y el *jaqechasiña* es el momento donde ya se está conviviendo en pareja, es el momento donde se está siendo *jaqe* (persona). Ambos son parte del proceso de hacerse *jaqe* en el camino comunal. El concepto de ser *jaqe* es el más poderoso de esta investigación porque evidencia otras fuentes y raíces teóricas/prácticas de la vida ancestral. Y porque representa el choque de dos fuerzas complementarias que se hacen una.

Jaqechawi es el acto del matrimonio en sí. *Jaqechasiña* es el proceso donde ya está conviviendo la pareja. Y todo eso te hace llegar a ser *jaqe*, gente; que es lo último.

Jaqechawi, matrimonio, cuando ha empezado a casarse, el día que se han consagrado con la naturaleza. Desde ese tiempo ya se es *jaqe*, persona, humano para vivir así, mostrar paridad, complementariedad de dos fuerzas de la pareja. Dos fuerzas y energías que nacen el mundo y los seres vivos.

Jaqechaña quiere decir casarse. Volverse gente es casarse¹²².

En *quechua* se usan otras palabras pero el significado es el mismo; es decir, que la idea del hacer persona (*runa chacuy* o *runa warmi*) está vigente en estos pueblos indígenas también. Siendo que Amarete es un *ayllu* trilingüe porque hablan *aymara*, *quechua* una mezcla entre *aymara-quechua* (lengua de los *kallawayas*), ambas expresiones son válida y utilizadas.

En *quechua* se dice *runa chacuy*. *Runa* es gente, persona. *Chacuy* es un verbo que dice que te estás convirtiendo en esa persona. Es *runa chacuy* o *warmi* (mujer) *chacuy* o *kari* (hombre) *chacuy*, es el verbo de hacerse de algo o apropiarse inclusive de algo. Entonces hacerse *runa* es que te estás apropiando de esa personalidad, de esa responsabilidad.

Runa kapuna, ser persona matrimoniándose. *Kari-warmi* es marido-esposa.

¹²² Entrevistas IE01, AM01, AC04 y IO01, 2012.

Runa mancuti, ahora ya eres una persona, ya eres una familia.

Runa cacuy, hacer matrimonio y formar familiar. Es la responsabilidad. Cuando una pareja se junta y se hace su matrimonio ya es como una persona mayor, ya es *kari-warmi*.

Casaracuy decimos cuando uno se casa. Casarse es hacer una familia¹²³.

Una vez cumplido el calendario natural se inicia en la comunidad el proceso del *jaqicha*. Primero se saca permiso con la lectura de la hoja de coca para saber cuándo y dónde será el matrimonio. Una vez definida la fecha, se prepara la mejor vestimenta para los novios y para la celebración de la ceremonia del *jaqichawi*.

Los sabios espirituales consultan a la hoja de coca “porque es lo primero del mundo de la vida de la naturaleza; de ahí nace la ciencia como se dice, de los *amautas*; es una medicina y un alimento también. Son varios ‘estes’¹²⁴ que tiene la coca¹²⁵”. Con la lectura de la coca se puede conocer la salud de la pareja y mediante ‘mesas de limpieza’ y ofrendas a la Pachamama se despachan enfermedades, desequilibrios espirituales y cualquier mal. Si la pareja ha perdido un hijo/a tienen que ‘despachar’ con una misa ritual; sino, puede “nacer otra enfermedad o pueden ocurrir desgracias”.

Cuando no se despacha, no se le da comida, no se le da herencia al hijo, entonces puede empezar a doler a la mujer, la cabeza, la cintura; así, la energía también está con mala energía. Empieza a veces a separarse con su pareja porque hace pelear, hace chocar el hijo. Porque no hay que abandonar. Hay que recordarse, servirle platito, ceremonia ritual, una mesita hay que prepararle para que te suelte para que ya no te haga doler. Con comida es, siempre con comida. Entonces, ese es otro rol de un matrimonio, que tiene que cumplir (Entrevista, AM01, 2012).

El testimonio visibiliza uno de los roles de la pareja en relación a la ‘filosofía de vida con la naturaleza’; pero además, refleja el vínculo con la muerte como parte de la vida. El decir que ‘hay que prepararle un plato de comida para que te suelte’ significa que los muertos se van yendo de la vida y los seres humanos que se quedan viviendo en este plano de la vida, tienen que ayudarles a irse. Por eso en Bolivia cuando se festeja la

¹²³ Entrevistas PA01, PA04, PA02 y PA03, 2012.

¹²⁴ El uso de la palabra ‘este’, ‘estir’ o ‘estido’ es una particular expresión paceña que se vuelve verbo o sustantivo de acuerdo con las circunstancias y los contextos. Cito, “El estido no es un neologismo ni una palabra mal hablada; el estido es un verbo, conjugado de una manera única, pero a la vez múltiple, que encierra una forma de concebir el universo. Muchas cosas se han estido desde la creación del mundo; el mismo mundo se ha estido, el país se ha estido, el hombre se ha estido. El estido lo explica todo, una vez descubierto el misterio que le subyace. El humor está presente a lo largo de toda la narración, explícita e implícitamente. La historia lo exigía, pues, de lo contrario, se habría convertido en una especulación filosófica”. En: <http://elestido.blogspot.com/2010/09/el-argumento-del-estido.html> (visitado 14 octubre 2012). Por tanto, decir que algo es ‘este’ puede significar algo así como: complejo o que tienen un profundo sentido o que se ha transformado o que se ha roto o se ha perdido, etc.

¹²⁵ Entrevista AM01, 2012.

fiesta de Todos Santos en las comunidades se preparan mesas llenas de comida, especialmente de pan, para que los muertos ‘bajen’ a comer y luego suban. A estas mesas les acompaña una serie de simbolismos y de otros rituales.

Retomando el procedimiento de la ceremonia del *jaqicha*, se dice que generalmente dura dos días. Un día de fiesta y recomendación y otro de conteo de regalos, a esto se llama *tuti*. Los regalos entregados (antiguamente) eran hechos por las personas de la misma comunidad; se regalaban semillas de papas para sembrar, animales para cuidar, lana para tejer e inclusive algunas veces se daban consejos como obsequios matrimoniales. También se regalaban *illas*, que son espíritus y representaciones de algo que es sin serlo, son símbolos pequeños de deseos o valores de vida que hay que cuidar para que lleguen a ser eso que se desea que sean.

Antes de que se casen apoyan con *illas*¹²⁶, con espíritu, con *ajayu* para que nazcan. Uno le da papa por cargas, semilla, flores para que florezca mejor; otros regalan fruta para que sea alimentado bien su espíritu; otros regalan *illas* de animales para que nazcan animales más, y otros, hasta terrenos regalan. Por eso es fortaleza, por eso nosotros hemos sido también una vida con mucha riqueza cada uno. Por eso dicen, todos debemos tener todo y que todos tengan todo. No debemos tener a nadie que no tenga nada. Que vayamos juntos. A eso más o menos al contar los regalos se va [...]. Después del *tuti* empieza la llamada, que es cuando está llegando la *ch'alla*. Se *ch'alla* todo lo que se tiene. Se *ch'alla* la ceremonia, los regalos; a los padrinos se los *ch'alla* [...]. Recordar las *ch'allas* de espíritus llamadas de todos lados para que fortalezcan la casa de una familia. Así se cumple el matrimonio (Entrevista AM01, 2012).

El conteo de regalos es otra de las ceremonias dentro de una ceremonia más grande, como es el matrimonio. Esta costumbre ha sufrido cambios e hibridaciones en el tiempo. Si bien ahora la apertura de regalos es parte del matrimonio, en muchas comunidades y familias está acompañada de mucho alcohol¹²⁷.

Siguiendo con el testimonio del Amauta, se llega a dos puntos centrales. Uno que crítica a la iglesia católica en la celebración del matrimonio desde una fuerza solitaria y no par como es el cura; por tanto infecunda para unir a dos personas, a dos fuerzas en su camino de ser *jaqe*. También refiere a la necesidad de replantear el matrimonio a partir de construir un nuevo paradigma de paridad.

¹²⁶ *Illa* es el espíritu de algo que se tiene que criar para que nazca. Es la representación material en miniatura de ese espíritu, de ese deseo, de esa materialidad.

¹²⁷ Es decir, que se regala cajas de cerveza e inclusive se hace conteo de las cajas como símbolo de buena suerte.

Hacer un matrimonio es comparar con la naturaleza, hacer con una ceremonia. Por eso en el ritual de un matrimonio se hacía de par y también tiene que estar en pareja los sabios. No puede ser como actual están los curas, los curas solitos son, ni tampoco tienen familia [...]. Por eso, es de nosotros de nuestras vidas anteriores que se respetaba a la naturaleza, que se comprometía con la naturaleza, con la vida. Puede ser esa vida matrimonio o para nuestro país o para el mundo. Eso hay que mostrar este matrimonio. Pero sincretizado está ahora porque es un matrimonio construido por la sociedad creada, comentan así. Entonces se necesita un nuevo matrimonio, una nueva visión, un nuevo paradigma de paridad de matrimonio. Entonces hay que recuperar, hay que reconstruir nuestra propia vivencia de una práctica. Por eso antes, cuando hacían una pareja, no iban a la iglesia antes de la colonización, solo a los lugares sagrados, hay templos naturales donde se consagraba y también se preguntaba a la Pachamama (Entrevista AM01, 2012).

El pensar en un nuevo paradigma de paridad, constituye una oportunidad de repensar las relaciones interpersonales. Abre la discusión sobre los sentidos y los valores de ser pareja e inclusive cuestiona la heterosexualidad obligatoria, y permite reconocer otras formas y uniones interpersonales y de constitución de familia.

Al momento de preguntar a los contrayentes sobre los aspectos más valorados y sentidos en la ceremonia del matrimonio colectivo; las parejas refieren que fue la vestimenta; tanto porque la vestían como por la fuerza que implicó ver a otras parejas, otras culturas y otros colores compartiendo una misma ceremonia desde la recuperación de sus prácticas ancestrales.

La vestimenta que estábamos utilizando; eso era para mí que me estoy casando con mi propia vestimenta. Yo estaba con mi ropa originaria, con *ajxu*¹²⁸, sombrero blanco, aguayo y todo. Eso era para mí bien, porque es el traje que siempre utilizamos, yo he hecho mi aguayo, mi *wincha*, con mi *wistalla*, desde mis abuelos es así.

o estaba vestido con abarca, pantalón blanco de bayeta, con almilla, poncho rojo, *chullu* y sombrero blanco. Con mi *chuspa* de coca también estaba.

Ha sido una ceremonia como de 'este', de nuestra cultura. Eso me ha gustado. Quizá hoy en día siempre es matrimonio de cholita con vestido. En cambio nosotros nos hemos casado vestidos de nuestra cultura, de nuestros abuelitos, de años pasados, con nuestra vestimenta de antes. Con lo que seguimos vistiendo. De pantalón blanco, poncho, abarcas. Las señoras con manta, con *ajxu*, con *wincha*, sombrero blanco. Bien bonito estaba el vestido.

Ha sido muy lindo porque así vamos a recuperar nuestras costumbres antiguas para no hacer perder. Nos ha gustado así casarnos con nuestra propia vestimenta. Yo estaba con *ajxu* negro, con aguayos rojo, con *wincha*, con topos, abarcas. Mi marido estaba con poncho rojo *pallay* se llama, es un poncho con figuritas; con pantalón negro como antes, abarcas, con sombrero negro que llevaba un tejido.

Como se casan aquí nos hemos vestido. Igual era, no faltaba nada.

¹²⁸ *Ajxu* es el traje negro de una sola pieza (como una especie de túnica) que utilizan las mujeres en Amarete para casarse.

Con ropa de nuestra cultura; ellas con polleras, *ajxu*, *wincha*, sombrero, aguayo rojo. Nosotros con pantalón blanco, abarcas, *chullu*, sombrero y poncho. Esa ropa usamos, nuestra cultura de aquí es. Las mujeres hacen los aguayos, las *winchas*, todo. Es un orgullo que uno haga la ropa¹²⁹.

Con la vestimenta no solo se ha materializado la cultura, sino que su uso estuvo cargado de legítimo reconocimiento, de recuperación ancestral y orgullo para ellos y ellas. Muchas parejas hacen referencia a su identidad a partir de las ropas que usan, del significado de los colores, de los *aguayos*, del propio tejido. Vestimenta que refleja identidad porque esta ha sido rechazada, negada, prohibida en la colonia y en la república. Es por eso, que ahora (re)significan el poder usarla, vestirse así y no avergonzarse de ella ni de lo que ellos significan y representan con esa ropa.

