

Factoría de
género
Feminista

Publicación de distribución gratuita. Prohibida su venta.

Los conceptos vertidos en esta publicación son de responsabilidad única de las personas participantes en los conversatorios y de los respectivos exponentes, no así de las agencias de cooperación.

Título: Factoría de Género Feminista

Coordinación: Marta Pello

Edición: Elena Apiláñez Piniella - Responsable Unidad de Género, AECID Bolivia

Diseño y diagramación: Ángela Arias Zuleta / 70623238

Fotografías: AECID, GIZ y FBDM

Impresión: "SAGITARIO" Artes Gráficas

Depósito Legal:

Publicación realizada por:



Democratización

Avanzar en la igualdad de los roles
 agente feminista
 equidad de género

Índice

PRESENTACIÓN	7
El papel de la cooperación española en la disminución de las desigualdades de género en los países receptores de ayuda	7
La Cooperación Técnica Alemana le apuesta a género porque... “La equidad de género vale la pena”	10
Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM): La pluralidad como elemento central del proceso político de las mujeres	12
PARTE I	
LÍMITES Y ALCANCES DEL SISTEMA DEMOCRÁTICO DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO	15
<i>ROSA COBO BEDIA</i>	17
GÉNERO, PODER Y DEMOCRACIA. DEBATES SOBRE POLÍTICAS DE LA PARIDAD	18
El origen del patriarcado: lo público-político y la familia	23
El origen de la democracia moderna	25
Fundamentos epistemológicos de la paridad	30
El paradigma político de la diferencia	31
El paradigma político de la igualdad	33
De la fundamentación teórica a la práctica política	35
¿Son las mujeres un grupo social?	44
Feminismo y teoría crítica de las democracias patriarcales	50
<i>EVELYN AGREDA RODRÍGUEZ</i>	53
EL VIVIR BIEN DESDE LA MIRADA DE LAS MUJERES	54
Proceso constituyente	54
Demandas de las mujeres en el proceso constituyente	56

Mujeres en espacios de poder	59
Vivir bien: El paradigma indígena	61
Vivir bien desde la mirada de las mujeres	64
Bibliografía	67

RESULTADOS CONVERSATORIOS _____ **69**

1. ¿Es una solución la presencia de las mujeres en el estado para romper/modificar estructuras de dominación patriarcal? ¿Por qué? ¿Qué aporta esa presencia?	71
2. ¿Qué poderes en el estado perpetúan la opresión y la desigualdad para las mujeres? ¿Qué cambios serían necesarios? ¿Qué nuevos poderes?	77
3. ¿Las organizaciones del movimiento social reproducen culturas y formas patriarcales? ¿Cuáles? ¿Pueden las mujeres tener suficiente fuerza en el movimiento para desarticular estas estructuras?	83
4. Identificar elementos del vivir bien positivos para las mujeres. ¿Pueden convertirse en políticas públicas? ¿Cuáles? ¿Riesgos? ¿Son necesarios cambios en el estado para su posible aplicación? ¿Cuáles?	89

PARTE II

EL HORIZONTE DEL VIVIR BIEN Y SU INTERPELACIÓN DESDE EL FEMINISMO _____ **95**

KATU ARKONADA _____ **97**

PROPUESTAS PARA LA TRANSICIÓN.

NUEVO MODELO ECONÓMICO Y NUEVO ENFOQUE DE POLÍTICAS PÚBLICAS BAJO EL HORIZONTE DEL VIVIR BIEN _____ **98**

Reflexiones sobre una conceptualización del Vivir Bien **99**

Criterios compartidos respecto al Vivir Bien **101**

Nueva Constitución Política del Estado, hacia el Estado Plurinacional, comunitario y autonómico	102
Nuevo modelo económico	105
Indicadores de políticas públicas para el Vivir Bien	107
Propuesta de ejes estratégicos orientadores de las políticas públicas para el Vivir Bien del Estado Plurinacional de Bolivia	109
¿Desarrollo para Vivir Bien o Vivir Bien al margen del desarrollo?	111
Bibliografía	113
<i>JULIETA PAREDES</i> _____	115
<i>EL SUMMA QAMAÑA DESDE LAS FEMINISTAS COMUNITARIAS</i> _____	116
Introducción	116
La planificación del desarrollo	116
El desarrollo sostenible	118
Institucionalización del género	120
Nuestra propuesta	121
Críticas a la operativización hecha desde el marco lógico	123
Conclusiones	124
Bibliografía	125
 <i>Lista de participantes</i> _____	 127

Democratización Avanzar con los Presentación equidad de género

EL PAPEL DE LA COOPERACIÓN ESPAÑOLA EN LA DISMINUCIÓN DE LAS DESIGUALDADES DE GÉNERO EN LOS PAÍSES RECEPTORES DE AYUDA

En las últimas décadas, especialmente desde la **IV Conferencia Mundial de la Mujer** celebrada en Beijing en 1995, ha habido grandes avances en los compromisos nacionales e internacionales para impulsar la Igualdad de Género. De esta forma, en el año 2000 la Igualdad de género y el Empoderamiento de las mujeres fueron incorporados a la **Declaración del Milenio**, tanto como metas en sí mismas (ODM 3) como en calidad de elementos centrales para alcanzar el resto de Objetivos de Desarrollo del Milenio, asumiendo el compromiso de *“promover la igualdad entre los sexos y la autonomía de la mujer como medios eficaces para combatir la pobreza, el hambre y las enfermedades, y para estimular un desarrollo verdaderamente sostenible”*.

Desde el año 2005, la **Cooperación Española** asume el mandato de incorporar la Igualdad de Género en todas sus acciones, programas y proyectos; esta decisión institucional y política se ve reflejada en los planteamientos estratégicos del **II Plan Director**. Posteriormente, el **III Plan Director** (2009-2012), actualmente en vigencia, consolida el mandato institucional, renovando y reforzando la doble prioridad para la integración del Enfoque de Género en Desarrollo (GED), con el fin de:

- *Superar la persistente desigualdad y la discriminación de las mujeres*
- *Contribuir al empoderamiento de éstas*
- *Avanzar en su participación efectiva*

Siguiendo el mandato del III Plan Director y, tomando como marco la **Ley Orgánica 3/2007** de 22 de Marzo por la Igualdad Efectiva entre Hombres y Mujeres, se diseña y aprueba la **Estrategia de Género en Desarrollo de la Cooperación Española**, actualmente en vigencia. Dicho documento *“trata de recuperar el pasado como aprendizaje y asume el reto de enfrentar el futuro adaptándose a los planteamientos de la eficacia de la ayuda, con el objetivo de contribuir al logro de mejores resultados para la igualdad en los países socios. Para ello, busca ser un instrumento plural que promueva la asociación para el desarrollo en los temas de género, reforzando la coordi-*

nación, coherencia y armonización entre todos los actores, tanto en el panorama nacional como internacional. Desde su concepción, resultado de un amplio proceso de consulta, ha dado un paso decidido hacia la mejora de la calidad de la Cooperación Española en su conjunto, asumiendo el enfoque GED como una prioridad real de la política de desarrollo”.

En el período comprendido entre 2007 a 2010 la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) española destinada a Igualdad de Género se ha concentrado, principalmente, en América Latina, con un volumen estimado para dicho período de más de 190 millones de euros. Como consecuencia del aumento cualitativo y cuantitativo de la cooperación española, España ocupa el 2^a puesto en el ranking mundial de donantes en el **Sector Género y Desarrollo**.

La concentración de la Cooperación Española se ha destinado fundamentalmente a tres líneas estratégicas:

- *Prevención y atención a la violencia de género*
- *Participación social y política*
- *Mejora de oportunidades de las mujeres en el ámbito económico*

Además, las iniciativas relacionadas con el fortalecimiento de políticas y mecanismos para la igualdad de género y la atención a salud sexual y la salud reproductiva de las mujeres han sido desarrolladas en casi todas las regiones.

En Bolivia, dando seguimiento al proceso de planificación estratégica de la Cooperación Española, durante el año 2010 se diseña y aprueba el **Marco de Asociación País (MAP)** de la Cooperación Española en Bolivia –con vigencia 2011 a 2015-, donde se consensúan tres sectores prioritarios de actuación integral (Agua, Educación y Gobernabilidad) y tres sectores de actuación territorial (Salud, Soberanía Alimentaria y Cultura y Patrimonio). Además, se definen tres **Ejes de Actuación Transversal**: Género en Desarrollo, Interculturalidad y Derechos de los Pueblos Indígenas y Sostenibilidad Ambiental y Cambio Climático.

Como parte del proceso de aplicación de los Ejes de Actuación Transversal, la Cooperación Española en Bolivia -a través del liderazgo de la Oficina Técnica de Cooperación- desarrolló un proceso altamente participativo para la elaboración de su **Plan de Acción en Género y Desarrollo (2012-2015)** que da cuenta y recoge tanto los mandatos institucionales en la materia cuanto las propuestas concretas de trabajo en

Bolivia enmarcadas en el contexto nacional así como en la normativa e institucionalidad vigente en el país.

Partiendo de este marco conceptual, la **AECID** en **Bolivia** apuesta por la transversalización del enfoque de género en todas sus acciones y por un avance decidido hacia modelos de gestión que fomenten la igualdad de género y los derechos de las mujeres en el marco de la promoción de un nuevo paradigma de desarrollo, caracterizado por el enfoque de derechos, la promoción de la igualdad efectiva entre hombres y mujeres a través de actuaciones basadas en el empoderamiento y la construcción de la autonomía real de las mujeres.

Estos objetivos e historia de compromiso son los que mueven a la **AECID** para participar y apoyar la iniciativa “**Factoría de Género**”, junto con la Agencia Alemana de Cooperación para el Desarrollo (**GIZ**) y la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (**FBDM**).

Oficina Técnica de Cooperación - Bolivia
AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO
AECID

LA COOPERACIÓN TÉCNICA ALEMANA LE APUESTA A GÉNERO PORQUE... “LA EQUIDAD DE GÉNERO VALE LA PENA”

El compromiso de trabajo en la temática de género por parte de la Cooperación Alemana se remonta a 1990 cuando el Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo BMZ (ente de apoyo financiero), así como sus agencias de cooperación internacional, hoy en día fusionadas como GIZ Cooperación Alemana al Desarrollo (ente ejecutor) asumimos el mandato de incorporar la perspectiva de género en normas, políticas, programas y proyectos de desarrollo.

