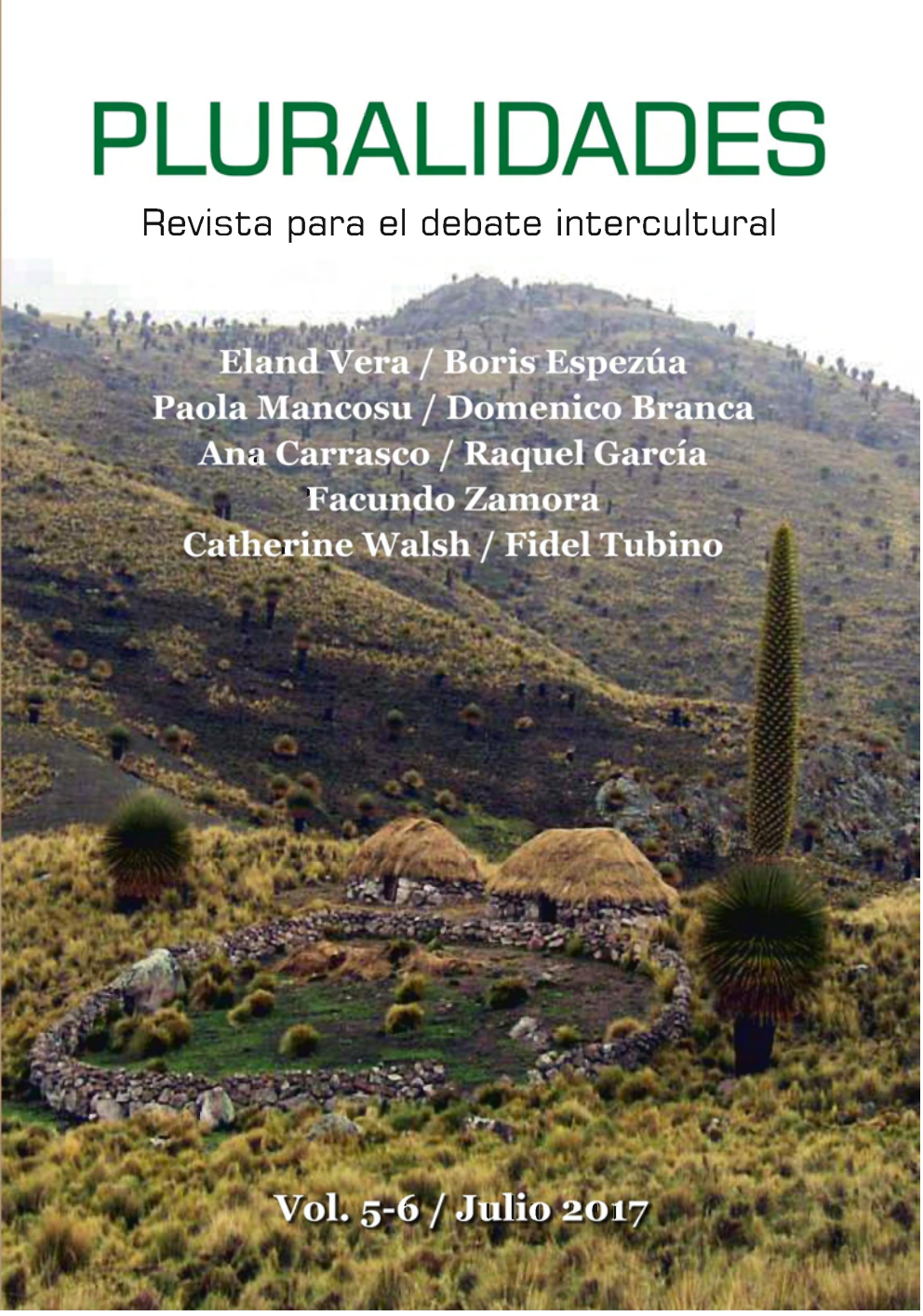


# PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

**Eland Vera / Boris Espezúa**  
**Paola Mancosu / Domenico Branca**  
**Ana Carrasco / Raquel García**  
**Facundo Zamora**  
**Catherine Walsh / Fidel Tubino**