La colonización y el colonialismo interno han negado por más de quinientos años a las culturas ancestrales; han rechazado su forma de vestir, de hablar, de comer y de ser. Desde la recuperación de la memoria larga para los descendientes de los pueblos pre-coloniales el poder mostrar su identidad y su ‘cultura’, aunque sea a través de la vestimenta, tiene una dimensión profunda.

Hay una gran cantidad de literatura desarrollada alrededor de los textiles, porque es un mundo complejo de producción y reproducción de diferentes modos de vida y de comunicación de las culturas, que va más allá de la delimitación obligatoria de los territorios. Muchas culturas que se reconocen hoy, son vestigios de las unidades históricas mucho mayores del pasado. Fue el colonialismo que ha desestructurado las culturas y sus saberes alrededor de la ciencia de los textiles (ciencia predominantemente femenina) o también llamada: ‘Ciencia de las mujeres’¹³⁰.

Es por eso también, que la valoración de la vestimenta pasa por reconocer su propia identidad, sus conocimientos, sus formas de producir cultura desde las manos de las mujeres; y es sin duda alguna, un motivo de orgullo y una forma de reivindicación histórica anticolonial.

Antiguamente, la ceremonia matrimonial se desarrollaba en lugares sagrados, en *wak’as*¹³¹ para estar más cerca de la naturaleza y para recibir la energía de los ancestros.

¹²⁹ Entrevistas PA01, PA04, PA05, PA03 y PA02, 2012.

¹³⁰ Ver libro de Arnold, Denise y Espejo, Elvira (2010), Ciencia de las mujeres: Experiencias en la cadena textil desde los *ayllus* de Challapata. ILCA y Fundación Albó, La Paz.

¹³¹ *Wak’a*, es una especie de espíritu ancestral que puede estar en una piedra, en un cerro, en un manantial, en el aire o en el agua. Los *wak’as* se especializan en el don. Unos pueden dar dinero, otros ganado, otros

Puesto que, uno de los fines del matrimonio “es lograr integrarse a la naturaleza, es ser parte de ella”. La *jaqicha* “es capaz de perpetuar el género humano y dentro esta visión se lleva a cabo en la constitución de una familia, de un matrimonio en la comunidad” (Mamani, 2010: 47). Es una ceremonia simbolizada con las semillas porque el rito de *jaqicha* es de semillas. Es decir, es un rito de siembra de vida en paridad. Además, el matrimonio daba lugar a una inmensa cantidad de *aynis*, como parte de un tejido de reciprocidad.

El matrimonio era un compromiso no solo de las dos familias sino de la comunidad y de todas las comunidades del *ayllu*; entonces eso tenía que fortalecer un compromiso y ese matrimonio era indestructible, porque estaba apoyado y sustentado con toda la base comunitaria y de las familias de la comunidad; [...] en cada casa había experiencias y conocimientos [para recomendar a los contrayentes]. [Los ancestros, los abuelos decían:] si no reciben esta fuerza energética que hay en el allá, en *Thunupa*¹³² difícilmente van a poder ser *jaqe*; entonces había que inyectarles esa energía que hay allá, entonces los contrayentes ya eran parte de la familia *Thunupa* (Mamani, 2010:45,48, 49).

Los sabios creen que los seres humanos no solamente tenemos ancestros humanos, sino tenemos ancestros de *wak'as*; es decir, que tenemos raíces de piedras, de cerros, de ríos, de árboles porque venimos de la naturaleza, del cosmos, de la Madre Tierra. El nombrar, reconocer y reivindicar a la naturaleza como la Madre Tierra, desplaza drásticamente y profundamente al gran mito y a la gran metáfora del ‘dios padre’ que ha sostenido durante siglos al sistema patriarcal.

La fuerza de la naturaleza es, a diferencia del mito del ‘dios padre’, una fuerza omnipresente; no es energía sola, es la suma de otras fuerzas vivas que al interrelacionarse crean vida. Es por eso también, que es una fuerza femenina porque al igual que las mujeres engendran vida.

La celebración del matrimonio entonces, está llena de símbolos y ritos con la naturaleza. El hombre lleva el sol y la mujer la *chakana*¹³³. Ambos llevan hojas de coca.

triunfo, etc. [...] Las *wak'as* tienen gestión por un tiempo. Es decir, cada uno cambia la gestión de los *wak'as*, se turnan en su función de autoridad. Resulta que están organizados como los humanos, o quizá éstos (humanos) se copiaron de su organización (Astvaldsson y Laimé, 2000: 22).

¹³² A *Thunupa* se lo conoce como el nódulo vital del tiempo nuevo. Numen cosmogónico, es una fuerza activa que moldea el universo andino. Numen teogónico, es el hijo de *Wiracocha* (creador del universo) y caudillo de las almas. Numen histórico, perdura con los orígenes del río Desaguadero. Numen moral, es el restaurador de la ley natural de las costumbres. Gran sabio, amparó al desvalido, desafió al poderoso, fue brújula y candela del proceso. Es la fuerza interior que alienta el corazón de los seres humanos (Diez de Medina, 2004: 2).

¹³³ *Chacana* es la cruz andina que tiene doce puntas o esquinas.

La mujer y el hombre van girando alrededor del uno del otro, representado así el día y la noche. Un día se es hombre y un día se es mujer. La comunidad festeja con flores, con agua de dos vertientes que se juntan en un solo río; que simboliza que cada persona viene de un río, de unos ancestros, de una familia, de una comunidad y luego se juntan para formar un solo río, un solo camino, una sola familia; y desde ahí se hacen pareja y se hacen *jaqe*.

Otro de los roles que tiene que cumplir la pareja es tener un plan de vida, una visión de mundo –como una *illa* que hay que criar-, un proyecto conjunto. Y solo cuando pasan el matrimonio, cuando son *jaques* nace esta visión de mundo.

El planteamiento del Programa de matrimonio marca otra posible relación entre hombres y mujeres (pareja) porque la relación de poder entre el hombre y la mujer se trastoca con la relación mujer-comunidad y hombre-comunidad. Es decir, que se enfatiza que el matrimonio es un compromiso que asume una pareja (no una persona individual) con la colectividad. Por tanto, la comunidad ejerce control social, cuida y respalda a la pareja. Bajo estas explicaciones teóricas el *chacha-warmi* cobra sentido porque expresa cierta condición de equilibrio entre pares. Como expresan las feministas comunitarias “queremos una mitad de igualdad y respeto mutuo para construir una complementariedad horizontal y sin jerarquías” (Paredes, 2010:30).

Los sentidos y las significaciones del *jaqichasiña* y del ser *jaqe* son profundos porque plantean otros fundamentos conceptuales, discursivos, relacionales y simbólicos frente a la unión en pareja. Además, son fundamentos que se vinculan directamente con la comunidad y con la naturaleza; como un conjunto de fuerzas y energías creadoras de vida. Relación que desplaza, teóricamente, al gran mito del ‘dios padre’ y por tanto, se superpone al sistema patriarcal.

La construcción de la casa como la consolidación de la pareja

Existe una evidente brecha y contradicción entre los planteamientos teóricos y discursivos frente a la realidad. Las parejas contrayentes manifiestan que las expresiones de amor a la pareja y a los hijos/as muestra la solidez de la familia, que en Amarete es la unidad económica y solidaria más importante.

A la mujer lo amas más de donde puede llegar tu camino. Otros amores tienes pero no es lo mismo a tu mujer, así de verdad. Así con cariños, su carácter hay que ver. Así vivimos felices, tranquilos.

Los queremos a nuestros hijos más que a nuestro corazón.

Se cuidamos de ambos, nuestros bebés también nos cuidamos. Un hijito grandecito ya te da un corazón, te hace feliz, te dice todo, papá así. Esto es una pareja, así familia ya somos nosotros ¹³⁴.

El primer testimonio sobre el amor a la mujer como algo que puede ir ‘más allá de donde puede llegar tu camino’; describe el sentido del camino (*thaki*) como parte del ciclo de crecimiento para ser *jaqe*; en tanto, el proceso de hacerse *jaqe* está dentro del *thaki* comunal. Por tanto, querer a una mujer más allá del *thaki* expresará un sentido de profundo amor.

La construcción de la casa, que es otra forma de materializar el amor; es lo que finalmente consolida a la pareja. La casa representa el microcosmos del cosmos. La construcción de la casa es hacer del terreno un lugar habitable, para que la casa se constituya en el lugar donde la pareja hace ritos, entierra la placenta, cría a los hijos, etc. El construirla pone a prueba la densidad de las redes de parentesco, tanto de la mujer como del hombre. La construcción de la casa, así como el momento de la techada, son parte de los ritos más importantes del proceso del ser *jaqe*; porque la pareja se convierte en un ente con capacidad de producir no solamente alimentos, sino también cultura ¹³⁵.

Voces críticas consideran que el Programa es una apuesta más bien colonial porque usó instrumentalmente a lo indígena; porque se redujeron una gran cantidad de ritos, de saberes y sentidos ancestrales a un espectáculo político y coyuntural; porque la propuesta de dotación de casas es clientelar (y lo clientelar es colonial); y porque rompe, fragmenta e invisibilizan prácticas y expresiones culturales que se generaban a partir del *jaqichasiña* y del proceso de ser *jaqe* ¹³⁶.

Quizá algunos podrían contra-argumentar con el análisis del sentido comunitario en la construcción del Estado Plurinacional en Bolivia. En tanto, el Estado es la ‘gran comunidad, el gran *ayllu*’, que tiene la responsabilidad de garantizar con condiciones dignas de vida de las familias (la dotación de casas por ejemplo). Pues estas son algunas de las tensiones que tiene el Programa.

¹³⁴ Entrevista PA03 y PA02, 2012.

¹³⁵ Entrevista AC04, 2012.

¹³⁶ Entrevista AC04, 2012.

Cuando todavía se vive en la casa de los suegros se cree que ‘no se tiene nada’. “No es de mí ni de mi esposa. Casa propia no tenemos todavía. Cuando uno ya se casa su padre una casita o terrenito le entrega para que viva. Como yo soy huerfanito y mi esposa también no hay nadie que nos dé un cuartito. Mi suegro esa cocina ha dejado no más”¹³⁷. Cuando las parejas están construyendo su casa, generalmente, viven en la casa de alguno de los suegros o de la familia ampliada. “Con mis papás juntos vivimos. Como en una familia bien pensábamos que en otro lado íbamos a vivir, pero no se está cumpliendo todavía”¹³⁸.

El funcionamiento del actual Estado boliviano todavía es burocrático y colonial. Esta es una de las razones de por qué es tan compleja la implementación de nuevos programas; así como, la implementación de estrategias descolonizadoras y despatriarcalizadoras en su propia estructura y en la dinámica de la gestión pública.

La constitución de la familia entonces, pasa por el ser *jaqe* y por construir la casa. Si bien, el hacerse persona (*jaqe*) en compromiso con la comunidad ya se es familia; es, la construcción de la casa lo que consolida esta unión, y son los hijos/as quienes profundizan el sentido de familia. ‘Siempre se es familia’ dice uno de los contrayentes. “En el *ayllu* todos somos familia, hasta por la forma de cómo nos saludamos. Aquí en la ciudad se dice ‘hola’, ‘buenos días’ así no más. En cambio allá se dice ‘buenos días *tialacuy, chanacuy*’. Cuando se dice con el término ‘*cuy*’ quiere decir algo tuyo, que es algo tuyo”¹³⁹.

La trascendencia del *jaqichasiña* para llegar a ser *jaqe* está en todos los pasos de maduración de la pareja, en relación con el compromiso que van asumiendo con la comunidad, porque es ella quien permite pasar los cargos en la dirigencia¹⁴⁰ y otorga la condición de casado, de *jaqe* en el *thaki* comunal.

La sexualidad y la violencia: ‘Desde el cuerpo de las mujeres’

El presente acápite intenta responder el segundo objetivo de investigación. Fundamentar hasta dónde el Programa de matrimonios colectivos se inscribe como una cuestión

¹³⁷ Entrevista PA03, 2012.

¹³⁸ Entrevista PA02, 2012. Testimonio que hace referencia a que todavía el Programa no está cumpliendo con la dotación de casas que ha propuesto.

¹³⁹ Entrevista PA01, 2012.

¹⁴⁰ Cargos que van de menor a mayor importancia y responsabilidad.

liberadora y qué tensiones existe alrededor del matrimonio para las mujeres indígenas y mestizas en La Paz. Por tanto, se considera fundamental hablar de la sexualidad, de la violencia y del propio sentido del matrimonio para las mujeres con quienes se trabajó.