En la Cooperación Alemana partimos de la convicción que sólo hay sostenibilidad si mujeres y hombres participan en igualdad de condiciones a nivel político, económico, social y cultural para que ambos aprovechen sus potencialidades. La igualdad de género es un requisito indispensable para lograr el desarrollo, un criterio de calidad y un valor que guía nuestro trabajo.

En este ámbito, un hito importante para destacar es que el Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo (BMZ) de Alemania aprobó un Plan de Acción de Género 2009-2012, el cual rige para toda la Cooperación Alemana. Éste plantea la aplicación de un enfoque dual para alcanzar la igualdad de Género enfocándose en: *el empoderamiento de la mujer* para ampliar sus oportunidades y garantizar un mayor acceso a los recursos económicos, políticos, información y educación, y en *la transversalización del enfoque de Género* que permita a programas y proyectos, reconocer de manera visible las acciones y resultados que generan sus intervenciones, para acortar las brechas de acceso y oportunidad entre mujeres hombres.

Como un nuevo desafío para honrar este compromiso hacia la igualdad de género, lanzamos en 2012 la estrategia de género de la GIZ con el lema “la equidad de género vale la pena” cuyo objetivo es reforzar la igualdad de género. La estrategia de género de la GIZ prioriza cinco áreas de trabajo:

1. *Voluntad política y rendición de cuentas*: la forma en la que los directivos y directivas ponen en claro su apoyo a la igualdad de género y aseguran el seguimiento de la aplicación de la estrategia.
2. *Cultura empresarial*: hábitos y códigos de conducta dentro de la empresa que garantizan la igualdad de género en las distintas funciones y tareas en la empresa.

3. *Igualdad de Género dentro de la empresa*: alude a la cooperación basada en la igualdad entre hombres y mujeres y una proporción equilibrada de la fuerza laboral dentro de la GIZ.
4. *Competencia en materia de género*: grado de conocimiento del personal respecto a las relaciones desiguales de género y los enfoques para superarlos.
5. *Adaptación de procesos*: se plantea que los procedimientos e instrumentos en la estructura de la organización deben contar con la perspectiva de género, en particular en el diseño de programas y la gestión de calidad.

Con este enfoque, en la GIZ en Bolivia trabajamos en la incorporación del enfoque de género en programas, medidas de desarrollo y al interior de la empresa en las tres áreas focales: Estado y Democracia, Desarrollo Agropecuario Sustentable y Agua Potable y Saneamiento Básico. Fuera de las áreas focales cabe destacar los programas regionales de la GIZ, entre ellos el programa “Combatir la Violencia contra la Mujer en Latino América con Enfoque específico a la Mujer Rural e Indígena”.

Además del trabajo interno, destacamos las acciones de armonización y coordinación con otros donantes y contrapartes para lograr un trabajo más eficaz en materia de género. En este contexto es que la GIZ en sinergia con AECID y la Fundación Boliviana Para la Democracia Multipartidaria (FBDM) apoyan la presente iniciativa “Factoría de Género”.

Contacto: Dra. Dana de la Fontaine
Gerente de Portafolio de la GIZ en Bolivia
dana.delafontaine@giz.de

FUNDACIÓN BOLIVIANA PARA LA DEMOCRACIA MULTIPARTIDARIA (FBDM): LA PLURALIDAD COMO ELEMENTO CENTRAL DEL PROCESO POLÍTICO DE LAS MUJERES

La Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM) es una organización sin fines de lucro, que acoge en su seno a las representaciones políticas reconocidas por el Órgano Electoral Plurinacional. Inició sus actividades en 2002 con una marcada vocación de promoción de la pluralidad política e ideológica como elementos centrales de sus actividades institucionales en procura de fortalecer el sistema político y de partidos.

Con este propósito inicial, la participación y el desarrollo de una visión de género fue una de las tareas principales que asumió nuestra institución con el mayor compromiso y seriedad. A través de acuerdos con agrupaciones políticas y colectivos feministas, se desarrollaron diversos proyectos cuyo enfoque se orientaba no solo a contribuir en el impulso de una mayor cantidad de mujeres en los diversos espacios públicos y toma de decisiones, sino a hacer que la participación de las mujeres pueda significar la práctica de visiones y conductas que ayuden a la profundización de una sólida cultura democrática.

En este marco, en 2009 con el destacado apoyo del Netherland International Multyparty Democracy (NIMD) y la Embajada del Reino de los Países Bajos, la FBDM emprendió un Plan Plurianual de Fortalecimiento del Sistema Democrático recogiendo, como elemento central de sus acciones, el cumplimiento de una estrategia de género que brindó el marco y las líneas de acción que nos permitieron avanzar en la promoción de la renovación y construcción del sistema político y democrático a partir de la realidad que confrontan las mujeres en su actividad política.

Desde entonces, nuestro enfoque busca mejorar el aporte cualitativo de las mujeres en la política de manera que marquen una huella en nuestra democracia a través de temas como el respeto fundamental de los derechos humanos, una mayor inclusión social y la proyección de futuro, entre otros, basados en valores que protejan la familia, la vida y la convivencia pacífica entre todos los miembros de la sociedad.

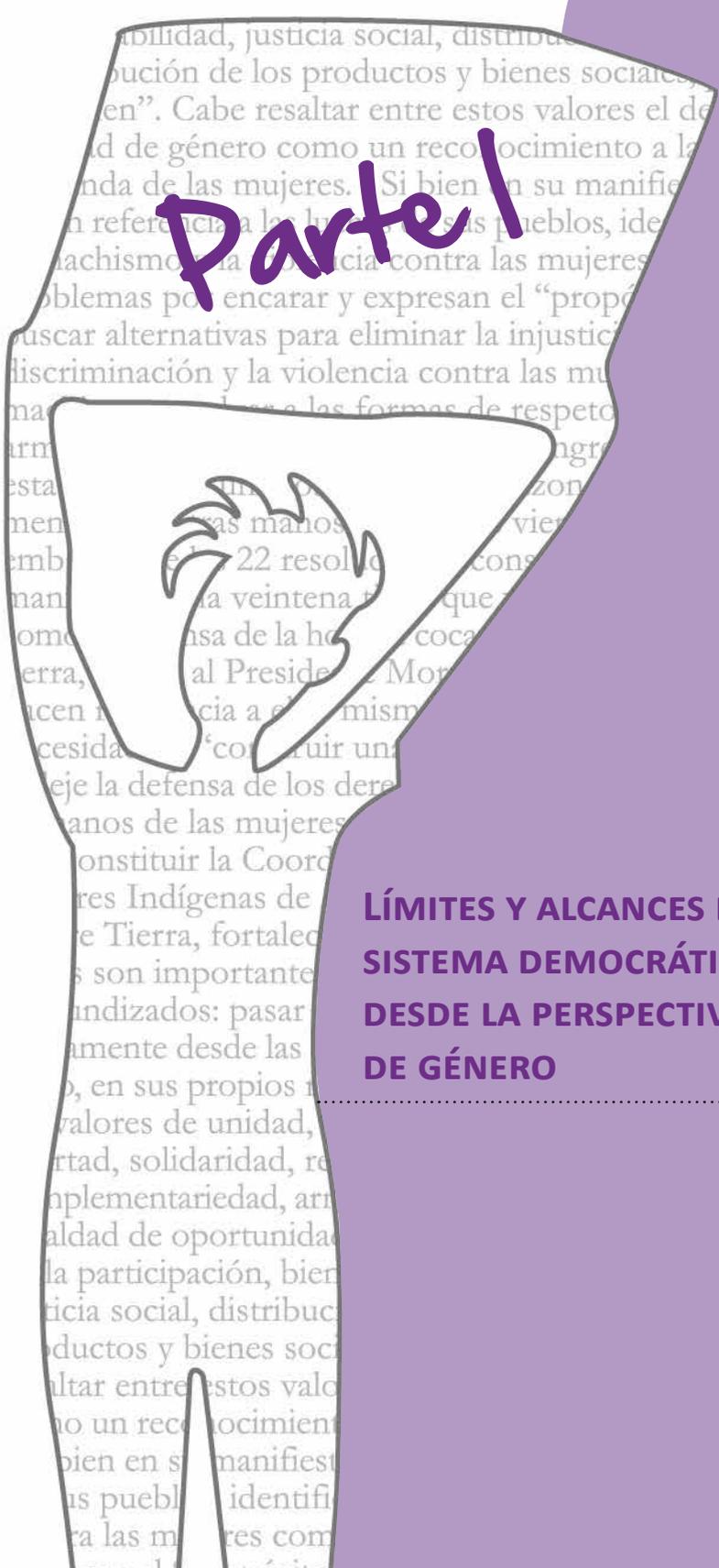
En 2011, en una grata convergencia de objetivos y esfuerzos, desde el proyecto “Factoría de Género” emprendimos juntamente con la Agencia Alemana de Cooperación para Desarrollo (GIZ) y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo

(AECID), la tarea de propiciar espacios de debate, diálogo y análisis sobre ideas latentes que en este momento interpelan y provocan el análisis sobre límites y alcances del sistema democrático desde la perspectiva de género.

Todo ello, constituye el mayor compromiso de nuestra institución para continuar con este tipo de acciones en el futuro.

Gustavo Pedraza
Director Ejecutivo
FUNDACIÓN BOLIVIANA PARA
LA DEMOCRACIA MULTIPARTIDARIA (FBDM)

Parte I



LÍMITES Y ALCANCES DEL SISTEMA DEMOCRÁTICO DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

romper
la
dominación
patriarcal
mujeres
decisivas,
hallando
solución
a los
problemas
Humanizar
el poder



Rosa Cobo Bedia

Rosa Cobo es profesora titular de Sociología del Género de la Universidad de A Coruña (Galicia, España).