**Vol. 5-6 / Julio 2017**



# DE LO TEÓRICO A LO POÉTICO: EL FEMINISMO DESCOLONIZADOR DE *MUJERES CREANDO* *COMUNIDAD*\*

**Paola Mancosu\*\***

**Resumen.** *“Mujeres Creando” es un movimiento social feminista boliviano que, desde los años 90, es protagonista de un cambio social y político dirigido a desestructurar los modelos hegemónicos patriarcales y coloniales, y superar las desigualdades sociales, étnicas, culturales, políticas. En 2002 se produce una fractura en el movimiento y nace la propuesta de un “feminismo comunitario” elaborado por Mujeres Creando Comunidad y por Julieta Paredes, activista, teórica y escritora. En este trabajo, mediante el análisis de sus aportes teóricos y poéticos, se intentará destacar las perspectivas epistémicas a través de las que se concreta un feminismo autónomo, enraizado en el horizonte socio-cultural aymara.*

**Palabras clave:** *Mujeres Creando Comunidad, feminismo, descolonización, aymara.*

---

\* Trabajo presentado en el **Congreso Internacional de Americanística en Perugia** (Italia) desde el 6 hasta el 13 de mayo de 2014 y una versión en italiano ha sido publicada en *Quaderni di Thule. Rivista italiana di studi americanistica*. XIV. Perugia: CSACA, pp. 693-698.

\*\* Ph.D. Post-Doctoral Researcher in Latin American Literature. Department of Philology, Linguistics and Literature. University of Cagliari, Italy.

A partir de la década de los 90, las acciones políticas callejeras y los grafitis firmados por el movimiento social feminista *Mujeres Creando*, irrumpen en las calles de la ciudad de La Paz. En 2002, después de la escisión de *Mujeres Creando* en dos fracciones, Julieta Paredes y la Asamblea Feminista de mujeres aymara y quechua, recogiendo el carácter creativo y provocador que había caracterizado el grupo desde sus comienzos, elaboran un feminismo comunitario autónomo bajo el nombre de *Mujeres Creando Comunidad*. Su propuesta se inserta en un marco teórico orientado a desestructurar las relaciones de poder generadas por el colonialismo y aún existentes en la sociedad boliviana neoliberal.

La categoría de “colonialidad”, elaborada por Aníbal Quijano en los 90 (1992), así como la de “colonialismo interno” formulada por González Casanova (1969) y retomada por la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2002), son empleadas por el movimiento como conceptos permutables para indicar las jerarquías económicas, epistémicas, raciales, étnicas, de género y sexualidad, que siguen perpetuándose bajo formas diferentes y cambiantes, aún después de la formación de los Estados-nación.

El fin del colonialismo no ha determinado la anulación de la colonialidad de poder y de sus reflejos en la esfera de los “imaginarios”; es decir, de los conocimientos y del ser (Mignolo, 2010:12). «La nefasta herencia de la invasión colonial» escribe Paredes (2011:2), «que comprende, entre otras lacras, exclusión, desprecio, machismo y racismo hacia los y las indígenas, ha tenido por resultado la creación de un colonialismo interno que no necesita al blanco invasor como virrey, sino que se ejecuta a través de sus herederos blancos, los neocolonizadores nacidos o no nacidos pero sí amamantados en estas tierras bolivianas» .

Además, en línea con los estudios decoloniales, Paredes (2011:3) destaca las herencias coloniales que subyacen a la modernidad y a sus pretensiones de universalidad, afirmando lo siguiente: «Coincidimos con los intelectuales de la decolonialidad o descolonización que la modernidad nace con la invasión y dominio colonial sobre los territorios de Abya Yala, la naturaleza y quienes la habitan». Por tanto, la modernidad, arraigada en la invasión y conquista de los territorios americanos, contribuye a construir la imagen de Europa como centro autorizado de propagación del saber (Dussel, 1995:65). Como afirma Dussel «la modernidad es un fenómeno europeo, sí, aunque constituido en una relación dialéctica con una alteridad no europea que contiene en sus más remotos confines» (*Ibidem*). La colonialidad del conocimiento es funcional a subalternizar otras epistemologías, otras ontologías, encasilladas como “premodernas” o “precientíficas”.