Cuentan que anteriormente las relaciones sexuales se daban después que las parejas se ‘robaban’ porque no había espacios de intimidad; la casa era de los padres y generalmente había un solo cuarto donde dormía toda la familia. Excepcionalmente se escapaban a las chacras o a los maizales. Ahora es diferente comentan, porque hay otro tipo de consumos culturales y de motivación en los adolescentes. En muchos casos y en ciertas épocas del año los padres viajan a la ciudad, a los cocales, a las minas o van a vender a la frontera, entonces los hijos/as quedan más solos en casa.

La sexualidad está más relacionada con la reproducción de la especie que con el placer y el conocimiento del propio cuerpo y el cuerpo del otro.

Es desde ahí no más, de las dos fuerzas nace, de las dos fuerzas de la relación sexual, una vez siendo casados nace un hijo o hija; por dos fuerzas nace. Es como una planta que nace y no puedes dejar. Tienes que limpiar, tienes que alimentar, hacer comer. Y eso es el poder de donde se arma la fuerza [...] Es el rol de la naturaleza, del cosmos, que hay que cumplir; con los roles que debe ser, cumpliendo con las ritualidades, *ch'allando*, recordándose. No hay que dejar, no hay que olvidar (Entrevista AM01, 2012).

Durante las entrevistas a las parejas no ha sido muy fácil hablar sobre estos temas, la incomodidad expresada en risas o silencios fue evidente. La sexualidad y las relaciones sexuales siguen siendo temas tabú y el diálogo más allá de lo privado no es muy factible. Si bien la investigación tiene el objetivo de analizar el Programa de matrimonios desde una mirada decolonial, despatriarcal y feminista la sexualidad se constituye en un tema fundamental; sin embargo, por la complejidad y sensibilidad del tema, por la barrera del idioma y por el método de investigación, se intentará reflexionar sobre los discursos escuchados y más bien generar otras preguntas de investigación.

Se describen a continuación algunos de los testimonios de mujeres que han sido entrevistadas en Amarete y en La Paz.

Eso es muy complicado. Tendrías que hacer unas entrevistas muy personales para saber eso, porque en muchos casos a nosotras a las mujeres nos han enseñado que el primer hombre que tengas en tu vida, con ese tienes que casarte, no puedes estar con más hombres. Así a las mujeres nos han educado. Por eso en muchos casos se tiene que mantener la virginidad hasta llegar al matrimonio. La gente te ve como malcriado, cochino, como que estás hablando de algo malo.

No hemos decidido nada, así no más hemos tenido nuestro hijo. La primera vez no sabía casi nada, ni sabía cómo estaba embarazada. De por sí no más he quedado embarazada. Ahora nos informamos ya, nos cuidamos. No pensamos tener más hijos por ahora.

Creo que eso de llegar en blanco, virgen a la iglesia, esos son trabajos de la iglesia no más. Como nos han educado así a las mujeres, hemos creído, hemos aceptado. Eso es tener pareja, hasta ahí no más llega el matrimonio.

El placer ahí, ya no. En muchos casos, también hablaba eso de placer, de erotismo, quisiera saber, decían personas muy mayores; decían, cómo será estar con un hombre, estar con otro hombre. Tal vez en algunos casos algunas mujeres se han llevado a su tumba esa pregunta. Eso quiere decir que no ha habido realmente el erotismo, placer¹⁴¹. No sé realmente cómo podemos llamarle¹⁴².

Los testimonios vinculan a la sexualidad con el pecado, con lo prohibido, con lo sucio (lo ‘cochino’) y con lo no público. Reflejan el poder, la sanción y el control de los cuerpos de las mujeres por la iglesia católica y por el sistema patriarcal. Los ‘valores’ de casarse de blanco como símbolo de pureza, de llegar virgen al matrimonio, la no anticoncepción, el aborto y el pecado en el placer sexual, son los grandes temas y mitos que la iglesia católica continúa ‘controlando’ a través de la manipulación y colonización (ellos la llaman evangelización) discursiva.

La sexualidad sigue siendo un tema tabú y está cargada de violencia simbólica, de normas y comportamientos impuestos. La posición de vulnerabilidad y riesgo de violencia en la que están las mujeres es ineludible. El testimonio que dice: ‘la primera vez ni sabía cómo estaba embarazada’ refleja no solo desconocimiento de la propia sexualidad, sino posiblemente violencia.

La relación con el cuerpo es un tabú todavía en nuestras comunidades. En muchos casos ni entre esposos se conocen cómo es su cuerpo. Nuestra forma de vestir mismo, es capa tras capa; digamos nunca podemos acabar de desvestirnos, es muy diferente.

Para nosotras, los hombres nunca te pueden sacar. Como llevamos la pollera es levantar la pollera tener sexo y ya no más, se acabó. No ven los sentimientos de la mujer o del esposo mismo; y se acabó digamos. Esa es toda una pregunta, si las mujeres supieran de ese derecho a la sexualidad y si estamos ejerciendo.

Conocer el cuerpo de la mujer es un tabú, Te enseñan a no mirar los cuerpos, los genitales de las personas porque te vas a volver ciega, eso es lo que te dicen en la comunidad las abuelas, eso te dicen. Nunca puedes dirigirte siendo niño/a, si está orinando una mujer o un varón, porque te vas a volver ciego dicen.

¹⁴¹ Cuando se nombró las palabras ‘placer y erotismo’, la entrevistada dio a entender (desde su lenguaje corporal y mi sentir) que se refería al orgasmo. La referencia sobre la pregunta –sin respuesta- que muchas mujeres mayores se llevaron a la tumba, parecería inferir que ellas no han tenido placer ni orgasmos en las relaciones sexuales de su vida matrimonial.

¹⁴² Entrevista PA01, PA02, PA03, PA04, PA05 y IE03,2012.

Esos son mitos, leyendas que realmente nos afectan a las mujeres. Esa educación, nos han metido. Con ese hombre has perdido tu virginidad entonces con ese hombre tienes que morirte. En muchos casos, no debe haber amor, debe aburrirte. En muchos casos escuchaba ‘ay este viejo sigue molestando, hasta cuándo voy a soportar’; esa mujer no lo ha recibido ese amor de la pareja, tal vez como obligación le ha cumplido algo que lo ha visto de otra forma, como si fuera su rol de ella.

Si hablas con las amigas en la juventud te dicen estamos bien o si te has peleado, pero no hablas de la sexualidad, si tienes ese erotismo o no tienes. Es un tabú todavía que hay que romper. Creo que hay que hacer estos temas públicos porque son parte de nuestra vida¹⁴³.

Si desde los planteamientos feministas y decoloniales el cuerpo es la primera territorialidad; y este cuerpo sigue siendo un tabú para los pueblos indígenas y quizá para la sociedad entera (como un tema que va más allá de las clases sociales); aquí hay una gran tarea todavía pendiente.

Las narrativas constatan que el sistema patriarcal es mucho más antiguo que el sistema colonial; que la necesidad de despatriarcalizar no excluye a las tradiciones y creencias culturales, por el contrario en varias culturas los usos y costumbres han camuflado y reproducido formas patriarcales de hacer, de creer y de ser. También evidencian que hablar desde nuestros cuerpos como mujeres no es una tarea sencilla porque también somos cuerpos colonizados que requieren descolonizarse y despatriarcalizarse.

Por tanto, la apuesta despatriarcalizadora es mucho más compleja, mucho más sensible, mucho más corporal e inclusive epistémica porque plantea la ruptura, de deconstrucción y decodificación del código genético y de la matriz del sistema patriarcal; que, a través de violencias reales y simbólicas todavía mantiene prácticas y creencias sociales, culturales, políticas e históricas. ¿Será entonces, que el Programa de matrimonios colectivos apunta a romper algunos de estos patrones? ¿Será que un Programa de matrimonio es una estrategia acertada para la descolonización y despatriarcalización?

La sexualidad sigue siendo parte del espacio privado, conyugal, familiar y fue absorbida por la función reproductora a través de la imposición de un discurso oficial. De esta manera se delimitaron ciertos derechos al goce y al placer. División que no sólo

¹⁴³ Entrevista PA01, PA02, PA03, PA04, PA05, IE03, AC04 y AC02, 2012.

afectó la vida de las mujeres, sino que incidió en la forma en cómo se construyeron las identidades de género.

Más allá de los programas del Estado y su discurso oficial sobre el control de la sexualidad; es imperante hacer de estos temas públicos porque son parte de la vida de las personas; y porque muchas veces, pueden ocultar y legitimar violencias.

Los testimonios descritos en el documento vierten palabras que desnudan realidades; realidades que requieren de un análisis más profundo al que valdrá la pena llegar con otros estudios e investigaciones.

“Como si fuera privilegiado tener marido”

Es innegable la fuerza histórica que tiene el matrimonio en la trayectoria de vida de las personas. La sociedad está estructurada y héteronormada para tener pareja y para tener hijos. Todavía ni las mujeres ni los hombres solos, ni las madres y los padres solteros, ni las parejas homosexuales están plenamente incluidas. A pesar que en el transcurso de los años, el mito ‘del amor hasta que la muerte nos separe’ ha ido cambiando, aún tiene un peso social, cultural, simbólico y económico muy fuerte.

Nos han educado así a las mujeres, la iglesia misma; si el marido te pega tienes que darle la otra mejilla, para que te esté pegándote y él recibirá algún día su castigo, el dios divino le castiga. Solamente con eso nos confirmamos, eso ha sido el dominio de los españoles en las haciendas con los pueblos indígenas. Ahora se ha convertido en la familia, en las parejas. Si el marido te pega tienes que aguantar porque es tu marido. Los papás y mamás igual te educan para eso. ‘Si vas a ser floja si vas a ser rebelde ningún marido te va a querer’. Como si fuera privilegiado tener marido. Así te educan. ‘¡Ay! no estás pudiendo ni tejer, qué me va a decir tu suegra’. Es algo que a las mujeres nos educan y tenemos que soportar todo lo que viene de otra persona (Entrevista IE03, 2012).

Es innegable el valor y el triunfo del divorcio, que lograron los movimientos feministas en el mundo; así como los cuestionamientos al matrimonio occidental como la institución máxima de opresión a los cuerpos de las mujeres. En la historia de la humanidad el matrimonio ha camuflado y reproducido violencias simbólicas, patriarcales y coloniales. Esta es una de las razones más fuertes de las críticas desde los movimientos feministas y de mujeres en Bolivia al Programa de matrimonios. ¿Por qué un programa de matrimonios para descolonizar y despatriarcalizar?

Por otro lado, la familia como institucional social puede ser una red de protección y de amor y al mismo tiempo ser un campo de violencia que juzga, controla y reproduce prácticas patriarcales y machistas. Si las familias se encuentran como bisagras en la formación del sujeto; la familia se constituye en un colectivo político que tiene una organización social diversa y una estructuración de vida dentro de un sistema, todavía patriarcal y vigente. La familia entonces, es parte de un tejido relacional, dialéctico y dinámico que se produce y reproduce a partir de las sociedades en las que habita.

Bajo estos argumentos se sostiene el Programa de matrimonios, considerando que a través de la intervención a la institución familiar (cuna del patriarcado) se puede cambiar prácticas patriarcales, machistas y coloniales. Es por eso, que el Programa plantea la construcción de un nuevo modelo de familia; familia (*ayllu*) que será el ('nuevo') núcleo del Estado Plurinacional que está constituyéndose en Bolivia.

Sin embargo, romper con el sistema patriarcal es mucho más complejo y los frentes de batalla seguramente son más diversos, más políticos y más simbólicos. Además, la brecha entre la realidad discursiva y la realidad pragmática es mucho más grande, más caótica y está más enredada. Si bien se reconoce que atacar al 'núcleo' del patriarcado, como es la familia, hace sentido, quizá las estrategias de lograr este ataque todavía no sean las más asertivas ni valederas.

La crudeza de la realidad en la que viven muchas mujeres en Bolivia es reflejada por en el testimonio que se escribe a continuación. Testimonio que refleja no sólo el orden social establecido para las mujeres, sino la violencia y la injusticia que engloba el sistema patriarcal en la cotidianidad, en los deseos y en los propios sentidos de la vida.