Ha sido fundadora y primera directora del Seminario Inter-disciplinar de Estudios Feministas de esta universidad entre los años 2000-2003. Ha dirigido el MÁSTER sobre GÉNERO Y POLÍTICAS DE IGUALDAD de la Universidad de A Coruña desde el año 2005 hasta el 2008. Ha sido miembro del Equipo Asesor de la Unidad de Mujeres y Ciencia (UMYC) Ministerio de Educación y Ciencia, Secretaría General de Política Científica y Tecnológica. Asimismo, ha sido asesora del Ministerio de Igualdad durante el año 2008.

Su línea de investigación principal es la teoría feminista y la sociología del género. Acaba de publicar:

HACIA UNA NUEVA POLÍTICA SEXUAL, Libros de la Catarata, 2011

Entre los libros anteriores, cabe destacar:

- Educar en la ciudadanía. Perspectivas feministas (Ed.) (Libros de la Catarata), 2008
- Interculturalidad, feminismo y educación (Ed.) (Libros de la Catarata), 2006.
- Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau (Cátedra), 1996.
- Las mujeres españolas: lo privado y lo público (CIS), 1992.

Ha ganado el premio Carmen de Burgos al mejor artículo publicado en el año 1997. Ha impartido cursos y conferencias sobre sociología del género y teoría feminista en España y en casi toda América Latina.

GÉNERO, PODER Y DEMOCRACIA.

DEBATES SOBRE POLÍTICAS DE LA PARIDAD

ROSA COBO BEDIA

“Y, si con Christine de Pizan no habíamos salido del género ‘memorial de agravios’, aquí y ahora no hemos salido todavía del género ‘vindicación’. Ni saldremos, aún reformulando la vindicación en términos de lucha por la discriminación positiva, al menos mientras no se acabe ‘la feminización de la pobreza’ y no se perciba como un espectáculo intolerablemente mafioso el que aparezcan copadas por los varones todas las instancias importantes en que se toman las decisiones políticas que configuran nuestras vidas”.

Celia Amorós, Tiempo de feminismo

Los estudios en torno a la democracia en este comienzo de siglo se están multiplicando debido a la aparición de nuevos fenómenos sociales que están transformando la fisonomía de nuestras sociedades. La aparición de un nuevo orden internacional, tras la caída del muro de Berlín, con EE.UU. como única potencia, el reforzamiento de la economía neoliberal y la consolidación de la globalización con su cara negativa neoliberal y su cruz positiva vía tecnologías informacionales, la separación creciente entre el norte y el sur, el aumento de la pobreza en todo el mundo y la primacía de la economía sobre la política, entre otros fenómenos, han empujado a muchos teóricos y teóricas de la sociedad y de la política a reflexionar sobre estos recientes cambios en el escenario mundial y a analizar su influencia sobre las democracias liberales.

Uno de los debates más recurrentes en los últimos años en teoría política y teoría social es el de la crisis de la política y de la democracia representativa. Los análisis efectuados desde posiciones postmodernas, comunitaristas y multiculturales han criticado la incapacidad de los sistemas políticos democráticos para gestionar adecuadamente los intereses y las necesidades de distintas minorías y grupos sociales. De otro lado, desde posiciones universalistas radicales también se ha subrayado las dificultades de las democracias liberales para neutralizar desigualdades económicas y culturales. Unos y otros han concluido que la *“base conceptual de la política contemporánea está en crisis”*¹. Reformular la democracia y extenderla a más individuos y a más grupos

1 SCOTT, JOAN, “La querelle de las mujeres a finales el siglo XX”, en New Left Review (Ma-

sociales es una exigencia frecuente en distintos medios intelectuales y en numerosos foros internacionales. Una de esas desigualdades estructurales difícil de desactivar y que pone en cuestión la legitimidad de la democracia es la ausencia de las mujeres en los espacios de poder².

En términos generales, el balance sobre la salud de las democracias contemporáneas no es positivo: la economía cada vez tiene más influencia sobre la política y las instituciones del capitalismo internacional (FMI, BM entre otras) imponen medidas económicas para aumentar el crecimiento económico y reducir el gasto público en casi todos los países del mundo. Los efectos de estas políticas neoliberales sobre las mujeres se están traduciendo, por una parte, en el incremento del trabajo gratuito en el ámbito doméstico, pues las mujeres están asumiendo el coste de desplazamiento de los recortes sociales a la familia³; y, de otro lado, la participación de las mujeres en el mercado laboral mundial va asociada a la precarización, pérdida de derechos y condiciones de trabajo propias del siglo XIX⁴. El resultado de todo ello es el incremento de la feminización de la pobreza tanto en las sociedades del *Norte* como en las del *Sur*.

En este contexto de absorción de la política por la economía, de debilitamiento de las instituciones democráticas, de pérdida de soberanía de los estados nacionales a favor de las grandes instituciones multilaterales y de aumento de las desigualdades, la reflexión sobre la democracia es una tarea intelectual ineludible. En medio de esta reflexión sobre la crisis de la democracia representativa, las feministas han iniciado un nuevo debate en torno a la baja participación de mujeres en el poder político⁵. Y muchos datos ponen de manifiesto que el debate sobre la democracia paritaria va a ser una de las grandes discusiones políticas del siglo XXI. En todos los países del mundo en los que existe un movimiento feminista se está proponiendo un nuevo reparto de poder entre varones y mujeres.

El movimiento por la paridad surge en Francia a principios de la década de los noventa al mismo tiempo que se extiende por la Europa comunitaria⁶. La Declaración de Atenas

drid), nº 3, 2000; p. 105.

2 LAGARDE, MARCELA, Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia, Madrid, Horas y Horas, 1996.

3 BAKER, ISABELLE, "Dotar de género a la reforma de la política macroeconómica en la era de la reestructuración y el ajuste global", en Cristina CARRASCO (Ed.): Mujeres y economía, Barcelona, Icaria, 1999; pp. 267-268.

4 BENERIA, LOURDES, "Mercados globales, género y el hombre de Davos", Cristina CARRASCO (Ed.): Mujeres y economía, op. cit.; p.400.

5 MIYARES, ALICIA, Democracia feminista, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 2003. En prensa.

6 GASPARD, FRANÇOISE ; LE GALL, ANNE ; SERVAN-SCHREIBER, CLAUDE, Au pouvoir citoyennes! Liberté, égalité, parité, Paris, Le Seuil, 1992. Ver también FRANÇOISE COLLIN, «La parité:

del año 1992 es la prueba de que la propuesta de democracia paritaria no es una lucha exclusiva del feminismo francés sino que está arraigada en el feminismo europeo. El Manifiesto de Atenas contiene una vindicación política de participación paritaria de las mujeres en el poder político y una exigencia de renegociación del contrato social. Las feministas europeas parten del supuesto de que el contrato social, pese a su formulación ética y política universal, se ha desarrollado a lo largo de la modernidad en la dirección de satisfacer las aspiraciones de ciudadanía de los varones. El feminismo europeo sostiene que la exclusión de las mujeres en el contrato social exige la redefinición del mismo a fin de transformar las actuales democracias patriarcales en democracias más representativas y más legítimas.

El ejemplo más obvio de este contrato social patriarcal es Francia. Las feministas francesas subrayan la incoherencia de una democracia antigua y consolidada que tiene en su haber varias revoluciones contra diversas desigualdades sociales a lo largo de los dos últimos siglos, incluida la primera articulación política feminista durante la Revolución Francesa, con el paradójico resultado de la ausencia de mujeres del poder político y de la mayoría de los espacios de decisión. La representación de las mujeres en el parlamento francés no ha pasado, desde el año 1945 en que las mujeres conquistaron el voto, del 6%. Sólo tras surgir e intensificarse el debate sobre la paridad, a partir de las elecciones legislativas de 1997, se ha incrementado la representación de las mujeres en el poder legislativo, ejecutivo y municipal⁷. Lo cierto es que los *“críticos contra la paridad se están enfrentando a un movimiento político que está creciendo en Francia, liderado por una alianza inusual entre mujeres cuyas carreras se han desarrollado en el seno de partidos políticos, cargos electos y la administración pública”*⁸.

El debate sobre la paridad está ganando cada vez más legitimación en las sociedades europeas, aún en medio de resistencias masculinas, a veces explícitas y a veces disfrazadas o enmascaradas detrás de otros debates que aparentemente nada tienen que ver con esta vindicación. La paridad es una propuesta política discutida porque ataca el núcleo básico de la democracia patriarcal al proponer una nueva distribución de poder entre varones y mujeres. El objetivo último de esta propuesta política es alterar la estructura del poder entre varones y mujeres. Tal y como señala Ana Rubio, la cuestión de la paridad no es un problema técnico sino político⁹. Lo que se discute no es

une autre démocratie pour la France?», en Les Cahiers du Grif, nº 47 (Paris), juin 1993.

7 Hay que señalar que las últimas elecciones presidenciales y legislativas francesas que dieron el triunfo a la derecha están traduciéndose en un retroceso para las mujeres en términos de representación política, hasta el extremo de que la “ola conservadora que anega Francia abre un interrogante sobre los nuevos derechos conquistados por las mujeres”. Véase Joaquín PRIETO: “Adiós al sueño de la paridad”, EL PAIS, 2 de junio de 2002.

8 SCOTT, JOAN, op. cit.; p. 100.

9 RUBIO, ANA, Los derechos humanos de las mujeres. Un nuevo contrato social. En prensa.

sólo la confección de las listas electorales o la distribución de puestos en determinadas instituciones. Lo que está en juego con esta política son las relaciones de dominación y subordinación entre hombres y mujeres. Las políticas feministas de la paridad no están dirigidas sólo a transformar las leyes electorales o las constituciones: su objetivo es cambiar la estructura profunda de poder entre los géneros que subyace a las democracias liberales y que sitúa a las mujeres en una situación de permanente discriminación.



Rosa Cobo y Evelín Agreda, 2011

El concepto de paridad, y de democracia paritaria, se inscribe en lo que Celia Amorós denomina el género '*vindicación*'¹⁰ y su objetivo es irrationalizar el monopolio masculino del poder y, por ello mismo, repartir paritariamente el poder político. La vindicación política de democracia paritaria se inscribe en la historia de las vindicaciones feministas a favor de la igualdad y desde ese punto de vista es la prolongación de la lucha por el voto del movimiento sufragista. La paridad plantea que el interés por lo público y lo político y la tarea que se deriva de ese interés, debe recaer igualmente en varones y mujeres. La noción de democracia paritaria nace de la contradicción entre el aumento de mujeres en muchos de los ámbitos de la vida social y su ausencia de los espacios donde se votan las leyes y se toman decisiones que afectan al conjunto de la sociedad y, muy particularmente, a las vidas de las mujeres.