Desde esta perspectiva, el feminismo comunitario critica la *hybris*, definida por Santiago Castro-Gómez (2005), desde que se erige el marco epistémico colonial. En primer lugar, el presente estudio se propone destacar cómo la teorización feminista comunitaria realiza un viraje epistémico a través de la reivindicación de la “corporeidad” del conocimiento y de su lugar de enunciación. En segundo lugar, pretende profundizar cómo, fuera de los contextos académicos e institucionales, el movimiento concreta una ruptura con el feminismo de corte occidental mediante una resignificación de los conceptos mismos de “feminismo” y de “género” a través de categorías de pensamiento aymara.

Aunque el feminismo comunitario por un lado comparte con los teóricos decoloniales la idea de que la modernidad aparece con el colonialismo, por el otro destaca cómo en dichas teorías falta, en realidad, una especificación de las metodologías y modos a través de los cuales la colonialidad aún sigue imponiéndose. Según

Paredes, las formas de colonización de los conocimientos y de las subjetividades se impusieron a través de una lógica patriarcal que representó el mínimo común denominador tanto de la sociedad colonial como de la incaica. En el libro *Hilando Fino*, en el que se trazan los ejes teóricos del movimiento, la yuxtaposición entre los sistemas patriarcales prehispánicos y coloniales se define como “entronque patriarcal” (Paredes, 2008:6). Dicha propuesta no sólo se aleja de cualquier forma de rescate nostálgico de la época precolonial, sino también pretende erosionar las estructuras patriarcales que permean la sociedad actual neoliberal (Monasterios, 2006:157). El concepto de género se resemantiza ya que ha sido depurado de su función política no sólo por el sistema económico neoliberal, sino también por las ONGs (Paredes, 2011:77). De este modo, la colonialidad de género, que ya existía en las sociedades y culturas precoloniales, aún perdura en las relaciones políticas internacionales neoliberales (Paredes, 2008:7). Al “descolonizar” y “desneoliberalizar” el concepto de género, afirma Paredes, se recupera su fuerza de reivindicación imprescindible para subvertir las lógicas patriarcales que preceden y al mismo tiempo suceden la época colonial (*Ibidem*). En este propósito, es importante citar la definición de patriarcado elaborada por el feminismo comunitario:

El sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (hombres, mujeres, personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construido sobre el cuerpo de las mujeres, es decir, un sistema de muerte (Paredes, 2012:101).

La superación de las lógicas patriarcales se obtiene a través de la disolución de los ejes dicotómicos sobre los que se construye cierto sistema epistémico occidental como son, por ejemplo, los que jerarquizan y separan el ser humano de la naturaleza, el alma del cuerpo. Dicho planteamiento cuestiona uno de los ejes de la

filosofía occidental que decreta que la 'verdadera' episteme debería basarse en un ámbito incorpóreo, ya que los sentidos serían meros obstáculos para el pensamiento. En la entrevista realizada por Diego Falconí el 8 de enero de 2011, Paredes afirma lo siguiente:

Una de las primeras estrategias que tiene el sistema para escindirnos como personas [...] es el dividir el alma del cuerpo, es decir, dividir el ser del existir. El cuerpo es parte de la naturaleza. Mi cuerpo forma parte de los otros cuerpos que conforman de la Pachamama. [...] La piel se vuelve frontera debido a un sistema patriarcal e individualista que ha hecho del cuerpo un Estado, ha hecho del cuerpo una Iglesia, ha hecho del cuerpo una religión, ha hecho del cuerpo una propiedad privada (Falconí, 2012:182).