Cuando me casé eso me decían, ¿será que vas a aguantar? Yo conozco tu carácter me decía mi mamá y papá. ¿Será que podrás soportar un matrimonio?, ¿Podrás mantener un matrimonio?, ¿Será que vas a vivir?'. Pero yo era rebelde. No dejaba que me discriminaran que me pegaran. Hasta a mi papá, si me decía algo, igual le respondía". Los hermanos varones también por el hecho de ser hombre se sienten con la potestad de mandar, como el segundo hombre de la familia y a veces pegan. Mi esposo también, bien machista, él viene de una familia de puro varones, además es bien católico ha estudiado en el colegio Don Bosco. Alguna vez frente de él, está escuchando cómo me está recomendando mi papá y él se sentía con más autoridad, así subiendo está y que yo tenía que obedecer a mi esposo. Alguna vez de crisis nos peleamos, yo le pegué en la cara, él me pegó con palo; entonces lo primero, que me cuestionan, yo estaba toda verde tapada la cara, lo primero mi mamá, su mamá van corriendo donde el hombre y le curan y dicen "cómo le vas a hacer eso"; yo también estaba toda herida. Para eso y yo empiezo a decir, y viene mi mamá y dice

“no te acerques, anda donde tu wawa”. Ahí empiezo a cuestionar sobre ellos mismos. Primero que se victimiza el hombre y todos siendo mujeres van donde él, le curan y nadie ni me ve, ni me cura, más bien me riñen. Yo, jovencita también, recién casada. Yo digo, no pues. Mi papá más me riñe, mi mamá me riñe, todos me riñen. A veces mi conciencia me dejaba así, yo siempre me he portado mal. “Vos te estás pidiendo la mano, así que cada vez te va a levantar la mano”. Así hay cuestiones dentro de la familia... (Entrevista IE03, 2012).

Hasta aquí el testimonio refleja la naturalización de la violencia y del rol de la mujer (ya sea esposa (¿víctima?), madre, suegra, hermana) frente a ella. Por una parte, está el patrón de la obediencia y la no rebeldía frente al marido; y por otro lado, está la violencia generacional y machista que ejercen tanto hombres como mujeres frente a otra mujer que está en una posición de mayor subalternidad. El testimonio continúa...

... pero empezamos a cambiar. Él empezó a cambiar. Él era más fuerte y quería dominarme y yo más fuerte no me dejaba, no quería ceder ese espacio, quería cambiar. En algún momento, ya teníamos la wawa y yo estaba estudiando, él lavó los pañales de la wawa y mi suegra ve y empieza a llorar “¡a mi wawa le he mandado al cuartel para que esté lavando los trapos de las wawas, a mi wawa le he mandado a estudiar y así le hacen a mi hijo mayor!”. Yo le digo, ¿Qué pasa? y ella me dice, “cómo tanto así le puede hacer esa mujer” Yo le digo, de qué lloras y me dice, cómo le vas a hacer a mi hijo. Y yo le digo, qué tiene, mi mamá, mi papá también me han hecho estudiar, no me han criado para lavar pañales” y ella me dice, “pero vos eres pues mujer, las mujeres para eso hemos nacido”. Entonces mi suegra me cuestiona así. Empiezo a hablarle entonces, ella estaba con su wawa también, tenía como 43 años y podía tener más hijos. Y yo le dije no es así. La lleve al centro para que se haga la planificación familiar, para cuidarse; ahí ha visto que había posibilidad de cuidarse. Ella decía “tengo que consultarle a mi esposo”. Yo le decía no, vos decides se te coloca el inyectable y ya está, él no tiene que saber. Ella tenía el temor que él le diga que con otro hombre estás andando para eso te estás cuidando. De ahí he empezado a reflexionar con mi suegra y con mi mamá. Con su otra nuera también ha empezado a hablar. El trato ya es diferente. Cómo empiezas a romper el trato de mi pareja misma. Algunas veces te dicen tienes que romper no más, pero esa no era la solución. Yo misma decía me voy a divorciar e igual él se busca otra mujer e igual le va a hacer, así no se cambia yo decía. Es pues violencia. A muchas mujeres han educado así y a los varones les han enseñado así. Lo mismo pasaba con los matrimonios (Entrevista IE03, 2012).

En las zanjias del testimonio se visibilizan violencias todavía vigentes, transformadas en ‘recomendaciones’, en ‘deber ser’ de sociedad y en prácticas de reproducción de roles de género. No importa quién sea el interlocutor que las cuestione o las produzca; finalmente es el sistema patriarcal quien las crea y las sostiene, las transforma y las hace tan parte de nuestras vidas.

Aquí está otro ejemplo de los argumentos del Programa, en tanto, quebrar el modelo de familia patriarcal; para que se establezcan otras relaciones de género, se

disminuya la violencia contra las mujeres y se redistribuyan equitativamente las responsabilidades del hombre y las mujeres (pareja) en relación a la educación de los hijos y en las tareas del hogar.

Cuando hemos empezado a dar charlas a los varones y a las mujeres han empezado a reflexionar sobre estos temas. ‘A las mujeres cuando se estaban casando les decíamos que no hay que callar, que no es normal la violencia en la familia; a los hombres igual; hay que cuestionar les decíamos’. Esos talleres han ayudado pero hay que reforzar; no sabemos qué estará pasando ahora (Entrevista IE03, 2012).

Siendo la violencia un problema estructural y multifactorial su intervención tiene que tener esas características. Así mismo, siendo que la violencia se ha naturalizado en la sociedad, las estrategias de intervención no serán tan sencillas de identificar. Sin embargo, se reconoce que el Programa de matrimonios haya identificado algunos de los puntos neurálgicos para la intervención, como ser: el cuestionamiento de las relaciones de género asimétricas y machistas, la disminución y prevención de la violencia en el hogar y contra la mujer; formas diferentes de dividir el trabajo en el hogar y fortalecer la responsabilidad paterna en la crianza y educación de los hijos/as.

No obstante, como ya se mencionó; el ataque a la violencia patriarcal y machistas es una cuestión estructural que requiere de una intervención que vaya más allá de un programa de matrimonios. Se requiere la articulación de una serie de programas que consoliden una política pública integral e intersectorial entre instancias estatales, gubernamentales y las fuerzas vivas de la sociedad. Así como la intervención de patrones simbólicos que cambiarán patrones reales.

La familia en disputa: modelos y alternativas

Uno de los grandes cuestionamientos del Programa de matrimonios es sobre el modelo de familia nuclear-occidental, que es la base de la sociedad neoliberal y capitalista. Es por eso, un aspecto fundamental que entre en disputa y se pone en la mesa de la agenda pública en el proceso de refundación del Estado.

Si la familia hace a la comunidad, el Estado es la gran familia, por tanto es deber del Estado garantizar el ejercicio de derechos de las familias de la comunidad. Se considera que la familia es lo más importante en el proceso revolucionario boliviano; y si se revisan las bases normativas la CPE le exige al Estado garantizar el desarrollo económico, social y cultural de las familias. Entonces ahora, con el PMCI las 355 parejas se van a convertir en nuestro laboratorio para que nos permitan conocer qué necesitan las familias en términos de políticas públicas (Entrevista IE02, 2012).

El testimonio plantea un desafío en sí mismo, porque intenta establecer otro círculo en el marco de las políticas públicas tradicionales, en tanto el Estado propone que sobre la práctica y la experiencia, acompaña e intenta comprender cuáles son las necesidades de las familias para que desde ahí, pensar en políticas públicas y programas familiares, entendiendo la familia como la base del Estado Plurinacional.

Las familias de corte liberal, son un problema central en la sociedad. El hombre abandono a la mujer y viceversa; hijos abandonados, embarazos no deseados y prematuros, etc.; por eso fracasó el Estado-Nación modernizante; por eso urge construir un nuevo modelo de familia desde nuestra identidad. No tenemos que copiar nada a nadie, tenemos que construir una nueva filosofía de vida. Esto no quiere decir retroceder al pasado, sino que se trata de una recuperación científica de lo mejor de nuestro pasado, para combinarla con lo más sano de la modernidad [...]. Se trata de re-establecer el equilibrio entre hombres y mujeres como condición para re-establecer el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza (Entrevista IE01, 2012).

Se podría decir que lo que el gran argumento que está detrás del Programa es la incidencia en este construir de una nueva filosofía de vida, que se da a partir de la recuperación de lo mejor del pasado ancestral indígena; y del re-establecimiento de un equilibrio entre hombres y mujeres que garantizará otra forma de relación de género y de vínculo con la naturaleza como fuente de vida.

Por otra parte, se reconoce que la intención no es imponer un nuevo modelo de familia sino reconocer y construir nuevas formas y alternativas de ser familia en el marco del Programa de matrimonios y en el proceso de reforma del Estado. Se quiere construir estilos de familias que tengan bases inter e intraculturales, descolonizadoras y despatriarcalizadoras.

El poner en cuestión a la institución familiar es clave porque es el círculo más cercano de protección y al mismo tiempo es el espacio supremo de reproducción de prácticas y valores que han perpetuado roles de género, machistas, patriarcales y coloniales. Criticar a la familia desde una mirada decolonial y despatriarcal es central porque el patriarcado no solo afectó a las mujeres, sino también a los hombres y a los pueblos indígenas¹⁴⁴. Sin embargo, la realidad es más cruda, compleja y precaria; y estos conceptos hechos práctica no terminan de cuajar.

¹⁴⁴ Entrevistas IE03, IE01 y IE02, 2012.

El planteamiento conceptual del Programa es profundo porque lo que se está buscando, por lo menos discursivamente, es reposicionar las críticas del feminismo como la posibilidad ideológica de cuestionar las estructuras de poder, dominación, opresión y subordinación en base a la negativización de la diferencia sexual; de lo femenino (mujer) al servicio de lo masculino (hombre). Además, se intenta recuperar el sentido crítico y político del género como un instrumento de denuncia de las causas históricas de discriminación y dominación de las mujeres.

Parece ser que la intención y los argumentos del Programa tienen fondos más profundos de lo finalmente llegó a ser. Que la propuesta teórica (si vale el término) quedó extraviada en algún lugar del pensamiento o en el aire de algunas conversaciones o en los sentires que tocaron algunos cuerpos. Y en definitiva, las estrategias empleadas no fueron las mejores porque ocultaron las verdaderas preguntas que tocaba hacerse para cambiar las estructuras y el código genético del sistema patriarcal y colonial.

El feminismo comunitario critica la noción de familia y más bien plantea una comunidad de afectos como una alternativa a la familia. Propone revisar la etimología de la palabra familia porque viene de *'famulus'*, que en latín significa sirviente, esclavo, servidor. Antiguamente, familia era equivalente al patrimonio que incluía no solo a los parientes sanguíneos sino también a los sirvientes que habitaban la casa del amo, del patrón. Plantean una descolonización etimológica y por tanto, considera la comunidad de afectos como el espacio...

... donde [las personas, más allá de la orientación sexual] estamos acompañadas con las emociones, las atracciones, el erotismo. No en un sentido moralista como el dictar leyes, sino desde el amor que no tiene leyes. A veces muere el amor porque no tienes plata, por una enfermedad, pero si tienes comunidad es diferente, te vas a sentir acompañada (Entrevista AC02, 2012).

En contraposición con esta lectura otras visiones consideran que si bien hay un proceso de revalorización y retorno a la comunidad este no sigue ninguna consigna estatal, puesto que más bien tiene que ver con las propias dinámicas comunitarias y con los efectos de la migración. Hay una cuestión interesante en el retorno y en los discursos estatales, pero “estos terminan haciéndose agua en la práctica porque todavía el Estado mantiene dinámicas convencionales, euro-céntricas, desarrollistas y mercantilistas que deterioran tremendamente la base de recursos de las comunidades”.

Sí la comunidad pierde su autonomía frente al Estado, esta no más siendo colonizada. La comunidad tiene una lógica de autonomía frente al Estado, tiene una tradición anti fiscal y de algún modo esa es la razón de porqué las comunidades han participado en las luchas sociales del año 2000 en adelante¹⁴⁵. Porque desde su autonomía, desde su condición de autogobernarse a sí mismas, de tomar las decisiones por sí mismas han hecho lo que han hecho. Pero atadas al Estado e incluso metiéndose el Estado en la vida privada de la gente, ahí se está produciendo una re-colonización (Entrevista AC04, 2012).

La crítica de la intervención del Estado en la comunidad se contrapone con la idea del Estado como la ‘gran comunidad *ayllu*’ que se planteó anteriormente. Sin embargo, ¿hasta dónde sería la línea de división entre Estado y comunidad? ¿O existe una especie de yuxtaposición entre la comunidad con el Estado y viceversa? ¿O más bien será, que en Bolivia se está viviendo en un proceso de cambio de paradigma sobre el Estado; es decir, la noción de Estado Plurinacional se estará fundando bajo otros saberes, práctica y paradigmas?

En Bolivia la noción de Estado está también en proceso de cambio. La lógica dialéctica entre Estado y sociedad/comunidad es una realidad compleja y veraz. Se evidencia en el día a día del país, en la gestión pública, en los discursos políticos, en las reflexiones teóricas y en los sentires prácticos. La comunidad no está separada del Estado, así como las familias no están separadas de la comunidad; por tanto, las familias no pueden estar separadas del Estado. Argumentos que se constituyen en los trasfondos conceptuales, discursivos y simbólicos del Programa de matrimonios colectivos.