Ahora bien, tal y como señala Joan Scott, el aspecto más interesante de este debate sobre la crisis de la política contemporánea radica en que por primera vez se ha centrado en la relación entre sexo y poder¹¹. Y también por primera vez el sector más numeroso del feminismo ha considerado que la conquista del poder político puede traducirse en alteraciones reales en la jerarquía de género. El feminismo cuestiona la legitimidad de una democracia en la que la mayoría de sus instituciones representativas excluyen a las mujeres, no legalmente pero sí de hecho. El feminismo que se inscribe en la tradición igualitaria sostiene que no hay democracia política legítima que excluya a la mitad de la población. Y por ello plantea la paridad como un proceso estratégico de lucha contra el monopolio masculino del poder.

10 AMORÓS, CELIA, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1997; p. 56.

11 SCOTT, JOAN, op. cit., p. 105.

Desde este punto de vista, hay que poner de manifiesto que el debate que plantea la vindicación de democracia paritaria no se acaba en la necesidad de cuotas paritarias de mujeres en las instituciones de representación del estado. O, por lo menos, no puede reducirse sólo a eso, porque la baja representación de mujeres en el poder político no es un problema técnico. Es un problema político resultado de una larga historia de intencionada exclusión de las mujeres de todos aquellos espacios en los que se dirimen recursos económicos, políticos y culturales.

El poder político no está aislado del conjunto de la sociedad, más bien forma parte de un orden estructural. El poder político es causa y efecto de los sistemas sociales en los que está inscrito y en muy buena medida está al servicio de la reproducción de los sistemas sociales. Y este ser causa y efecto condiciona decisivamente el debate teórico en torno a la democracia paritaria y en torno a las estrategias para concretar las políticas de la paridad. Para que las estrategias vindicativas de paridad puedan tener resultados a largo plazo y no se conviertan en medidas políticas coyunturales deben identificarse analíticamente las raíces de la subordinación y exclusión de las mujeres, para lo que es imprescindible entender que la inferioridad social de las mujeres está asentada sobre fenómenos estructurales profundos. El poder político monopolizado por los varones es una instancia más de la dominación masculina y hay que evaluar qué se puede hacer a partir de la conquista del poder político por parte de las mujeres.

Es bien sabido que el marxismo ha sostenido que las instituciones políticas tienen una autonomía relativa en su capacidad de transformación social, pues son las relaciones económicas las que poseen en última instancia el control del sistema social. De la misma forma, se podría decir que el uso del poder político por parte de las mujeres tiene una autonomía relativa a la hora de producir cambios sociales en el poder patriarcal. Lo primero que hay que señalar es que los sistemas sociales basados en sistemas de dominación no pueden ser desactivados si sólo se trabaja en la transformación de una de sus instancias de dominación. Por eso hay que tener claro que las políticas de paridad no pueden ser el único instrumento político de erosión del patriarcado.

La idea que subyace tras este debate sobre democracia paritaria es que la concreción de estas medidas políticas pueden suponer un paso adelante cualitativa y cuantitativamente en la emancipación de las mujeres. Pero, como señalábamos anteriormente, sólo podrían quebrar la reproducción de determinadas instancias masculinas si se tiene una visión histórica y causal de la baja presencia de mujeres en el poder político. Aún así y todo, hay que subrayar que la conquista de la paridad es una cuestión elemental de justicia para las mujeres, sean feministas o no lo sean quienes ocupen puestos de poder en las instituciones. Pero no es suficiente el conocimiento histórico y causal de la exclusión y opresión de las mujeres para que una medida política tenga éxito. También es necesario que el feminismo se dote de una estrategia política. En este sentido, si la lucha por la paridad se construye como una estrategia feminista,

resultado de pactos políticos entre mujeres de distintos ámbitos políticos y espacios sociales y se genera un movimiento social organizado en la sociedad civil orientado a apoyar la lucha por la paridad, entonces las políticas de la paridad pueden erosionar la hegemonía política masculina.

La paridad, como hemos señalado y volveremos a señalar más adelante, no es un problema de números y porcentajes sino un instrumento político orientado a socavar esa realidad estructural que es el patriarcado. La baja representación de las mujeres en el poder político es el resultado de un sistema hegemónico de los varones dirigido a apropiarse de la mayoría de los recursos políticos, económicos y culturales de las mujeres. Si la paridad se analiza sólo como porcentajes, nos privamos de visibilizar la estructura de dominación masculina que ha producido históricamente la exclusión de las mujeres del poder político. Sin este análisis, la vindicación de paridad se convierte en mera táctica y se vacía de contenido radical y crítico. Dicho de otra forma, difícilmente se pueden modificar las relaciones asimétricas de poder entre los géneros si no se plantea la paridad como una estrategia feminista fundada en pactos políticos entre distintos grupos de mujeres.

En el siguiente epígrafe se analizará brevemente lo que muchas teóricas feministas han considerado la estructura fundacional del patriarcado a efectos de su reproducción como sistema de dominación: la división de la sociedad en un espacio público-político y otro espacio pre-político, que es la familia.

El origen del patriarcado: lo público-político y la familia

La separación de la sociedad en un ámbito público-político y otro privado, es decir la división sexual del trabajo y la existencia de una esfera productiva y masculina y otra reproductiva y femenina, con el consiguiente efecto de que el trabajo de los varones es retribuido y el de las mujeres es gratuito y la valoración cultural y simbólica derivada de esa división nuclear de la sociedad es la médula sobre la que se asienta el patriarcado. La mayoría de las teóricas feministas sostienen que la división de la sociedad en dos espacios es la estructura que hace más fácil la reproducción del sistema patriarcal y, a su vez, la que más dificulta la desactivación de ese sistema. Y asimismo, muchas autoras feministas afirman que la estructura familiar, dimensión fundamental de lo privado, es una instancia crucial de reproducción del patriarcado y de dominación y explotación de las mujeres.

El propio Rousseau, uno de los más firmes defensores del contrato social y, al mismo tiempo, uno de los más sólidos teóricos del patriarcado moderno, cuando reconstruía hipotéticamente el origen de la especie humana a través del recurso metodológico del estado de naturaleza, señalaba el carácter fundacional de esta estructura origi-

naria como un hecho ‘natural’ y ‘espontáneo’: “las mujeres hicieron sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común”¹². ¿Será casual que el gran crítico de las desigualdades no tematizase la división sexual del trabajo como una desigualdad sino como un hecho social natural y espontáneo? El primer elemento de legitimación de cualquier realidad social es su propia facticidad, su propia existencia. Si a esa facticidad se le añade un origen natural nos encontramos con un problema adicional, que es desnaturalizar esa estructura y devolverla al territorio de la cultura. Pues bien, una de las tareas más arduas del feminismo ha sido precisamente analizar la familia patriarcal como una construcción cultural.

En efecto, en la esfera privada de esa división estructural público-privado está inscrita la familia. Y ésta es, a juicio de muchas teóricas feministas, una de las instancias fundamentales de la dominación patriarcal porque ahí la dominación masculina opera de formas múltiples. Desde la teoría feminista se ha señalado que las mujeres pagan un impuesto especial que la economista Ingrid Palmer denomina ‘impuesto reproductivo’¹³. Este impuesto especial es el trabajo gratuito que realizan gratuitamente las mujeres en la familia y que es imprescindible para la reproducción diaria de sus miembros. En la familia las mujeres realizan tareas de reproducción –cuidados, amor, trabajo doméstico– cuya característica más visible es que no están remuneradas.

No parece, sin embargo, que el trabajo gratuito que realizan en la familia y fuera de la familia sea la única y más importante causa de la subordinación de las mujeres. Otras autoras feministas subrayan que debajo de esa explotación económica subyace otra explotación que tiene más capacidad explicativa a efectos de entender la poderosa desventaja social de las mujeres. Tal y como sostiene Jónasdóttir, en la familia los hombres controlan y explotan el amor de las mujeres y, de ese amor, se extrae lo que la autora denomina ‘plusvalía de dignidad genérica’. Esta plusvalía de poder es usada por los varones para aumentar su control genérico en las actividades económicas, políticas y sociales. En esta institución los varones se apropian de determinadas capacidades humanas, indispensables para la existencia de las personas y en la cual las mujeres carecen del control de esa situación de explotación¹⁴. Para Jónasdóttir, los varones se apropian de los poderes de cuidado y amor de las mujeres sin devolver equitativamente aquello que han recibido. Este proceso de explotación las deja incapaces para reconstruir sus reservas emocionales y sus posibilidades sociales de

12 ROUSSEAU, JEAN JACQUES, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en Escritos de Combate, Madrid, Alfaguara, 1979; p. 184.

13 PALMER, INGRID, Gender and Population in the Adjustment of African Economies: Planning for Change, Ginebra, ILO, 1991; p. 74.

14 JÓNASDÓTTIR, ANNA G., El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1993; p. 128.

autoestima y autoridad. Esta autora señala que para entender la explotación de las mujeres en las sociedades patriarcales hay que tener en cuenta el uso que hacen los hombres del amor de las mujeres como el proceso más esencial a través del cual se reproduce el patriarcado contemporáneo. En opinión de Jónasdóttir, la razón que limita la participación política de las mujeres es la sexualidad como condición social, por lo que en una teoría feminista del patriarcado la institución del matrimonio tendría la misma posición que la propiedad privada tiene en el análisis marxista de la sociedad de clases¹⁵.

De otro lado, en la familia tiene lugar la primera socialización y la reproducción de los modelos masculino y femenino: ahí se comienzan a construir y reproducir tanto la normatividad femenina como la masculina, entendiendo que ambas normatividades se construyen asimétrica y jerárquicamente. Los procesos de socialización de género están orientados a que las mujeres interioricen la concepción del mundo que les impone la sociedad patriarcal. El objetivo es interiorizar la identidad de género, como elemento medular de la subjetividad, e identificarnos con lo que socialmente se entiende por masculinidad y feminidad¹⁶.