Este enfoque teórico convierte el feminismo en un medio de descolonización del «concepto y del sentimiento del cuerpo», recuerda Paredes (2008:8), reubicándolo en una visión ontológica de simetría con la naturaleza. Tal y como afirma Monasterios (2006:155), «el reclamo por la tierra, entonces, resulta indisoluble del reclamo por el cuerpo». La descolonización epistémica reivindica, además, una corporeidad teórica que conduce a invalidar las jerarquías étnicas, raciales, así como las de género y sexualidad, impuestas por siglos de dominación colonial. «Si bien es cierto que la experiencia de la lucha pasa por el cuerpo de cada una individualmente» hace notar Paredes (2012:101), «también es cierto que palpamos un sentir, un vivir y un construir histórico colectivo llamado cuerpo sexuado como movimiento social». El feminismo comunitario enfoca su perspectiva desde una “interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género”, como la definiría Lugones (2008:76) para afirmar una heterogeneidad sexual que desborda los cauces de la heterosexualidad y, al mismo tiempo, destruye los modelos mediante los cuales se subalternizan los cuerpos de las mujeres quechua y aymara. «El

colonialismo interno ha generado, además, un imaginario estético racista, prejuicioso y discriminado, que ha lastimado cotidianamente los cuerpos especialmente de las mujeres indígenas o de origen indígena», destaca Paredes (2008:2).

Así como la corporeidad se convierte en una categoría política para desestabilizar las desigualdades socio-culturales, el feminismo se vuelve acto de reivindicación indispensable para la recomposición del ser individual y comunitario. «El feminismo» dice Paredes (2011:62), «le dio a mi vida y a mi pensamiento alas de cóndor y cimas de montaña, elementos desde donde miro y entiendo mi tiempo, mi pueblo, mi historia». La teoría feminista no debería considerarse como un instrumento para transmitir los mitos de “desarrollo” y de “progreso”, sino un medio para recuperar memorias, historias, concepciones hasta ahora silenciadas. Si a este proceso de reivindicación se le llama en castellano 'feminismo', en aymara, explica Paredes, se indicaría como *q'amasa ajayu*: «le diría *q'amasa*, que es la fuerza, la energía de las mujeres, pero también podría ser el *ajayu*. El *ajayu* no es el espíritu, no en el sentido de alma sino *ajayu* es la energía» (Paredes en Gargallo, 2014:173).

La propuesta llevada adelante por las mujeres aymara y quechua afirma, antes de todo, la simultaneidad y coexistencia de múltiples formas de feminismos en tiempos y espacios diferentes. Su “feminismo andino comunitario” se arraiga en las luchas de las mujeres que desde la época precolonial se oponen a las lógicas patriarcales o en los movimientos anárquicos de los 20 organizados en sindicatos autónomos. El “feminismo de la igualdad” tanto como el “feminismo de la diferencia”, ambos de matriz occidental, así como los define Paredes (2008:27), afirman la individualidad femenina frente a la individualidad masculina. El feminismo comunitario en cambio, pretende resignificar la organiza-

ción socio-política comunitaria andina basada en la estructura social de la comunidad o *ayllu*. «No queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad» recuerda Paredes (2008:8). La comunidad se concibe como un entramado social en el que las partes masculinas y femeninas se relacionan entre sí no en modo jerárquico, sino complementario. La comunidad o *ayllu* resulta constituida «por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, comunitarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra» (2008:31). Dicha organización socio-política no propone una idealización de una supuesta dualidad originaria prehispánica que normalmente se define con el concepto de *chacha-warmi* (en aymara *chacha* significa literalmente 'varón' y *warmi* 'mujer') y con el que se intenta legitimar la subalternización de las mujeres quechua y aymara. Según Paredes, este concepto conlleva una complementariedad jerárquica funcional al naturalizar las discriminaciones y al conceptualizar la heterosexualidad como única forma para la constitución de la pareja (2008:29). Se apunta, entonces, a una inversión de los términos del binomio hombre-mujer para subvertir las estructuras sociales. De acuerdo con Raquel Alfaro (2010:20), «Paredes afirma la necesidad de inducir un giro del *chacha-warmi* al *warmi-chacha*».