Entre la despatriarcalización y el chacha-warmi

Es oportuno hacer un análisis sobre lo que se plantea con la despatriarcalización y el *chacha-warmi* como enfoques que están detrás del Programa de matrimonios.

El *chacha-warmi* siendo la unidad y complementariedad equilibrada en la naturaleza; y el equivalente a hombre-mujer, expresa la concepción sexuada de la sociedad, la naturaleza y el cosmos.

Si bien se reconoce que el patriarcado es pre-colonial, algunos pensados *aymaras* consideran que este podría denominarse como patriarcado más democrático,

¹⁴⁵ El año 2000 inicia una cadena de conflictos, de demandas de pueblos indígenas y sectores sociales, gremiales, cocaleros, trabajadores, etc. Empezó con el bloqueo de caminos en el altiplano –por más de 21 días-, bloqueos en el Chapare (zona cocalera) y el estallido de la denominada ‘guerra del agua’ en Cochabamba en contra de la privatización del agua entre otras; que no pararon hasta las elecciones presidenciales del 2006.

porque no fue el patriarcado brutal, invisibilizador que se estaba consolidado en Europa. La colonización ha sido violenta y salvaje; las mujeres fueron utilizadas como botines de guerra y las violaciones han sido múltiples. La colonia ha traído otros roles de género que han reforzado el patriarcado¹⁴⁶.

El feminismo comunitario considera que lo que se dio en la colonización ha sido ‘entronque patriarcal’ porque se amalgamaron dos patriarcados: el pre-colonial incaico con el colonial, del blanco, del español, del cura y todo un sistema de dominación eurocéntrico.

Otras lecturas en cambio, consideran que la llegada de los españoles a este lado del mundo ha sido principalmente de hombres solos; fue la conquista de ‘un género en soledad’¹⁴⁷; es por eso también, que la relación con las mujeres significó un entrecruzamiento de muy compleja realidad, porque estuvieron las violaciones, los afectos, los matrimonios, los hijos, etc. Eso significó la emergencia de un mestizaje cultural y racial fundamentalmente. Por tanto, estas complejas relaciones generaron un machismo mucho más fuerte porque enfrentó el hombre andino con el hombre europeo. Es decir, que se expresó en un poder de hombres sobre las mujeres. Y, en esta competencia las mujeres se constituyeron en objetos de deseo, de economía y de poder en una lucha predominante masculina.

Sin duda alguna que el machismo en América Latina es producto de esta invasión de hombres solitarios en lucha de poderes con otros hombres; y por supuesto que esta situación afectó al sistema diárquico (inca – colla) del incario. A raíz de este fenómeno los roles y espacios de participación de la mujer han ido disminuyendo.

Sin embargo y asumiendo que los pueblos han pasado por procesos de resistencia e hibridación, uno de los valores del pasado que sigue vigente, es la diarquía de cargos en los pueblos indígenas en el marco del *chacha-warmi*. Si se estudia seriamente del incario, no es el inca solo, sino que es el inca y la colla. Cuando se empieza a buscar más a fondo se da cuenta del poder de la colla porque era la jefa de sacerdotisas, jefa de algunas de las partes del ejército, tenía su propia red de trabajo de las tejedoras, tenía un inmenso poder, también por estar al mando de muchos hombres. El entender el sistema de cargos incario da cuenta que eran estructuras de organización

¹⁴⁶ Entrevista IE02 y IE03, 2012.

¹⁴⁷ A diferencia de la conquista norteamericana donde fue el desplazamiento de familias, por ejemplo.

dentro de un sistema político y social, no eran asuntos coyunturales; y ahí la mujer tenía una relación de paridad diferenciada frente al hombre¹⁴⁸.

Sin embargo, si miramos la realidad boliviana, los protagonismos públicos siguen siendo masculinos, así como la lógica de funcionamiento del Estado. Inclusive el Presidente Evo Morales Ayma y el Vicepresidente Álvaro García Linera¹⁴⁹ son hombres solos y solteros. Es decir que la filosofía del par complementario y la dualidad *chacha-warmi* en el sistema de cargos, dentro de la propia cúpula del Estado, es incumplida.

Entonces, son diferentes las formas de encarar el *chacha-warmi* y la despatriarcalización; porque aquella expresa una cierta condición de equilibrio y complementariedad entre hombre y mujer, siendo que la despatriarcalización exige un proceso de quiebre político, cultural y simbólico mucho más profundo; y por tanto, no se puede responder a las estructuras de poder y de dominación patriarcal solo con la complementariedad y equilibrio entre hombre y mujer.

El *chacha-warmi* tiene la dificultad de convertirse en dispositivo político porque es ‘un ideal’, digamos, que viene de una reconstrucción y re-significación de las relaciones entre hombre y mujer del mundo andino; pero todavía no ha fungido como un operador político. A diferencia de la comunidad, que como imagen e idea sí ha sido capaz de constituirse en un dispositivo político de descolonización, porque abre otros espacios y caminos para construir algo diferente¹⁵⁰.

El problema radica en ambos parámetros, porque el *chacha-warmi* no puede responder a las estructuras de la dominación patriarcal; solo con la imagen de complementariedad entre el hombre y la mujer, no está resuelto problema ni en términos teóricos ni prácticos. Aquí, sin duda alguna el tema de fondo y el debate siguen irresueltos.

Si bien se plantea que hay necesidad de reestructurar las relaciones de poder entre hombres y mujeres para pensar en estrategias de despatriarcalización, no significa hacer a la mujer igual que el hombre, sino más bien hacer que lo femenino y otras formas de masculino puedan penetrar en la institucionalidad, en este caso, del Estado.

¹⁴⁸ Entrevista AC03, 2012.

¹⁴⁹ El Vicepresidente asumió el cargo estando soltero. Durante el proceso de investigación, el 8 de septiembre 2012 contrajo matrimonio ancestral, civil y religioso católico con una periodista boliviana, unos veinte años menor que él.

¹⁵⁰ Entrevista AC01, 2012.

Desde los debates de la Asamblea Constituyente se planteó la recuperación del sistema de cargos del incario como precepto para la reforma del Estado; con la recuperación de la diarquía andina: el *Inca* y la *Colla*, en el mundo aymará el *Mallku* y la *Tayka* y en el mundo quechua el *Curaca* y la *Talla* por ejemplo. Se debatió que el sistema político boliviano no debería ser presidencialista sino de dos cabezas: una diarquía de hombre y mujer, como una iniciativa descolonizadora y despatriarcalizadora en la reforma estatal.

La uniarquía tiene un fuerte impacto de la cultura política europea; puesto que cuando llegaron los españoles empezaron a buscar al monarca, al rey. La historia oficial/universal ha reforzado la idea del ‘inca a la cabeza’. Sin embargo, si se revisa la literatura incaica se evidencia que el sistema de autoridades era de dos cabezas: mujer y hombre; y bajo estos parámetros la noción de *chacha-warmi*, de masculino-femenino cobran otro sentido de complementariedad y equilibrio desde dos fuerzas de la naturaleza. El sistema uniárquico se consolidó en Bolivia con el sindicalismo: ‘el’ secretario general; pero por la influencia andina rural, incluso en el sistema sindical de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)¹⁵¹ ha surgido el paralelo de la Confederación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”; que si bien, no tiene el mismo ‘poder’ que la CSUTCB, es un punto de partida para (re)pensar la reforma del Estado porque no ha omitido la línea femenina en el sistema de cargos. Es decir, que la recuperación andina de la diarquía evidencia el rol estructuralmente fijado de las mujeres como autoridades y lo femenino como otra fuerza de poder político, diferente a la línea masculina, para que sean dos fuerzas disímiles pero complementarias y coexistentes entre lo masculino y lo femenino en el ejercicio y estructura de poder. Esquema que no tiene el sistema contemporáneo moderno de democracia parlamentaria y presidencialista de Bolivia.

Por tanto, aquí hay un reto de fondo y un interesante escenario que podría ser retomado en el proceso de reforma del Estado, que si bien la Asamblea Constituyente ha concluido podría ser parte de otros espacios debates para (re)estructurar las apuestas

¹⁵¹ La CSUTCB nace en 1979 en plena dictadura militar. Cuenta con el Comité Ejecutivo Nacional (que cuenta con 25 secretarías) y con las Federaciones Departamentales (que son 9 y todos los Secretarios Departamentales son hombres). Un año más tarde (1980) nace la Federación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (con representación en los 9 departamentos), que pasa de ser Federación, a ser Confederación recién en el año 2008. Ver: Plan Estratégico de Vida 2008-2017.

descolonizadoras y despatriarcalizadoras, en el marco de la estructura de un Estado en proceso de cambio y refundación.

Los discursos ajenos: 'Es una barbaridad que ahora el Estado oficie de cura'

El análisis de la colonización en Bolivia tiene dos ejes centrales: el racismo y el patriarcado. Una de las instituciones que ha anclado estos ejes en la época colonial ha sido la iglesia católica. Es por eso que se constituyó en un punto nodal para incidir en la descolonización y la despatriarcalización, desde el Programa de matrimonios.

Pensar en estrategias descolonizadoras y despatriarcalizadoras nos arrima a escenarios complejos; a referir a un sistema de fuerzas interrelacionadas y contrapuestas, a una matriz de poder mundial y de profundos procesos de colonialidad de poder, de saber y de ser. Es así, que el Programa de matrimonios intenta ser una iniciativa de descolonización y despatriarcalización en tanto pretende quebrar de raíz algunos de los mitos fundantes de la historia colonial; y penetrar en algunas de las instituciones centrales del patriarcado, como son el matrimonio y la familia.

Ahora bien, ¿cómo la iglesia católica sigue promoviendo y sosteniendo la institución del matrimonio? En la entrevista al sacerdote encargado de la Pastoral Familiar de la Arquidiócesis de La Paz, hizo un relato de la historia del matrimonio desde las culturas egipcias, babilónicas, los caldeos e Israel; culturas que compartían costumbres y un comercio en común; tenían una población más femenina que masculina y fue por eso, explica, que se dio con 'normalidad' la poligamia. Sin embargo, fue Israel el único pueblo que mantuvo otras relaciones entre hombres y mujeres.

Y aquí vemos la elección de dios; porque el pueblo de Israel siendo igual y teniendo el mismo intercambio cultural, el matrimonio fue diferente, fue monógamo. Y por tanto, respetaba a la mujer (a diferencia del matrimonio polígamo, que no respetaba a la mujer). Entonces, el matrimonio judío tiene tres etapas: el tomar, la justicia y la santificación. El tomar es la primera parte del matrimonio que consiste en el 'yo te tomo a ti, como esposa', es decir, 'dar a la mujer su justo lugar'. La justicia tiene que ver con la firma de un documento que especifica que la mujer (esposa) es la administradora de los bienes de la pareja. Y la santificación, que es lo más importante, se da cuando se unen sexualmente el hombre con la mujer en un acto sexual de unión de genitales. Ahí se santifican porque es cuando más presente está dios. Es cuando se cumple el mandato divino 'se formará un solo cuerpo y un solo espíritu' y es cuando se puede dar origen a la vida. La pareja humana es la única que puede hacer milagros como dios, dando vida (Entrevista II01, 2012).

Entonces, continúa la narración, el ‘tomarte a ti como esposa’ es la fidelidad; la justicia es la indisolubilidad para toda la vida; y la santificación es la libertad de vida. “La iglesia católica lo que en realidad busca es la dignidad de la persona; y defiende a la mujer porque ella es la base de la vida. La mujer es el pilar del hogar”. Es por eso, que el matrimonio es uno de los sacramentos más importantes porque resguarda la dignidad de las personas, protege y defiende a la mujer, representa la castidad, la indisolubilidad y la libertad de vida. En la ceremonia matrimonial católica se escucha:

Consentimiento de los novios: Yo, te tomo a ti como esposa(o) y prometo serte fiel en lo favorable y en lo adverso, con la salud o enfermedad, amarte y respetarte todos los días de mi vida.

Sacerdote: Lo que dios ha unido que no lo separe el hombre. Amén.

Entrega de anillos de la pareja: Recibe este anillo como signo de mi amor y de mi fidelidad.

Entrega de arras (Él): Recibe también estas arras, son prenda de cuidado que tendré de que no falte lo necesario en nuestro hogar. *(Ella):* Yo las recibo en señal de cuidado que tendré de que todo se aproveche en nuestro hogar¹⁵².

Esta es una disertación que se reproduce hasta el día de hoy. Es un discurso que afirma, reproduce e institucionaliza otros valores sociales como ser: el matrimonio sagrado y unido por el poder sobrenatural de dios, la fidelidad, el amor para toda la vida, y la consolidación de roles de género: él activo y proveedor (entrega las arras) y ella pasiva y receptiva (recibe las arras). Estas son convenciones diferentes a las proclamadas por los *amautas* por ejemplo.