Pero: ¿qué ocurre cuando las mujeres no aceptan las definiciones sociales de género? En ese caso se encuentran con una de las principales instancias de reproducción social: el control social masculino. Este control se expresa a veces en forma de violencia explícita y en muchas ocasiones dentro de la propia institución familiar¹⁷. En efecto, en la



Presentación Conversatorios 2011, La Paz



Presentación Conversatorios 2011, La Paz

15 Op. cit. Véase los capítulos III, IV y V.

16 BRULLET, CRISTINA, "Roles e identidades de género: una construcción social", en M.A. García de León, M. García Cortazar y F. Ortega: Sociología de las mujeres españolas, Madrid, Ed. Complutense, 1996; p. 274.

17 COBO, ROSA, "Socialización e identidad de género. Entre el consenso y la coacción", en VV.AA.: Jornadas de Comunicación y Género, Málaga, Ed. Diputación Provincial, 2001; p. 15.

familia, debido a la casi clandestinidad de un ámbito que el liberalismo había defendido como íntimo y ajeno a la ley y al estado, en cuanto se configura como una instancia necesaria de control masculino sobre las mujeres, se desarrollan actos de violencia mucho más generalizados de lo que usualmente se cree. Las tasas de abuso sexual, malos tratos, violación conyugal y asesinatos son tan altas que muchas sociedades se están planteando planes integrales para combatir la violencia contra las mujeres. En el reciente informe presentado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) se señala que el 20% de las niñas padece abusos sexuales, casi siempre a manos de familiares o conocidos. Y, asimismo, se subraya que la mitad de las muertes violentas de mujeres en el mundo son producidas por maridos, ex cónyuges, novios y antiguas parejas. Y, además, la propia OMS reconoce que todas estas cifras son la *'punta del iceberg'*, pues la mayoría de las agresiones, al tener lugar puertas adentro, permanecen ocultas¹⁸.

El origen de la democracia moderna

La vindicación feminista de paridad no puede entenderse como un fenómeno desvinculado del origen de la democracia moderna. Para entender la vindicación política de paridad hay que remitirse al siglo XVIII, donde se construye una epistemología basada en una razón universal accesible a todos los individuos y una ética basada en principios y derechos universales. El sistema cognitivo que se construye en Occidente en el siglo XVIII se fundamenta en una razón que no sólo no jerarquiza a los grupos humanos sino que se muestra crítico con las jerarquías no fundadas en el mérito. Su característica principal es la universalidad: la Ilustración formula el concepto de razón como una facultad humana ciega a las culturas, a las razas o al sexo. La ética que acompaña a esta epistemología tiene la misma característica que la razón: es universal. Todos los individuos por el sólo hecho de ser humanos tienen los mismos derechos, por lo que la ética ilustrada tampoco propone jerarquizar a los grupos humanos. Estas construcciones culminan en la noción de democracia como el mejor sistema de organización política. La democracia, tal y como es conceptualizada en la Ilustración, sea en la tradición liberal –Locke– o en la de la democracia radical –Rousseau– también encuentra su fundamento en la universalidad.

La idea de universalidad es el pilar sobre el que reposan las nociones de democracia y de ciudadanía. La democracia se definirá como el modo de organización social y político que defiende los mismos derechos para todos los individuos, que se basa en la igualdad de todos los sujetos ante la ley y en la imparcialidad de la misma con todos y cada uno de los ciudadanos. Esta concepción de la igualdad excluye la arbitrariedad del estado respecto a quienes están definidos como iguales. Precisamente por eso, la universalidad es la noción central de la modernidad. Es una imagen regulativa fundamentada en la

18 OMS, Informe Mundial sobre Violencia y Salud, 2002.

idea de que todos los individuos poseemos una razón que nos empuja irremisiblemente a la libertad, que nos libera de la pesada tarea de aceptar pasivamente un destino no elegido y nos conduce por los sinuosos caminos de la emancipación individual y colectiva. La universalidad abre el camino a la igualdad al señalar que, de una razón común a todos los individuos, se derivan los mismos derechos para todos los sujetos. El universalismo moderno se fundamenta en una ideología individualista que defiende la autonomía y la libertad del individuo, emancipado de las creencias religiosas y de las dependencias colectivas. En definitiva, la ideología racionalista ilustrada se fundamenta en la idea de una única humanidad en la que todos los individuos tienen el mismo valor y los mismos derechos.

Libertad, igualdad y fraternidad son las señas ideológicas de la Revolución Francesa y de una nueva manera de entender las relaciones sociales y políticas. Sin embargo, esos derechos que son definidos en términos de universalidad, muy pronto, cuando han de ser concretados políticamente, se van a restringir para las mujeres. Paradójicamente, todos los grandes autores contractualistas que postulan la libertad y la igualdad como derechos naturales para todos los individuos van a legitimar el recorte político de esos derechos para las mujeres, a veces en nombre de una ontología femenina inferior o *'diferente'* a la masculina y otras veces en nombre de la tradición o de la oportunidad política¹⁹.

Luisa Posada, refiriéndose a Kant, señala su *"despiadada voluntad de 'descolgar' a todo el género femenino del proceso de ilustración, excluyéndolo del ámbito de la cultura y del conocimiento"*²⁰. Esta actitud intelectual y política no es exclusiva de Kant; por el contrario, es extensible a los grandes autores contractualistas, aunque será Rousseau quien elaborará una teoría de la inferioridad ontológica de las mujeres más acabada, pues no sólo las excluye de lo público y político sino que también postula una normatividad femenina basada en el férreo control sexual, la domesticidad, la exaltación de la maternidad y la sumisión al esposo, todo ello en el contexto de la familia patriarcal. La operación de Rousseau no por más conocida es menos grosera intelectualmente. El teórico de la democracia radical tan crítico con el *pactum subjectionis* para los varones, lo postulará en todas sus variantes para las mujeres.

Y es que la exclusión de lo público-político de cualquier colectivo social requiere argumentaciones convincentes acerca de esa exclusión. Hobbes, Locke y Rousseau, como defensores de la idea moderna de que todos nacemos libres e iguales, no podían excluir a las mujeres de esos conceptos políticos sin argumentarlo adecuadamente. La legitimación, como siempre en estos casos, tuvieron que buscarla en la ontología.

19 COBO, ROSA, Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1995.

20 POSADA KUBISSA, LUISA, Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista, Madrid, horas y Horas, 1998; p. 15.

Es decir, decidieron que la constitución de la naturaleza femenina colocaba a las mujeres en una posición de subordinación en todas las relaciones sociales en que participaban²¹. Como señala Geneviève Fraisse, *“todo periodo de conmoción política vuelve a cuestionar la relación entre los sexos a través de la reformulación del lazo social en su conjunto. Esta redefinición es al mismo tiempo un análisis de la naturaleza de cada sexo y una reinterpretación de la diferencia y, por lo tanto, de la relación”*²².

Carole Pateman analiza minuciosamente las teorías contractualistas y pone de manifiesto la contradicción principal de estas teorías fuertemente universalistas en sus planteamientos originales y decididamente excluyentes en su concreción política²³. La escena fundacional que relatan los contractualistas sancionando la igualdad natural y, por ello, política de todos y cada uno de los individuos no se entiende a la luz de la posterior exclusión de lo público y lo político de la mitad de la humanidad. No se entiende cómo los relatos de los estados de naturaleza en los que se decreta y consagra la igualdad y la libertad de los seres humanos y posteriormente las sociedades democráticas, cuyo referente legitimador han sido precisamente esos estados de naturaleza, excluyan a las mujeres de la libertad civil y de la ciudadanía política. Y no se entiende por qué la mitad de la historia está sin contar. Dicho de otro modo: faltan categorías que den cuenta de esa quiebra analítica y de esa exclusión política. Por eso, el concepto de contrato sexual de Pateman tiene una gran capacidad explicativa, pues visibiliza esa mitad del relato que intencionadamente no se había querido narrar²⁴.

El contrato sexual explica que las mujeres fueron pactadas fraternalmente por los varones y que dicho pacto las apartaba de los derechos civiles y políticos y las confinaba al territorio de lo doméstico. Al mismo tiempo, el contrato sexual re-parece en el estado social en forma de contrato de matrimonio y del nuevo ideal de feminidad. La quiebra de la universalidad ética, política y epistemológica no ha sido sólo una incoherencia de la Ilustración sino uno de los elementos más potentes de deslegitimación política de las democracias modernas, pues ha excluido de la lógica democrática y del principio del mérito a las mujeres y les ha aplicado la lógica estamental: democracia para los varones y estatus adscriptivo para las mujeres²⁵. Semejante operación requería construir una ontología femenina inferior (diferente o complementaria en terminología patriarcal)

21 COBO, ROSA, “La democracia moderna y la exclusión de las mujeres”, en *Mientras tanto*, nº 62, 1995; pp. 107-108. Véase también GENEVIÈVE FRAISSE: *Les deux gouvernements: la famille et la Cité*, Folio, Essais, París, 2000.

22 FRAISSE, GENEVIÈVE, *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1991; p. 90.

23 PATEMAN, CAROLE, *El contrato sexual*, Traducción de María Luisa Femeninas revisada por María- Xosé Agra, Madrid, Anthropos, 1995.

24 AGRA, MARÍA-XOSÉ, “Introducción”, en CAROLE PATEMAN, *El contrato sexual*, op. cit.

25 AMORÓS, CELIA, “Interpretaciones a la democracia paritaria”, en VV.AA., *Democracia paritaria*, Gijón, Tertulia Feminista les Comadres, 1999.

a la masculina que pusiese las bases de su exclusión política. Ni sujeto de razón ni sujeto político. O dicho de otra forma, como no era conveniente que las mujeres fuesen sujetos políticos era requisito necesario negarles la definición de sujetos de razón.