Según Arnold y Yapita, en sus estudios de campo en las comunidades andinas de Qaqachaka, la recuperación de la línea femenina es indispensable para recrear una sociedad concebida como una trama formada por la unión de la línea masculina vertical y de la línea femenina horizontal. El linaje femenino, explican los estudiosos, «se transmite por la sangre y se identifica idiomáticamente en términos de tejer como una senda roja (*wila sinta*). [...] A menudo, la gente habla acerca de la “telaraña” (*simpa*) o “matriz de sangre” (*wila ch'ank'a*: literalmente “hebra de sangre”)



de tales vínculos femeninos, y reconocen que su sociedad no funcionaría sin ellos» (Arnold y Yapita, 1998:83).

Así como sugiere el título del libro *Hilando fino*, las mujeres quechua y aymara vuelven a hilar el tejido social desde categorías ontológicas andinas según las cuales la complementariedad no jerárquica puede considerarse como un principio social y filosófico. Desde esta perspectiva, el feminismo comunitario propone como alternativa al estado social una “comunidad de comunidades” en grado de garantizar la coexistencia de múltiples diferencias culturales sin la necesidad de ceñirse a conceptos de pureza identitaria indígena. «La pureza es un sentimiento egocéntrico y prepotente» dice Paredes, «en este sentido todos somos mezclados. Ligar la palabra “pureza” a la palabra “originario”, como lo hacen algunas personas quechua y aymara en la zona de los Andes, es el triunfo del opresor, de la colonia [...] Dicho esto, hay que ver desde dónde se habla de una identidad, que no es sinónimo de pureza, sino que es posicionamiento político ante los poderes instituidos que tratan de violentar e incluso aniquilar a ciertas personas y culturas» (Falconí, 2012:188).

El feminismo comunitario se convierte en una práctica descolonizadora que, al superar los confines enmarcados por el género, sitúan las subjetividades en un *pacha* comunitario. Este concepto abarca a la vez una multiplicidad de significados que supera la desagregación entre el espacio y el tiempo. Desde el punto de vista espacial, Paredes (2008:13-14) reivindica una dimensión espacial y temporal que engloba al ser humano, la naturaleza, el cosmos. Según el eje horizontal, el espacio se concibe como la tierra, el territorio donde se enraíza la comunidad, mientras que el eje vertical incluye el Arriba (*Alax Pacha*), el Aquí (*Aka Pacha*) y el Abajo (*Manqha Pacha*). Mediante una resemantización de estos conceptos, Paredes (2008:14) describe

el *Alax Pacha* como el espacio aéreo «que está por encima de la comunidad», el *Aka Pacha* como el espacio donde se percibe la corporeidad y se construyen y teorizan los movimientos sociales y, en fin, el *Manqha Pacha* como el lugar «donde descansan las antepasadas, las semillas, las raíces, los recursos naturales».

El concepto de *pacha* se interrelaciona con una movilidad temporal que subvierte la sucesión de pasado-presente-futuro y, al mismo tiempo, va más allá de la oposición entre lo cíclico y lo lineal. Esta visión cosmológica disuelve la subdivisión cristiana del espacio en Infierno y Paraíso y la consecuente oposición de Bien y Mal. Según Bouysson-Cassagne y Harris (1988:248), «el *manqha pacha* [...] no es una esfera separada de nuestro mundo, como es el infierno cristiano, sino lo clandestino y lo secreto de nuestro mundo». Los antepasados intervienen en el *cay pacha*, en el tiempo y en el espacio presente. La memoria colectiva se reactiva para reconstruir historias y subjetividades subalternizadas y silenciadas por la hegemonía de la “historia oficial”. En palabras de Paredes (2008:10):

Remitirnos a nuestra memoria propia, ontogenética, y a la memoria larga filogenérica, enlaza rebeldías, enlaza nuestras primeras y auténticas rebeldías de *wawas* cuando resistíamos y luchábamos contra las normas machistas e injustas de la sociedad, las enlaza con las rebeldías de nuestras tatarabuelas que resistieron al patriarcado colonial y precolonial.

En conclusión, el proyecto de *Mujeres Creando Comunidad* afirma un pensar descolonizador que se opone al sabotaje de los tiempos y de los espacios, presentes y pasados, impuesto por la modernidad. Los versos escritos por Paredes, recogidos en la colección titulada *Con un montón de palabras*, lo explican en este modo:

«Es un tiempo saboteado  
el que me toca vivir  
la superficie del suelo que transito  
está hábilmente perforada  
sus agujeros resumen  
pestilente vahos de mentiras  
cinismo y mediocridad»  
(Paredes, 2000).