La iglesia católica fue cómplice y partícipe de la colonización porque ha ejercido un enorme poder sobre temas cotidianos de la vida de las personas y asuntos familiares. La iglesia ha impuesto prácticas y formas de deber ser, desde el nacimiento pasando por el matrimonio y hasta la muerte.

En la vida de las personas se ha infiltrado la iglesia católica y fue algo que el patriarcado, colonialismo, racismo nos han metido a los pueblos indígenas. Como a las mujeres antes de casarse le decían ‘tienes que tener todos los hijos que tengas porque esa es la bendición de dios y así cuando te mueras te vas a ir al cielo’ o ‘dios quiere que seas pobre porque luego vas a ir al paraíso’. Como nos aceptan, nos hacen dormir y nosotros felices de irnos al paraíso, pero en la vida estamos sufriendo, somos pobres, hay muchos hijos. Nos dan una mejilla y nosotros estamos mostrando la otra para que nos peguen. Así entró la iglesia católica en nuestras vidas (Entrevista IE03, 2012).

¹⁵² Liturgia del matrimonio religioso católico.

La iglesia católica ha diseñado conceptos religiosos que se han encarnado en prácticas cotidianas, ha regulado y normado comportamientos moralmente aceptables, ha constituido imaginarios sociales y simbólicos del bien y del mal, del pecado y la santidad. Fue la iglesia católica quien creó la gran metáfora del ‘dios padre’, la misma que representa el nacimiento del patriarcado; y ha desplazado a otros dioses y fuerzas sagradas que se cobijaban en la naturaleza, en la Madre Tierra como la más grande fuerza (femenina) que crea vida.

Los católicos proclaman una sola fuerza, un único dios (hombre). El cura celebra solo cualquier ceremonia religiosa. “Hoy en día nos peleamos por una fuerza, yo solito, el dios solito es, hay que apoyar a dios, el dios tiene poder. No, el dios no puede nacer, no puede nacer de un ser; ninguna imagen puede nacer por una fuerza, aunque sea un objeto o un cosa material” (Entrevista AM01, 2012).

Al mismo tiempo, el protocolo católico para el matrimonio juega con una simbología particular; se lee: vestidura blanca que representa la pureza y la entrega; los aros que significan el caminar juntos y estar unidos con cristo, además de ser la representación de la fidelidad; las arras que figuran el compartir los bienes materiales; la cadena que representa la solidaridad y colaboración en el mismo proyecto; y la vela es el símbolo del pueblo de dios que apoya a los cónyuges¹⁵³.

La iglesia católica o evangélica, cuando te casas, te hace vestir de blanco y es algo que no te identificas. Si eres virgen tienes que usar ropa blanca, si no eres virgen tienes que usar de otro color, algo de color más cremoso. Así con esas ideas la gente, la sociedad está diciendo de qué color estás vestida el día de tu boda. Si estás de blanco purito del todo o con algo de color mantequilla, la sociedad ya te está mirando, a la mujer la está satanizando; mientras que para el varón no hay ese cuestionamiento. La forma de celebrar el matrimonio y la forma de vestir también es patriarcal, es colonial [...]. Entonces esas ideas, tabús que te han metido a la mente; eso se ha roto con el Programa de matrimonios (Entrevista IE03, 2012).

El control de los cuerpos de las mujeres ha sido uno de los ‘tesoros’ más cuidados por la iglesia católica, presente hasta el día de hoy. Este control ha sido expresado de formas prácticas, discursivas y simbólicas a través de sus sacramentos, de los sermones dominicales y de las posiciones políticas frente al aborto y rechazo al uso de métodos anticonceptivos por ejemplo.

¹⁵³ Pastoral Familiar Arquidiocesana (2012), Cuadernillo de trabajo. Uno es en otro de cuerpo y alma. Preparación al sacramento del matrimonio, Arzobispado La Paz.

Dicho esto, se anota que el Programa de matrimonios desplazó prácticas y significantes morales y sociales de la iglesia católica alrededor del matrimonio. No solo se prescindió de un sacerdote para la celebración de los matrimonios, sino que fue una ceremonia colectiva y celebrada por *amautas*; los contrayentes estuvieron con su vestimenta propia e indígena, se hicieron ofrendas a la Pachamama y se nombraron a otros espíritus y *achachilas*. Si para la iglesia católica el matrimonio es la castidad, la indisolubilidad y la libertad de vida; para los pueblos indígenas andinos es un proceso de crecimiento y compromiso de la pareja con la comunidad en el camino de ser *jaqe*. Para la iglesia católica, que proclama defensa de la mujer, naturaliza su rol reproductor y receptivo frente a la protección del hombre proveedor. Los *amautas* explican que el sentido del ser *jaqe* (persona) es igual para mujeres y hombres en tanto son fuerzas de la naturaleza que son en complementariedad.

Por otra parte, tanto el *jaqichasiña* como el matrimonio religioso siguen siendo instituciones heterosexuales; y aquí se abre otro debate que también queda abierto. ¿El Programa de matrimonios abre la posibilidad de unión de parejas del mismo sexo? ¿Uniones de parejas del mismo sexo también podrán seguir el camino para ser *jaques* en la comunidad? ¿O será que la orientación sexual o las diferencias de género determinan quién puede ser *jaqe* y quién no?

Todavía siguen quedando preguntas en el tintero. Finalmente, ¿qué hace el Estado casando?, se preguntan algunas voces críticas al Programa.

Es como la iglesia, como que el Estado ahora oficia de cura. El problema es que no está bien trabajado [...]. Lo que cambia es el lugar de la legitimidad. O sea, esa es la pelea colonial que plantean los compañeros. No plantean el sustrato patriarcal, no legítimo de la colonización, la apropiación y el dominio del cuerpo de las mujeres. Traslada el patrón del cura, del *k`ara*, del blanco, del español al *amauta*, *jilliri* y a la *Mama Talla*; traslada en ellos que son, igual, pareja, pero no hay un cambio. Es el mismo sistema con una pollera o un poncho. No es el mismo sistema patriarcal, es otro sistema patriarcal reforzado por conceptos de familia. Ni siquiera la familia liberal, ni siquiera el matrimonio gay [...]. El migrar el cura, el juez para ser legitimado por el *mallku* es una acción descolonizadora pero no suficiente. Es una acción superficialmente descolonizadora porque no está reivindicando, no está criticando las jerarquías, los autoritarismos. No está cuestionando la comunidad (Entrevista AC02, 2012).

Esta crítica es veraz porque evidencia este cambio del lugar de la legitimidad, que es diferente al cambio de patrones, de estructuras y de sistemas coloniales y patriarcales

que argumenta el Programa. Parece ser que la aplicación real del Programa quedó más lejos de lo que se proponía hacer.

En suma, los trasfondos del Programa de matrimonios colectivos problematizan los fundamentos conceptuales, discursivos y simbólicos del propio Estado en reforma y de los nuevos sentidos de hacer políticas públicas interculturales. Además, trastocan la complejidad del proceso político y del proyecto político de descolonización; que a su vez se contrapone con la tesis de la despatriarcalización que plantea otros fondos, otros sentidos y otros debates todavía ausentes en las voces del Estado; e inclusive aún no terminan de salir del plano meramente discursivo y teórico. Quedan pendientes varias preguntas y puertas de análisis al proceso de reforma del Estado que está viviendo actualmente Bolivia.

CAPÍTULO 4. REFLEXIONES DE CIERRE

La recuperación de prácticas y valores ancestrales de vida comunitaria pasa por el cuestionamiento de las propias identidades. Tarea no sencilla porque atraviesa dimensiones sociales, históricas, políticas, culturales y simbólicas de la vida de las personas; porque interactúa con el tiempo y el espacio; porque se hacen, se deshacen, se enfrenan y coexisten entre diversidades. En este escenario el valor de la recuperación de las identidades indígenas y ancestrales (pre-coloniales) es, en sí mismo, un hecho reivindicativo y descolonizador porque reposiciona en el análisis histórico y político el lugar de subalternidad y negación en el que han estado los pueblos indígenas desde los tiempos de la colonización. Es por eso, que el “Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad”¹⁵⁴, parte con reconocer y preguntarse quiénes somos y de dónde venimos. Esta reconstrucción histórica sobre ‘nuestra identidad’ pende del hilo del recuerdo y de la memoria corta y larga, como parte de una propuesta descolonizadora en sí misma.

Vale la pena anotar que la propuesta de descolonización es mucho más profunda y trabajada que la apuesta de despatriarcalización en Bolivia. Si bien la primera ya planteó el quiebre de los grandes mitos de la historia, incluida la gran metáfora del ‘dios-padre’; todavía quedan pendientes profundos análisis y acciones que permitan quebrar y desestructurar el sistema patriarcal vigente no solo en la estructura del Estado, sino en la cotidianidad de la función pública y de las relaciones humanas en la sociedad.

En el imaginario político nacional se ha posicionado sólidamente la idea de comunidad, como la idea de descolonización, plurinacionalidad y del vivir bien; que se constituyen en los ejes referenciales por los que es necesario andar para entender el proceso boliviano. Lo comunitario y lo descolonizador permean el texto constitucional y el qué hacer en la gestión gubernamental; que, si bien el discurso es más sólido que la práctica, es un discurso posicionado, pero todavía queda un camino largo de reflexión política e ideológica, de nutrirnos de experiencia y práctica desde la vida y la naturaleza; de profundización sobre lo comunitario, lo descolonizador y

¹⁵⁴ Nombre completo del Programa de matrimonios.

fundamentalmente implementar estos conceptos en la función pública y en la ejecución de políticas públicas interculturales.

Si la comunidad es la capacidad de soñar juntos, de hacer trabajo colectivo; si ella nos recuerda de dónde venimos, de qué procesos fuimos hechos y a qué bases respondemos. Si la comunidad es el espacio donde nos constituimos hombres y mujeres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas; lo cual no significa una heterosexualidad obligatoria porque no estamos hablando de pareja, sino de par para la representación política. Entonces, la comunidad es un dispositivo muy potente porque nos sirve como una imagen para transformar instituciones y sobre esta base reestructurar las relaciones humanas, con el Estado y con la naturaleza.

La comunidad como imagen e idea funge como dispositivo político de descolonización porque abre otros caminos, otras corrientes y otros sentidos para construir algo diferente. Es decir, la noción de comunidad ayuda a re-estructurar las relaciones institucionales entre Estado y sociedad, entre sociedad y Estado, entre Estado y naturaleza, entre sociedad y naturaleza; situación que abre la puerta para replantear las relaciones humanas.

La Constitución Política, en el fondo, en vez de alejar a la sociedad del Estado, junta sociedad y Estado. Es un intento de fundir sociedad y Estado a tal punto que parecen ser indiferentes e indisolubles. En términos de concepción, quiere decir que el acercamiento entre Estado y sociedad tiene una direccionalidad distinta a la moderna que tiende a alejar y diferenciar al Estado respecto de la sociedad; por tanto, se constata una forma diferente de concebir el Estado. En términos teóricos es una apuesta profunda, que sin duda requiere de mayor análisis al que esta investigación será capaz de llegar. Sin embargo, nos parece fundamental evidenciar el argumento porque pone en la mesa algunos de los trasfondos conceptuales que están detrás del Programa de matrimonios como una propuesta de política pública intercultural, descolonizadora y despatriarcalizadora en el marco de la reforma del Estado.

Esta delgada línea que une al Estado y la comunidad marca otra lectura sobre el propio rol del Estado; ya no es un Estado distante, ajeno y diferente de la comunidad, sino es la comunidad que se permea en él. Las particularidades y complejidades del

proceso boliviano pasan por eso. Pues no solo han cambiando los actores políticos en el espacio público, sino los discursos y formas de hacer gestión pública.

Si la comunidad se constituye en un dispositivo político de descolonización en el actual proceso boliviano, si el protagonismo está en los actores históricamente subalternos de la sociedad, parecería ser que el Estado se constituye en ‘el escenario’ por excelencia para plantear una reforma. Por tanto, los programas y políticas públicas intra e interculturales, despatriarcalizadoras y descolonizadoras podrán ser las herramientas para lograr este cambio.