Sin embargo, hay que decir que en el siglo XVIII, los contractualistas no sólo tuvieron la oportunidad de observar posiciones intelectuales coherentes con los ideales ilustrados de igualdad sino también de polemizar con aquellos autores y autoras que exigían el cumplimiento de la universalidad para todos y todas las ciudadanas²⁶. Es decir, esta Ilustración patriarcal fue interpelada por otra Ilustración más universalista que asume que la igualdad y la libertad pertenecen a la humanidad en su conjunto y no sólo a los varones. En el contexto de la Ilustración feminista y, en el corazón mismo del principio de igualdad, se crea lo que Celia Amorós define como el '*género vindicación*'. Esta filósofa entiende la '*vindicación*' como una crítica política a la usurpación que han realizado los varones de lo que ellos mismos han definido como lo genéricamente humano y, por ello, reclama la igualdad a partir de una irracionalización del poder patriarcal y una deslegitimación de la división sexual de los roles²⁷. Y es que el feminismo es un fenómeno social surgido en el siglo XVIII, tematizado con el instrumental conceptual de la Ilustración y, al mismo tiempo, una de las manifestaciones más significativas de la reflexividad de la modernidad. François Poullain de la Barre, Mary Wollstonecraft, Diderot, Condorcet, Von Hippel, entre otros, exigieron coherencia epistemológica y política a esa Ilustración patriarcal que se había llenado la boca de proclamas igualitarias. Estos autores y autoras definieron la subordinación social de las mujeres como el resultado de prejuicios que se remontaban a la noche de los tiempos.

26 CONCORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Edición de Alicia H. Puleo., Madrid, Anthropos, 1993.

27 AMORÓS, CELIA, Tiempo de feminismo, op. cit., p. 56.



Participantes Conversatorios 2011, La Paz



Participantes Conversatorios 2011, La Paz

Por ello no es de extrañar que las reflexiones sobre la paridad vayan acompañadas de una argumentación acerca del universalismo. “¿Proviene las prácticas de exclusión del pasado de deficiencias internas al concepto de individuo universal o de una realización deficiente de sus principios?”²⁸. Y Anne Philips se interroga también acerca del abandono de la universalidad por el feminismo y advierte que este abandono puede conducir a que nuestro discurso y nuestra práctica política pierda radicalidad y capacidad crítica²⁹.

Fundamentos epistemológicos de la paridad

La paridad puede ser explicada o bien desde visiones esencialistas de los sexos o bien desde posiciones racionalistas ilustradas, entendida la misma como la realización de una universalidad prometida, pero incumplida. En otros términos, la paridad puede ser argumentada desde un paradigma político de la igualdad y desde uno de la diferencia. Sin embargo, es necesario señalar que el paradigma político de la igualdad asume la indiscutible realidad de la diferencia de género, pero parte del supuesto de que esa diferencia es una construcción socio-histórica y no una realidad ontológica. De todo ello, los diversos feminismos de la igualdad infieren la necesidad de superar esa diferencia cultural jerárquica entre las dos mitades de la humanidad. Como explica Lidia Cirillo, una cosa es que hagamos de la diferencia una hipótesis de trabajo y otra bien distinta es que hagamos de ella un paradigma político³⁰. Y es que articular epistemológica y políticamente la diversidad y la diferencia con la igualdad no significa aceptar la diferencia y reorganizar nuestro pensamiento en torno a este principio³¹.

El problema de fondo es si vinculamos la diferencia a la experiencia, es decir, si entendemos la diferencia de género como un constructo histórico-social o si conceptualizamos el sexo como una categoría fija e inmutable, ajena al tiempo histórico. En este último caso, la diferencia se convierte en paradigma político. Los paradigmas políticos, explica Cirillo, no se originan en la teoría: “su existencia está unida a un contexto determinado, a los estereotipos cristalizados en el ambiente, a la fuerza de quién los propone y a su capacidad para evocar sin necesidad de explicar, para constituir un mensaje sencillo”³². Se podría decir que los paradigmas políticos se asientan sobre una meta-política que es anterior a la teoría, en el sentido preciso en

28 SCOTT, JOAN, op. cit., p. 104.

29 PHILLIPS, ANNE, “Las pretensiones universales del pensamiento político”, en Michèle BARRRETT y Anne PHILLIPS (comp.): Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos, México, Paidós, 2002; p. 28.

30 CIRILLO, LIDIA, Mejor huérfanas, Madrid, Anthropos, 2002; p. 50.

31 PHILLIPS, ANNE, op. cit.; p. 28.

32 Op. Cit., p. 63.

que lo explica Hanna F. Pitkin³³. Esta autora define la meta-política como cosmovisiones generales acerca de los individuos, del poder o, como sostendría el feminismo, de los sexos, que pueden ser compartidos por individuos social y culturalmente muy distintos. Asimismo Iris Young lo explica muy bien cuando subraya que *“cualquier afirmación normativa sobre la sociedad contiene presupuestos sobre la naturaleza de la sociedad, aunque a menudo sólo implícitamente”*³⁴. La meta-política no es el resultado de argumentaciones teóricas sino de principios normativos anteriores a la teoría y que dotan a esta última de sentido.

El paradigma político de la diferencia

Desde el paradigma de la diferencia, la paridad se fundamenta en supuestos ontológicos y en visiones esencialistas de los sexos, es decir, en la idea de que la naturaleza masculina y la femenina son diferentes. El ejemplo más claro de esta posición es Luce Irigaray, quien afirma que la diferencia sexual es universal, por lo que la naturaleza humana es dos. Las teóricas de la diferencia sexual sostienen que la vía de liberación que deben seguir las mujeres es asumir que la naturaleza humana es dos y que dos deben de ser la cultura y el orden simbólico en que se inscriben los géneros³⁵. La operación de Irigaray y de las autoras de la diferencia sexual, es antigua pues naturaliza aquellos rasgos femeninos productos de la jerarquía patriarcal y concretados en todo un entramado institucional orientado al mantenimiento de una normatividad femenina que prescribe la subordinación a los varones. Estas autoras sobrecargan ontológicamente los géneros que ya el primer feminismo ilustrado había descubierto que eran construcciones normativas muy coactivas para las mujeres. Y Cirillo se pregunta, no sin razón, cómo es posible que un decrépito tópico masculino, la idea de diferencia, se haya convertido en una disputa feminista³⁶. Y, en efecto, como señalan Posada, Cavana o Philips, entre otras, el paradigma de la diferencia sexual ha estado presente en el pensamiento social y político al servicio de los intereses masculinos.

Para sustentar la tesis de la diferencia sexual, Irigaray subraya que las mujeres piensan, sienten, hablan y actúan de otra manera que los varones. Y ciertamente este argumento lo comparte casi todo el feminismo. Una de las grandes autoras del feminismo contemporáneo, Kate Millett, señala que la socialización patriarcal produce dos culturas y dos formas de sentir radicalmente diferentes. La socialización generizada

33 PITKIN, HANNA F., El concepto de representación, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985; pp. 157-159.

34 YOUNG, IRIS MARION, La justicia y la política de la diferencia, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 2000; p. 47.

35 POSADA KUBISSA, LUISA, Sexo y esencia, op. cit.; p. 98. Véase asimismo LUCE IRIGARAY, Yo, tu, nosotras, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1992; p. 10.

36 CIRILLO, LIDIA, p. 50

implica que cada género tiene que haber interiorizado las pautas necesarias para saber qué tiene que pensar o hacer para satisfacer las expectativas de género³⁷. La diferencia entre Kate Millett -así como el feminismo que se inscribe en la tradición ilustrada- y las pensadoras de la diferencia sexual es que la primera vincula las diferencias entre los sexos al gran poder persuasivo y coactivo del sistema de dominación patriarcal mientras que las segundas dotan a la diferencia entre los géneros de rasgos ontológicos y esencialistas³⁸. María Luisa Cavana, refiriéndose a Irigaray, señala que ésta “no explica de dónde proceden esas diferencias, si se trata del resultado de la dominación patriarcal o si tiene algo que ver con las hormonas femeninas”³⁹.

Sylviane Agacinski refuerza la tesis de Irigaray cuando señala que “*ser mujer constituye una de las dos maneras de ser un ser humano*” (la cursiva es de Agacinski) y, por ello, “se debe admitir que un pueblo existe igualmente de doble manera”⁴⁰. Para esta filósofa “*la división por sexos es humana y debe ser reconocida en la ciudad*”⁴¹. Agacinski desarrolla el hilo argumentativo de Irigaray con el objeto de proporcionar bases epistemológicas a la paridad. Por eso, para esta autora la paridad no es una estrategia política sino un principio que “consiste en hacer entrar a las mujeres en tanto que mujeres (la cursiva es de Agacinski) en las instancias de decisión”⁴².

En esta conceptualización la diferencia de género adquiere características irreductibles, pues varones y mujeres están inscritos en naturalezas inconmensurables que juntas componen la humanidad⁴³. Las autoras de la diferencia sexual de la Librería de Milán lo sub-rayan con claridad: “*La diferencia sexual es... irreductible, porque es una diferencia del cuerpo en su insuperable opacidad*”⁴⁴. De ahí que la paridad no sea una estrategia orientada a restablecer la universalidad e igualdad formuladas en la Ilustración sino un principio político basado en supuestos esencialistas⁴⁵.

37 MILLETT, KATE, La política sexual, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1997; p. 80.

38 POSADA KUBISSA, LUISA, “De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia”, en CELIA AMORÓS (ed.), Feminismo y filosofía, Madrid, Síntesis, 2000.

39 CAVANA, MARÍA LUISA, “Diferencia”, en CELIA AMORÓS (Dir.), 10 palabras clave sobre mujer, 1995, Verbo Divino, Estella (Navarra); p. 101.

40 AGACINSKI, SYLVIANE, Política de sexos, Madrid, Taurus, 1998; p. 159.

41 Op. cit., p. 166.

42 Op. cit., p. 164.

43 IRIGARAY, LUCE, Yo, tu, nosotras, op. cit.; p. 11.

44 LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, “Fin del patriarcado. Ha ocurrido y no por casualidad”, en El Viejo Topo, Barcelona, nº 96, 1996; p. 51.

45 PULEO, ALICIA H., Filosofía, género y pensamiento crítico, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000; pp. 145-156.