*Mujeres Creando Comunidad* afirma el derecho de un feminismo que, arraigado en la memoria anti-patriarcal, se inserta en la contemporaneidad y plantea un cambio socio-político. Su feminismo comunitario reivindica la autoridad y la historicidad de categorías sociales y políticas propias como son las de género y de feminismo. La crítica al paradigma moderno eurocentrado sin embargo, no conduce a una post-colonialidad, sino a una propuesta descolonizadora que guía hacia una modernidad crítica.

## **Bibliografía**

ALFARO, RAQUEL.

2010 “Mujeres Creando Comunidad. Feminización de la comunidad”. *Revista de Estudios Bolivianos*, 15-17, pp. 211-213.

ARNOLD, D. y YAPITA, J.

1998 *Tramas de género: de sangre y semilla, tejer y canto. Río de vellón, río de canto (cantar a los animales, una poética andina de la creación)*. La Paz: ILCA/HISBOL.

BOUYSSSE-CASSAGNE, T. y HARRIS, O.

1988 “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En Albó X. (ed.). *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 216-280.

CASTRO-GÓMEZ, S.

2005 *La hybris del punto cero*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

DUSSELE.

1995 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

FALCONÍ TRÁVEZ, D.

2012 “Entrevista a Julieta Paredes”. En *Lectora*, 18, pp. 179-195.

GARGALLO, F.

2014 *Feminismos desde Abya Yala: ideas y preposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

GONZÁLEZ CASANOVA, P.

1969 *Sociología de la explotación*. México: Grijalbo.

LUGONES, M.

2008 “Colonialidad y género”. En revista virtual colombiana *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101.

MIGNOLO, W.

2010 *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires. Ediciones del signo.

MONASTERIOS, E.

2006 “Los desafíos del feminismo autónomo en sociedades que arrastran pasados coloniales”. En Monasterios, E. (ed.). *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. La Paz: Plural, pp. 153-172.

PAREDES, J.

- 2011 *Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador*. Cochabamba: Proyecto Fortalecimiento Democrático.
- 2008 *Hilando Fino (Desde el feminismo comunitario)*. La Paz: CEDEC.
- 2000 *Con un montón de palabras. Poemario de Julieta Paredes*. La Paz. Ediciones Mujeres Creando.

QUIJANO A.

- 1992 “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En Bonilla H. (ed.). *Los conquistados. 1492 y las poblaciones indígenas de las Américas*. Quito: Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.

RIVERA CUSICANQUI, S.

- 2002 *Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. *Modernidad y pensamientos descolonizador*. Memoria del Seminario Internacional. La Paz: U-PIEB IFEA.



**PERÚ**

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada de Cultura  
de Puno

**PRÓLOGO (3)**

**INTRODUCCIÓN (5)**

**ELAND VERA. Agencia indígena para la descolonización (11)**

**BORIS ESPEZÚA SALMÓN. Subjetivizarse para decolonizarse (27)**

**ENTREVISTA A CATHERINE WALSH (43)**

**PAOLA MANCOSU. De lo teórico a lo poético: el feminismo descolonizador de Mujeres Creando Comunidad (65)**

**DOMENICO BRANCA. Notas sobre Antropología y Traducción (77)**

**CONVERSACIÓN CON FIDEL TUBINO (95)**

**ANA CECILIA CARRASCO QUINTANA. Los “falos” del Inca Uyo: la reinención del patrimonio, entre la mistificación y la mofa (115)**

**RAQUEL E. GARCÍA y FACUNDO ZAMORA QUINTAR. Estado, producción y circulación de las artesanías en la provincia de Jujuy, Argentina (131)**

**CONVERSATORIO:  
BALANCE Y PERSPECTIVA DE LOS TEMAS TRATADOS EN EL  
GRUPO INTERCULTURALIDAD (155)**

**DE LOS AUTORES (195)**