Por tanto, la comunidad tiene una relación directa con la noción de lo público; entonces, pensar en una política pública intra e intercultural tiene que ver no solamente con la resolución y/o respuesta a un problema concreto, sino, y sobre todo, con el cuidado de la vida. La política pública tiene entonces, un sentido integral, holístico y de diálogo no solo entre culturas (interculturalidad) sino también entre los propios cuerpos e identidades (intraculturalidad). Esto nos lleva a pensar que quizá el Programa de matrimonios colectivos esté cuestionando el propio significado y ciclo de la política pública y la forma de hacer gestión en el espacio de lo público. Por una parte, porque el Estado y sociedad están compenetrados, por tanto la relación no es jerárquica; y porque se parte de la experiencia vivida y acompañada por el Estado para construir políticas públicas. Es decir, que la comunidad se constituye en el espacio de lo público y desde ahí se piensa en el interés colectivo.

Por consiguiente, para el Programa de matrimonios colectivos la comunidad es uno de sus ejes nodales y un fundamento conceptual, discursivo y simbólico; porque desde ahí se plantean otros sentidos y formas de unión de pareja a través del *jaqichasiña* para llegar a ser *jaqe* en el camino comunal de la vida de las personas; porque cuestiona el sentido de familia nuclear occidental para proponer otras alternativas de familia (a ser construidas) en el marco de un Estado en reforma; porque se constituye en una apuesta política nacional que cuestiona los propios ejes de la política pública y por tanto, trasciende los sentidos de lo público.

Los argumentos del Programa de matrimonio marcan otra posible relación entre hombres y mujeres (pareja) porque la relación de poder entre el hombre y la mujer se trastoca con la relación mujer-comunidad y hombre-comunidad. Es decir, que se enfatiza que el matrimonio es un compromiso que asume una pareja (no una persona

individual) con la colectividad. Por tanto, la comunidad ejerce control social, cuida y respalda a la pareja. Bajo estas explicaciones teóricas el *chacha-warmi* cobra sentido porque expresa cierta condición de equilibrio entre pares que permita construir una complementariedad horizontal y sin jerarquías.

Los sentidos y las significaciones del *jaqichasiña* y del ser *jaqe* son profundos porque plantean otros fundamentos conceptuales, relacionales y simbólicos frente a la unión en pareja. Los vínculos con la comunidad también son con la naturaleza, como un conjunto de fuerzas y energías creadoras de vida; que de alguna forma cuestiona al mito del ‘dios padre’, y por tanto, al sistema patriarcal. Es decir, que el vínculo con la naturaleza, con la Madre Tierra implica otras formas de relación con lo humano y entre humanos.

Antes de ser *jaqe* las parejas son *illas*. Las *illas* son símbolos en miniatura que tienen poderes reproductores y propiciatorios de producción, reproducción y fertilidad agrícola, ganadera y humana. Son lugares sagrados con espacio, tiempo y movimiento; son como una semilla que contiene en sí misma lo que va a llegar a ser, que ya es, pero aún sin serlo del todo. Hay que criar y cuidar las *illas* para que sean; como a la pareja, como a los hijos. Entonces, ser *jaqe* es el significado más profundo, vinculante y contenedor de esta investigación porque es el gran detonante de formas y fondos en relación al ser pareja, al relacionarse con la comunidad, con la naturaleza y con el propio Estado, como gran comunidad (gran *ayllu*).

Si el *jaqichasiña* es un compromiso comunitario que hace público el vínculo afectivo con la pareja, para asumir nuevas responsabilidades con la comunidad, acceder a otros cargos, participar de forma diferente en el *ayni* y ganar mayor respeto de los propios pobladores; la comunidad se constituye en el principio incluyente que cuida la vida; y es ahí donde se podrían dar las relaciones horizontales y no dominantes. Sin embargo, si el Estado, a través del Viceministerio de Desacolonización, asume un Programa con estas características donde se recupera el *jaqichasiña*, cómo podrá garantizar que el ser *jaqe* no refuerce lógicas patriarcales y machistas ni naturalice las relaciones de género en estas otras formas de ser familia?

Para entender lo que está planteando el Viceministerio de Desacolonización hay que entender las tensiones del proceso y del proyecto político de descolonización. Por tanto, hay que situarse en el proyecto y no en el proceso. En el proyecto político de

descolonización el Viceministerio tiene una particularidad, porque articula, de manera *sui generis*, dos cuestiones que están un poco separadas. Una parte del proyecto político de descolonización está concentrada en la idea del mundo andino, desde la idea del vivir bien, desde la idea del discurso de volver y retomar a la reconstrucción del territorio y desde la recuperación de la espiritualidad. A la par, hay un conjunto de posturas y visiones políticas de organizaciones, de grupos de intelectuales que tienen una visión más bien marxista, hacen una lectura histórica, política e ideológica de la realidad; y, desde ahí consideran que es un proceso político de transformación de la estructura económica y política del país hacia el socialismo. Lo que no hacen es una interpretación cultural y civilizatoria del proceso político boliviano. Es decir, que juntan la visión de la reconstitución del territorio indígena con la idea de la reconfiguración civilizatoria del mundo indígena y que esto no es precisamente socialismo con el espíritu revolucionario de izquierda. Desde una concepción indígena y desde la noción del vivir bien no es compatible con el espíritu revolucionario; puesto que la reconstitución civilizatoria está mucho más allá de la estrategia revolucionaria que tiene la izquierda.

Quienes están en el Viceministerio de Descolonización, sobre todo las caras más visibles, son indígenas revolucionarios de izquierda; esa es la conjugación que se evidencia en las políticas que plantean. Por ejemplo, quienes están manejando el discurso del vivir bien son indígenas, más que revolucionarios; a diferencia de quienes forman parte del grupo de la Vicepresidencia que sí son revolucionarios pero no indígenas. Entonces, el Viceministerio de Descolonización representa un entronque entre estas dos corrientes porque son indígenas y son revolucionarios al mismo tiempo; porque encaran la recuperación de la tradición indígena bajo un enfoque revolucionario.

Desde ahí se explica el Programa de matrimonios colectivos; el ataque directo a la iglesia católica, al Código de Familia, al Código Civil. Es decir, son ataques directos y de raíz a la vieja usanza de la izquierda revolucionaria, pero con un contenido diferente porque además son de matriz colonial. Es una forma muy curiosa de conjugar estas dos vertientes políticas e ideológicas de espíritu revolucionario con contenido indígena.

Lo interesante de estos planteamientos es que nos permiten comprender que no hay purezas en las prácticas descolonizadoras, que las prácticas indígenas no son puras (como ninguna práctica social ni humana), que no significa volver a un lugar idílico,

que nadie conoce o volver a un lugar puro, porque de lo que estamos hablando es de prácticas políticas y materiales que se reinventan incluso sobre la base de ciertas auto-interpretaciones, comprensiones y malas comprensiones de las cosas. Por tanto, lo importante es entender el enfoque y espíritu que está detrás de las políticas de descolonización; y en este caso particular de un programa tan *sui generis* como el Programa de matrimonios colectivos, que encarna y evidencia estas impurezas, contradicciones, yuxtaposiciones y tensiones políticas e ideológicas.

La descolonización y despatriarcalización dentro del Estado no es sencilla porque el problema no es solamente la lucha contra el sistema colonial, neoliberal, moderno y patriarcal, sino que el problema es la construcción del proceso de cambio con un proyecto político descolonizador y despatriarcalizador de cambio. Puesto que ‘una cosa es la revolución y otra es la transformación liberadora’¹⁵⁵; es decir, el identificarnos a partir de los pueblos indígenas en la manera en cómo ellos han intentado luchar políticamente en la colonia, con la intención de transformar la realidad, pero no de anularla. Es por eso, que el espíritu revolucionario muchas veces queda corto para un reto que va más allá y que tiene que ver con la planificación territorial articulada desde el Estado. Es decir, el manejo diferente del poder en el territorio es el uso del poder ‘otro’ estando en el poder, es la capacidad de incorporar instituciones y formas comunitarias en la estructura estatal para la construcción y continuación articulada -pero en convivencia con tensiones y contradicciones internas- de la reforma del Estado en el proceso de cambio.

Por otra parte, poner en el debate de lo público a la familia como el núcleo central de la sociedad; a la violencia contra las mujeres, a la corresponsabilidad de los padres en la crianza de los hijos/as y el trabajo del hogar, es altamente valorable. Sin embargo, la familia como institucional social puede ser al mismo tiempo, una red de protección y un campo de violencia. La familia actual, como parte del sistema patriarcal y como base social del Estado también controla, produce y reproduce prácticas y roles patriarcales y machistas. Bajo estos argumentos se sostiene el Programa de matrimonios, afirmando que es a través de la intervención al núcleo central de la

¹⁵⁵ Entrevista AC01, 2012.

sociedad (la familia) que se puede romper, transformar y cambiar los roles y las prácticas del sistema patriarcal y colonial.

El planteamiento conceptual es profundo, porque lo que se está buscando, por lo menos discursivamente, es reposicionar las críticas del feminismo como la posibilidad ideológica de cuestionar las estructuras de poder, dominación, opresión y subordinación en base a la negativización de la diferencia sexual; de lo femenino (mujer) al servicio de lo masculino (hombre). Además, se intenta recuperar el sentido crítico y político del género como un instrumento de denuncia de las causas históricas de discriminación y dominación a las mujeres.

Parece ser que la intención y los argumentos del Programa tienen fondos más profundos de lo finalmente llegó a ser, y la propuesta teórica (si vale el término) quedó extraviada en la práctica. Encarar cuestiones tan fundamentales que hacen a la sociedad (como es la lucha contra el patriarcado y la colonización), a través de un Programa de matrimonios, así como ha sido implementado, no hace mucho sentido. En definitiva, las estrategias empleadas no fueron las mejores porque ocultaron las verdaderas preguntas para cambiar las estructuras y el código genético del sistema patriarcal y colonial.

Sin embargo, es evidente que los debates alrededor de estos asuntos de carácter, aparentemente, más micro, más corporal y subjetivo inciden directamente en los debates del espacio de lo público, porque tienen la fuerza de producir y reproducir un orden social e históricamente establecido; y por tanto y al mismo tiempo, tienen la fuerza de poder cambiarlo. Es decir, que queda claro la reforma del Estado tiene que ver con las territorialidades corporales y afectivas más humanas y próximas a la cotidianidad de la vida.

Los trasfondos del Programa de matrimonios colectivos problematizan los fundamentos conceptuales, discursivos y simbólicos del propio Estado en reforma y de los nuevos sentidos de hacer políticas públicas interculturales. Además, trastocan la complejidad del proceso político y del proyecto político de descolonización; que a su vez se contrapone con la tesis de la despatriarcalización que plantea otros fondos, otros sentidos y otros debates todavía ausentes en las paredes y en las voces del Estado; e inclusive aún no terminan de salir del plano meramente discursivo y teórico. Quedan pendientes varias preguntas, miradas críticas y puertas de análisis al proceso de reforma

de un Estado Plurinacional (en construcción) y a la implementación de estrategias de descolonización y despatriarcalización que todavía urgen en la sociedad boliviana.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2010). "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi". Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS: policy paper 9. En: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>, (visitado 30 junio 2011).
- Albó, Xavier (2009), Suma Qamaña. La Paz, CIPCA. En: http://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo_sumaqamana.pdf (visitado 6 mayo 2011).
- Anguiano Silvia (s/a), La familia desde la perspectiva de Pierre Bourdieu. Universidad de San Luis, Argentina. En: www.fices.unsl.edu.ar (visitado 17 enero 2012).
- Asamblea Plurinacional (2009), Constitución Política del Estado Boliviano. La Paz.
- Astvaldsson, Astvaldur y Laimé Félix (2000), Jesús de Machaca: La marka rebelde. 4. Las voces de los wak'as. La Paz, CIPCA.
- Bedregal, Carlos (2009), Fausto Reinaga y el problema de la descolonización mental. En: http://www.faustoreinaga.org/index.php?option=com_content&view=article&id=99:fausto-reinaga-el-problema-de-la-descolonizacion&catid=3:destacado&Itemid=67 (visitado 8 octubre 2012).
- Bourdieu, Pierre (1997), "Anexo. El espíritu de familia". En Bourdieu, Pierre. Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (1999), Intelectuales, política y poder. Eudeba, Buenos Aires.
- Burman, Anders (2011), Descolonización aymara. Ritualidad y política. Plural. La Paz.
- Caballero, Genoveva (2010), "Violencia contra las mujeres en México". En: <http://alunecer.wordpress.com/2010/03/11/la-historia-de-la-violencia-contra-las-mujeres-en-mexico/> (visitado 10 marzo 2012).
- Cárdenas Aguilar, Félix (2011), Bolivia vive un proceso histórico. En Políticas públicas, descolonización y despatriarcalización en Bolivia, Estado Plurinacional. La Paz, Ministerio de Culturas.
- Castro-Gómez, Santiago (2005), La post colonialidad explicada para niños. Popayán, Universidad del Cauca.
- Chivi, Idón Moisés (coord.), (2010), Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado. Conceptos elementales para su desarrollo normativo. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.
- CIDEM (2009), Boletina Feminista, Segunda época. Año 2, No.7. Noviembre 2009, La Paz.
- Congreso Nacional (1988), Código de Familia en Bolivia. La Paz.