Uno de los problemas adicionales de este tipo de planteamiento es que cuestiona el principio de representación en el que se basan las democracias, pues éstas se fundan en la negación del reconocimiento político de grupos sociales que se auto-definen en términos adscriptivos, es decir, marcados por el nacimiento. La democracia no sólo reconoce a individuos, también reconoce a grupos pero sólo a condición de que éstos no se autorepresenten y aspiren a la representación política en términos biológicos (ejemplo, la 'raza') o de nacimiento (por ejemplo, la aristocracia estamental). La biología y el nacimiento son desplazados en la Ilustración por la idea de mérito y esfuerzo personal en el contexto de la idea cívica de igualdad de todos los individuos. Los grupos marcados por las relaciones de dominación-subordinación existen, como puso de manifiesto Marx, y se necesitan transformaciones sociales profundas para eliminar las jerarquías sociales, pero los grupos sólo pueden ser merecedores de políticas compensatorias o correctivas si están en una posición de subordinación social y ningún grupo tiene derecho a exigir políticas específicas en nombre de rasgos adscriptivos.



Coloquio Conversatorios 2011,
Santa Cruz de La Sierra

El paradigma político de la igualdad

Desde este paradigma la paridad se fundamenta en el restablecimiento de la auténtica universalidad hurtada por el patriarcado. En otros términos, la paridad es un proceso de radicalización de la igualdad para las mujeres. Desde este punto de vista, la paridad es una estrategia orientada a restablecer la igualdad y la libertad que prometieron a la humanidad los teóricos de la democracia moderna. La paridad podría ser considerada como una medida política orientada a realizar la '*universalidad ideal*', en palabras de Balibar⁴⁶ o la '*universalidad interactiva*'; en palabras de Seyla Benhabib, "*el universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano... sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias... En este sentido, la 'universalidad' es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que pueden conducir a un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de selves definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los selves concretos e incardinados*

46 Para Balibar, la '*universalidad ideal*' significa que la igualdad y la libertad son interdependientes y que una no puede existir sin la otra. Citado en Joan Scott, op. cit., p. 108.

que se esfuerzan en su autonomía”⁴⁷. La paridad, como una de las formas que pueden allanar el camino a la realización de la igualdad, no sería un principio (el principio, como horizonte regulativo, sería la universalidad) sino una estrategia orientada a ampliar la libertad, igualdad y autonomía de las mujeres en sociedades patriarcalmente estratificadas. La paridad, pues, se inscribiría en el ámbito de las políticas de igualdad.

La igualdad es un principio político y ético que germina en la Ilustración y que tiene un basamento sólido, como hemos dicho anteriormente, en la noción de universalidad. Ambos conceptos, universalidad e igualdad, presuponen normativamente la idea de una única humanidad y excluyen cualquier segregacionismo y jerarquización entre individuos y grupos. Estas nociones tienen un carácter normativo pues señalan aquello que es ética y políticamente deseable: todos los individuos en cuanto tales (hombres y mujeres, blancos y negros, homosexuales y heterosexuales, etc.) merecen la misma consideración moral y política. El principal mérito político de las ideas de universalidad e igualdad es su capacidad de impugnación de las injusticias sociales y políticas. Ambas ideas constituyen poderosos principios de deslegitimación de cualquier relación social fundada en privilegios.

¿Por qué el feminismo, casi hasta los ochenta, ha construido su discurso y su práctica política sobre estos principios? Porque de estos principios se infiere una fuerte crítica a aquellas realidades sociales y culturales que segregan a los individuos y a los grupos humanos en categorías, clases, estatus o géneros que, a su vez, se traducen en relaciones sociales de dominación y subordinación. Los diversos feminismos de la igualdad han analizado la realidad del género como un principio de segregación social asimétrica en términos de recursos y a partir del cual se estructura toda la sociedad. De ahí que los pensamientos feministas que asumen la igualdad reconocen la diferencia sexual como un hecho social empíricamente indiscutible pero sostienen que esa diferencia sexual ha sido históricamente fuente de opresión y discriminación para las mujeres. La conclusión, como bien explica Susan Moller Okin, no puede ser otra que la desaparición del género si se aspira a construir un discurso y una práctica política no sexista⁴⁸.

En esta dirección, hay que hacer un esfuerzo por clarificar el concepto de igualdad y no hacerlo sinónimo del de *‘identidad’* o *‘uniformidad’*. La igualdad no presupone la uniformidad social ni se basa en el presupuesto de la identidad entre todos los individuos ni tampoco en la idea de que todas las personas deben ser tratadas exactamente igual. La igualdad no es la enemiga de la diversidad ni de las diferencias sino de los privilegios de determinados grupos sociales. La igualdad es un principio ético

47 BENHABIB, SEYLA, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en SEYLA BENHABIB y DRUCILLA CORNELLA, *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1990; p. 127.

48 OKIN, SUSAN MOLLER, citado en Anne Phillips, op. cit.; p. 38.

y político que rechaza la discriminación, la explotación, la exclusión, la subordinación y en general todas las opresiones. Es un principio tan radicalmente ético que igual puede ser utilizado para impugnar la exclusión de las y los inmigrantes en el Primer Mundo como para denunciar la explotación económica de las mujeres en las sociedades patriarcales. Descartar la igualdad como principio medular de las relaciones sociales es renunciar a una herramienta que en manos de los y las oprimidas es fuente de transformaciones sociales. Quizá no es casualidad que la ideología que subyace a la globalización neoliberal trate de difundir la idea de que la desigualdad es un hecho natural e inherente a la naturaleza humana.

De la fundamentación teórica a la práctica política

Es obligado detenerse a reflexionar sobre la relación que hay entre análisis teórico y acción política en lo que concierne a la cuestión de la paridad. El examen de esta relación es primordial para el feminismo, pues un análisis teórico erróneo puede conducir a prácticas políticas equivocadas, que pueden producir efectos no deseados para las mujeres como género. La adecuada, precisa y exacta investigación de la realidad social es la condición de posibilidad para la elaboración de buenas medidas políticas.

No parece demasiado complicado identificar la vinculación entre el feminismo que históricamente se ha inscrito en la igualdad y en la equidad –desde las versiones más moderadas hasta las más radicales- con las políticas de acción afirmativa y discriminación positiva, ni tampoco parece complejo percibir el hilo que subyace entre el feminismo de raigambre ilustrada e igualitaria con las políticas de cuotas y la paridad. Si asumimos que el objetivo del feminismo es el establecimiento de la universalidad no realizada y la extensión de la igualdad para la mitad de la humanidad, entonces las políticas correctivas y compensatorias no son otra cosa que estrategias políticas de carácter provisional orientadas a establecer la equidad entre los géneros. Todas las políticas de discriminación positiva, tanto si están dirigidas a las mujeres o a otros grupos oprimidos, pueden tener efectos perversos en la medida en que pueden discriminar positivamente a quien no tiene suficientes méritos y negativamente a quien los tiene. Sin embargo, la ausencia de políticas de cuotas produce más efectos negativos que positivos, pues propicia la reproducción de los esquemas de dominación-subordinación. Y aún con la puesta en práctica de políticas de igualdad y con la protección activa de las instituciones democráticas, la alteración jerárquica en las relaciones de dominación-subordinación es lenta, pues, de una parte, las transformaciones sociales tienen lugar en procesos históricos muy amplios y, de otro, suele ser muy difícil detener los procesos de reproducción social.

El éxito de la implementación de políticas públicas de igualdad ha tenido efectos redistributivos primero para la clase obrera y después para las mujeres en el contexto de

los estados de bienestar europeos y adicionalmente para otras minorías, sobre todo en EE.UU. Hasta la fecha no se han encontrado otras políticas que debiliten la explotación económica y la subordinación social y al tiempo amplíen la ciudadanía política y social, como lo han hecho las medidas de acción positiva. Estas medidas, cuando se conciben como derechos, empoderan a los individuos receptores de las mismas y se fortalece su capacidad de actuación como sujetos. Celia Amorós explica la paridad como una radicalización de la universalidad y la igualdad. Amorós concibe la subordinación de las mujeres, es decir, la jerarquía de género, como una interrupción en la realización de la igualdad, por lo que propone estratégicamente mecanismos correctivos que interrumpen la interrupción⁴⁹.

Sin embargo, la fundamentación teórica de la paridad desde posiciones de la diferencia sexual ofrece algunas dificultades y peligros en lo relativo a la acción política. Al analizar la relación entre teoría y práctica política en el pensamiento de la diferencia sexual, lo primero que salta a la vista es que en el terreno epistemológico hay un pensamiento relativamente homogéneo en estas autoras, pero en lo relativo a la acción política hay posiciones no sólo distintas, sino incluso contrarias. La práctica política de la diferencia sexual ha sido analizada por Celia Amorós en clave de *'derecha'* e *'izquierda'* de Irigaray⁵⁰.

Una parte de este pensamiento, el denominado la *'derecha'* de Irigaray según la terminología de Amorós y aglutinado en torno a la Librería de Milán, sostiene que el patriarcado ha muerto⁵¹. La tesis de fondo es que, si las mujeres subjetivamente no aceptan la existencia del sistema de dominación patriarcal, éste se muere de inanición. Y, de hecho –sostienen–, éste ha muerto porque las mujeres se han desvinculado simbólicamente del mismo. En consonancia con este análisis, estas autoras predicán la indiferencia hacia los escasos restos de patriarcado que aún quedan y para hacerla efectiva postulan la autoexclusión de los espacios políticos y del poder en general. Señalan que quienes sostienen la necesidad de que las mujeres conquisten espacios de poder político o económico no se dan cuenta de que esa exigencia es una *'violencia insidiosa'* porque destruye la diferencia sexual⁵². La vindicación de paridad política es hacer el juego al patriarcado, pues *"al orden simbólico del patriarcado se remiten instituciones como los parlamentos, estados, la idea de la ley igual para todos, los*

49 AMORÓS, CELIA, Tiempo de feminismo, op. cit.; pp. 287-293.

50 AMORÓS, CELIA, "A vueltas con la igualdad y la diferencia sexual", en Viento Sur (Madrid), nº 59, noviembre 2001; pp. 89-106.

51 LIBRERÍA DE MILÁN, "El fin del patriarcado", op. cit. Este texto provocó una amplia polémica a través de las páginas de El viejo topo: CELIA AMORÓS, "La política, las mujeres y lo iniciático", nº 100, octubre 1996 y LUISA POSADA KUBISSA, "El patriarcado: del esplendor a la miseria", nº 118, mayo 1998.