Curiel, Ochy (2007), Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, Número 26, Abril 2007, Universidad Central Colombia.

De Sousa Santos, Boaventura (2010). “La hora de los invisibles”. En: <http://fedaeps.org/cambio-civilizatorio-y-buen-vivir/la-hora-de-l-s-invisibles> (visitado 21 marzo 2011).

De Sousa Santos, Boaventura (2003), *La caída del ángelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, ILSA.

Diez de Medina, Fernando (2004), Thunupa. Ensayo. La Paz. En: <http://www.andesacd.org/wp-content/uploads/2012/03/THUNUPA-ensayo.pdf> (visitado, 20 septiembre 2012).

Dussel, Enrique (2004), *Sistema-mundo y transmodernidad*. En Saurabh Dube, Ishita Barrierjee y Walter Mignolo (ed.), *Modernidades coloniales*. México, Colegio de México.

Entrevista: Felix Patzi – Descolonización en Bolivia, conceptos. En: <http://www.youtube.com/watch?v=P2vYZV1sWWA> (visitado 30 septiembre 2011).

Espinoza, Claudia (2011), *Descolonización y despatriarcalización en la nueva Constitución Política*. Horizontes emancipatorios del constitucionalismo plurinacional. El Alto. Centro Gregoria Apaza.

Finkel, Amancaya (2012), “Una líder kallawayaya”. *Página Siete*. Miradas. Octubre 7, 2012. La Paz.

Flandrin, Jean Louis. 1984. *Hombre y mujer en el lecho conyugal*. En *La moral sexual en Occidente*. Barcelona.

Foucault, Michel (1980), I. *Nosotros, los victorianos*. En *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI, México.

Freire, Paulo (1976), *Pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI.

Galindo, María (2013), *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz. s/e.

Gimeno, Beatriz y Barrientos, Violeta (2009), *La institución matrimonial después del matrimonio homosexual*. En *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*. Número 35, septiembre 2009. Quito, FLACSO.

Hardt, Michael (2008), “Multitud y sociedad abigarrada”. En Negri, Toni; Hardt, Michael; Cocco, Giuseppe; Revel, Judith; García Linera, Álvaro y Tapia, Luis. *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. Muela del Diablo, La Paz.

Harrison, Beverly W. (1994), *El poder de la ira en el trabajo del amor. Ética cristiana para mujeres y otros extraños*. En “Del cielo a la tierra. Una antología de la teología feminista”. Santiago: Sello Azul.

Huanacuni, Mamani, Fernando (2010), *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz, Convenio Andrés Bello e Instituto Internacional de Integración.

- INE (2011), Ficha de actualidad estadística departamental La Paz (documento pdf).
- Jelin, Elizabeth (2002), Los trabajos de la memoria. Madrid, Siglo XXI.
- Kelly, Janet (coord.), (2004), 3. “Proceso y práctica: El ciclo de las políticas públicas”. En Janet, Kelly (2004), Políticas públicas en América Latina. Teoría y Práctica. IESA, Caracas.
- Lacqueur, Thomas. 1994. Sobre el lenguaje y la carne. En La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Madrid, Cátedra.
- Lahera, Eugenio (2004), Política y políticas públicas. Serie 95, Política Social. Santiago, CEPAL.
- Lander, Edgardo (ed.) (2000), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV) y el Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).
- Lander, Eduardo (1998), Capítulo 14. Límites actuales del potencial democratizador de la esfera pública no estatal. En Bresser Luiz Carlos y Cunill Nuria (ed.), Lo público no estatal en la reforma del Estado. Paidós, Buenos Aires.
- Lang, Miriam y Santillana, Alejandra (com.), (2010), Democracia, participación y socialismo. Bolivia, Ecuador y Venezuela. Quito, Fundación Rosa Luxemburg.
- Marx, Carlos y Engels, Federico (1975), La ideología alemana. Arca de Noé, Bogotá.
- Mazorco, Gabriela (2008), “Inter e intra-culturalidad y descolonización en el nuevo texto constitucional”. Bolpress, <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2008041701> (visitada 13 octubre 2012).
- Mendoza, David (2010), Anata o carnaval andino. La Paz, Instituto de Investigación Servicios y Consultorías. Carrera de Turismo UMSA. En: <http://www.turismoruralbolivia.com/> (visitado 19 septiembre 2012).
- Ministerio de Planificación (2007), Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien. La Paz.
- Ministerio de Salud (2008), Encuesta Nacional de Demografía y Salud (ENDSA), La Paz.
- Morales Ayma, Evo (2006), Discurso inaugural de posesión de mando como Presidente de Bolivia. Ver en: <http://www.presidencia.gov.bo> (visitada 12 de febrero 2012).
- Paredes, Julieta (2008), Hilando fino desde el feminismo comunitario. La Paz, CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, Julieta (2012), “Las trampas del patriarcado”. En Pensando los feminismos en Bolivia, Serie Foro 2. Conexión Fondo de Emancipación, La Paz.
- Parsons, Wayne (2007), Políticas públicas: Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas. México, FLACSO.

Pastoral Familiar Arquidiocesana (2012), Cuadernillo de Trabajo. Uno en el otro de cuerpo y alma. Preparación al sacramento del matrimonio. Arzobispado La Paz, La Paz.

Pateman, Carole (1995), El contrato sexual. Barcelona, Anthoropos.

Prada, Raúl (2010), Deconstruir el Estado y refundar la sociedad: Socialismo comunitario y Estado Plurinacional. En Lang, Miriam y Santillana, Alejandra (com.), *Democracia, participación y socialismo. Bolivia, Ecuador y Venezuela*. Fundación Rosa Luxemburg. Quito, pp.67/84.

Quijano, Aníbal (2000), Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Lima, Centro de Investigaciones sociales (CIES).

Rabotnikof, Nora (2008), “Lo público hoy: lugares, lógicas y expectativas”. En ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales N°32, septiembre 2008. FLACSO sede Ecuador, Quito.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires, Tinta de Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), Violencias (re) encubiertas en Bolivia. La mirada salvaje. La Paz.

Rivera Cusicanqui, Silvia (comp.) (1996), Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90. La Paz, Plural, Ministerio de Desarrollo Humano y Secretaria Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales.

Romero, Vilma y Cuila, Alipio (2006), Los pueblos indígenas y los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Estudio de Bolivia: Comunidad indígena Jathun Ayllu Amarete. OIT, Ginebra.

Rösing, Ina (2003), Los diez géneros de Amarete. Segundo ciclo *Ankari*: Rituales colectivos en la región Kallawaya, Bolivia. Vervuert, Madrid.

Saavedra, Bautista (1971), El Ayllu. Estudios Sociológicos. La Paz, Juventud.

Salguero Elizabeth, Cárdenas Félix, Flores Patricia, Chivi Idón, Espinosa Claudia, Mamani Amalia, Huanca Esperanza, Vega Elisa, Hurtado Emilio (2011), Políticas públicas, descolonización y despatriarcalización en el Estado Plurinacional de Bolivia. Ministerio de Culturas y Viceministerio de Descolonización, Centro Gregoria Apaza y OXFAM. La Paz.

Tapia, Luis (2002), La condición multisocial. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad. La Paz, Muela del Diablo.

Ticona, Esteban (comp.) (2011), Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua. Madrid, AKAL.

Torres Dávila, Víctor Hugo (2010), La acción pública intercultural. Las políticas interculturales de los gobiernos indígenas: una pauta para su formulación, implementación y evaluación. Quito, Abya-Yala.

Tortosa, José María (2011). *Maldesarrollo y Mal vivir: Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito, Abya-Yala.

Uriona, Pilar (2012), *Las “jornadas de octubre” intercambiando horizontes emancipatorios*. En *Pensando los feminismos en Bolivia, Serie Foro 2*. Conexión Fondo de Emancipación, La Paz.

Viaña, Jorge (2010), “Reconceptualizando la interculturalidad”. En Viaña, Jorge; Tapia, Luis y Walsh, Catherine. *Construyendo interculturalidad crítica*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz.

Viaña, Jorge, Tapia, Luis y Walsh, Catherine (2010), *Construyendo interculturalidad crítica*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz.

Viceministerio de Descolonización (2010), *Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad*. Documento Programa. La Paz.

Viceministerio de Descolonización (2011), *Ha llegado la hora de descolonizar el Estado desde el mismo Estado*. Memoria política del Viceministerio de Descolonización 2010-2011. Ministerio de Culturas y Fundación Friedrich Ebert, La Paz.

Walsh, Catherine (2008), *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. En *Tabula Rasa*, Núm.9, julio-diciembre, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp.131-152.

ANEXO 1: Perfil de las personas entrevistadas

Nº personas	Perfil de las personas entrevistadas	Lugar de la entrevista
10	Cinco parejas contrayentes de Amarete	Amarete y Chakawaya
4	Funcionarios del Viceministerio de Descolonización	La Paz
2	<i>Amautas</i>	El Alto
2	Miembros de la iglesia católica	Charazani y La Paz
1	Oficial de Registro Civil	Amarete
1	Juzgado de Familia	La Paz
2	Autoridades indígenas	Amarete
5	Actores clave (sociólogos, antropólogos y feministas)	La Paz
27	<i>Personas entrevistadas en total</i>	

Fuente: Elaboración propia.

ANEXO 2: Perfil de las parejas entrevistadas

Nº parejas	Sexo	Edad	Años de concubinato	Nº de hijos/as
1	Hombre	27 años	5 años	3 hijos vivos
	Mujer	25 años		
2	Hombre	25 años	2 años	2 hijos vivos
	Mujer	28 años		
3	Hombre	27 años	2 años	1 hijo vivo
	Mujer	25 años		
4	Hombre	26 años	6 años	4 hijos, 2 hijos vivos
	Mujer	26 años		
5	Hombre	28 años	6 años	2 hijos vivos
	Mujer	28 años		

Fuente: Elaboración propia.

ANEXO 3: Índice detallado y codificado de las personas entrevistadas

COD.	Nº	Cargo entrevistado	Lugar entrevista	Fecha
AC01	1	Filósofo, Responsable del Instituto de Investigación Pedagógica; Ministerio de Educación	La Paz	15/06/2012
AC02	2	Psicóloga, feminista, miembro de la Comunidad Mujeres Creando Comunidad	La Paz	26/06/2012
AC03	3	Antropólogo, co-fundador Universidad de la Cordillera	La Paz	05/06/2012
AC04	4	Socióloga aymara, miembro de Colectivo y docente de la Carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés	La Paz	28/05/2012
AC05	5	Sociólogo aymara, docente de la Carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés	La Paz	01/06/2012
AC06	6	Ex Mallku de CONAMAQ	Amarete	20/05/2012
AC07	7	Atum Mallku de Amarete, Nación Kallawayá	Amarete	18/05/2012
AM01	8	Colliri, Director Ejecutivo de la Organización Ayllu Kalla	El Alto	30/05/2012
AM02	9	Amauta, miembro de Julian Apaza	El Alto	12/05/2012
II01	10	Sacerdote Presbítero, Director de la Pastoral Familiar de la Arquidiócesis de La Paz	La Paz	31/05/2012
II02	11	Párroco la iglesia San Juan Bautista de Charazani	Charazani	22/05/2012
IO01	12	Oficial de Registro Civil de Amarete	Amarete	18/05/2012
IJ01	13	Juzgado 1º de Partido en Familia	La Paz	06/06/2012
IE01	14	Viceministro de descolonización	La Paz	08/06/2012
IE02	15	Ex Director General del Viceministerio de Descolonización. Actualmente Viceministro a.i. del Viceministerio de Gestión de la Comunicación	La Paz	10/04/2012
IE03	16	Jefa Unidad de Despatriarcalización	La Paz	05/06/2012
IE04	17	Jefe Unidad de Antropología y promoción de conocimientos y saberes ancestrales	La Paz	11/06/2012
PA01	18	Pareja de contrayentes en el PMCI	La Paz	12/05/2012
PA02	19	Pareja de contrayentes en el PMCI	Chacahuaya, Amarete	19/05/2012
PA03	20	Pareja de contrayentes en el PMCI	Chacahuaya, Amarete	19/05/2012
PA04	21	Pareja de contrayentes en el PMCI	Chacahuaya, Amarete	20/05/2012
PA05	22	Pareja de contrayentes en el PMCI	Charazani	21/05/2012
		<i>Son 22 entrevistas a 27 personas.</i>		

Fuente: Elaboración propia.