52 LIBRERÍA DE MILAN, op. cit., p. 48.

tribunales...⁵³. El poder, la modificación de las leyes u otras vindicaciones políticas, no conciernen a las mujeres. Para estas autoras, los lenguajes de la denuncia, de la reivindicación y de la queja son *“típicos de quien adopta las varias identidades que ofrece el dominio: la de víctima, de defensora de las víctimas, de reivindicadora de derechos universales”*⁵⁴.

El mundo de las vindicaciones feministas es ajeno al mundo femenino, pues éste tiene sus propias normas, su propia genealogía y su propia simbólica. ¿Qué hacen las mujeres en un *‘universo’* del que no se sienten responsables ni parte de su origen ni de su desarrollo? Nada. La solución es construir un mundo aparte. Construir una genealogía propia. Partir de sí. Afirmar la identidad de lo femenino. Esencializar, por tanto, la propia identidad. Para llevar a cabo esta tarea no hay que implicarse aceptando unas reglas ajenas a su identidad. El desarrollo de la *‘auténtica’* identidad femenina es incompatible con la reivindicación de derechos: *“Muchos prefieren reivindicar igualdad de derechos o secundar el lenguaje masculino, antes que ‘sacar’ lo más propio de sí, el ser mujer”*⁵⁵.

La afirmación de las identidades esenciales -como hacen las teóricas de la diferencia sexual de la Librería de Milán- que se resume en el célebre partir de sí, no es políticamente adecuada pues transforma las instancias patriarcales más coactivas en elecciones liberadoras de las propias mujeres. No se pueden ignorar políticamente fenómenos sociales patriarcales y por ello opresivos con las mujeres como la doble jornada laboral o el menor salario para las mujeres en trabajos equivalentes a los realizados por los varones, a no ser que no se tematizan como realidades sociales discriminatorias. Y parece que las autoras de la Librería de Milán creen que la estructura patriarcal ha cambiado tan profundamente que: *“hoy en día, los papeles tradicionales vinculados con la casa y sus habitantes ya no tienen el antiguo poder constrictivo sobre las vidas de las mujeres y ya no constituyen barreras frente al trabajo remunerado”*⁵⁶. Tampoco les parece que la exclusión de los poderes fácticos, la infrarrepresentación en las instituciones del estado, la maternidad como una función social básicamente



Coloquio Conversatorios 2011,
Santa Cruz de La Sierra

53 Op. cit., p. 49.

54 Op. cit., p. 47.

55 Op. cit., p. 50.

56 Op. cit., p. 55.

femenina o la sexualización del cuerpo de las mujeres, entre otros, sean el resultado de una política excluyente de los varones como colectivo, sino el efecto político de nuestra diferencia sexual. Luisa Muraro explica que la elección del color rosa para las niñas y el color azul para los niños está inscrita en el orden simbólico para poner de manifiesto la diferencia sexual: *“Probemos a mirarla a la luz del pensamiento de que es necesario un trabajo simbólico para que el hecho de la diferencia sexual, impuesto por la evolución de la vida mucho antes de la creación del ser humano, se convierta en hecho humano y se reproduzca como tal, sin colapsarse en la animalidad o hundirse en el inconsciente”*⁵⁷.

Este análisis es particularmente grave porque no es lo mismo señalar que un hecho social es una imposición patriarcal que manifestar que es una elección libre, pues esa es la diferencia entre la lucha por la emancipación de quien se autocomprende a sí mismo como un oprimido y la de la aceptación de un orden que se cree surgido de una manera libre de entender el mundo. Celia Amorós señala que el pensamiento de la diferencia sexual quiere transformar lo adscriptivo (adscribir un *‘lugar’* social a los individuos a partir de la biología o del nacimiento) en *‘natural’*⁵⁸. El problema de fondo de las tesis de la diferencia es que no analizan a las mujeres inscritas en un sistema de discriminación patriarcal, sino como el resultado de una forma natural de ser humanas. Este análisis desactiva la categorización de las mujeres como un colectivo oprimido y la dialéctica dominación-subordinación es sustituida por la de dos formas diferentes de humanidad. Y de este análisis epistemológico se deriva una práctica política orientada a la inacción político-práctica y a la sobreactividad simbólica. Y es por eso por lo que el pensamiento de la diferencia sexual adolece de plausibilidad en su epistemología y en su acción política, pues su propuesta de empoderar simbólicamente a las mujeres no se ve correspondida por un empoderamiento político de éstas como género.

Un caso diferente es el que podríamos denominar la *‘izquierda’* de Irigaray. Agacinski está situada en esta posición, en la que coexiste un planteamiento teórico de la diferencia sexual y una propuesta de acción política que puede sintetizarse en la defensa de la paridad en las instituciones de representación política del estado. La autora mantiene la tesis de las dos formas de naturaleza humana, asume la universalidad ontológica de la diferencia sexual y posteriormente subraya que este hecho debe traducirse en las instituciones (compartidas paritariamente por varones y mujeres). Sin embargo, después niega que las mujeres deban representar en exclusivo a las mujeres y los varones a los varones. Pero, si como afirma Agacinski, mujeres y varones constituyen dos maneras diferentes de ser un ser humano, ¿cómo es posible que una modalidad irreductible

57 MURARO, LUISA, “Más allá de la igualdad”, en LUISA POSADA KUBISSA, *Sexo y esencia*, op. cit.; p. 125.

58 AMORÓS, CELIA, “Feminismo y perversión”, en LUISA POSADA KUBISSA, *Sexo y esencia*, op. cit.; p. 139.

de ser humano -es decir, un género- pueda representar a otra modalidad de ser humano -otro género-? Es decir, se quiebra la adecuación entre el fundamento epistemológico y la práctica política. Y aunque pareciera que es posible y coherente producir un discurso de la diferencia y una práctica política de la igualdad, de esta quiebra brotan incoherencias que pueden conducir a acciones políticas estériles o contraproducentes.

El punto más débil, a efectos estratégicos, de la argumentación de esta filósofa francesa surge cuando la autora rechaza que las mujeres deban articularse políticamente como un colectivo social vindicativo y solidario: *“Afirmar que la vida política debe dar su espacio a las mujeres no lleva implícito el hecho de que ellas deban formar un grupo coherente y solidario”*⁵⁹. Es una contradicción reclamar un derecho y después señalar que no hay que organizarse políticamente para conseguirlo. La historia de las mujeres, del movimiento obrero, del movimiento de gays y lesbianas o del movimiento negro, entre otras luchas, desmiente esa afirmación. Hay que preguntarse si las mujeres francesas no han tenido que articularse políticamente y no han tenido que realizar pactos entre ellas para hacerse un espacio en la política. ¿Desde cuándo a los grupos oprimidos se les regalan derechos? ¿No han tenido que organizarse sindical y políticamente los trabajadores para reducir la explotación económica y la subordinación social? ¿Cuánto tiempo y energía política costó la jornada de ocho horas? ¿Y cuántos esfuerzos no hicieron las sufragistas para conseguir el derecho al voto? ¿No han exigido todas estas ampliaciones de ciudadanía la organización política de quienes estaban excluidos de esos derechos? ¿Desde cuándo la organización política de un colectivo oprimido no requiere de la solidaridad de sus miembros y de un marco normativo compartido que les dote de cierta cohesión y haga posible su visibilidad social? ¿Acaso se habría cuestionado la discriminación de las



Coloquio Conversatorios 2011,
Santa Cruz de La Sierra



Coloquio Conversatorios 2011,
Santa Cruz de La Sierra

59 AGACINSKI, SYLVIANE, op. cit; p. 166.

mujeres en el seno de la sociedad sin la intervención ideológica y política del movimiento feminista? ¿O quizá Agacinski está proponiendo la desactivación del feminismo como movimiento social? ¿No sabe la filósofa francesa que sin movimiento feminista la tan deseada Ley de Paridad en Francia no se hubiese concretado políticamente?

De todo lo anteriormente argumentado brota una pregunta: ¿Qué tipo de políticas se derivan de las posiciones feministas que asumen la igualdad, cuáles de las que parten de la diferencia y cuáles de las postmodernas? Cuando el feminismo comienza a configurarse como discurso teórico y como práctica política en el siglo XVIII, como todos los recién creados planteamientos intelectuales y movimientos sociales críticos, carece de aparatos conceptuales y de estrategias políticas. Esto hará que el feminismo comience a aproximarse a otros pensamientos críticos que identificaron relaciones de dominación y subordinación en la sociedad, como, por ejemplo, el marxismo. No en vano se configurará una poderosa corriente de feminismo marxista. Pero el feminismo no sólo tomará prestados algunos análisis del marxismo para deslegitimar la dominación masculina, también acudirá al psicoanálisis con la pretensión de entender cómo se construyen -desde el nacimiento- los modelos masculino y femenino. Y este paradigma proporcionará algunas herramientas conceptuales para entender la formación de las normatividades masculina y femenina. Sin embargo, hay que señalar que esta relación del feminismo con el marxismo y el psicoanálisis, entre otros enfoques, ha sido tortuosa porque esos pensamientos intentaron que el feminismo renunciase a constituirse como paradigma teórico y político. El resultado es una importante disputa, plasmada en una bibliografía abundante, en la que el feminismo ha constituido su propio punto de vista articulado sobre la existencia de la opresión de las mujeres. Inicialmente el feminismo encontrará armas críticas en otros movimientos y paradigmas de pensamiento que no aceptan como dada la realidad social y, este hecho, hará que el feminismo identifique la opresión de las mujeres en clave de explotación económica y en clave de déficit de derechos fundamentales, como por ejemplo, el derecho al voto. Y de ahí también que, en muy buena medida, el feminismo entienda que la opresión de las mujeres tiene una poderosa dimensión económica y política y asuma, como explican Young y Fraser, el paradigma distributivo que tan lúcidamente había identificado el marxismo para los varones.

Sin embargo, a medida que el paradigma feminista se va construyendo en medio de las dificultades teóricas, académicas y políticas propias de un discurso y una práctica que aspira a desactivar un sistema de dominación como es el patriarcado, a partir de los años setenta, el feminismo toma conciencia de que la opresión de las mujeres tiene muchos más rostros que aquellos que pueden satisfacer las vindicaciones distributivas. Las obras de Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta*, e Iris Young, *La justicia y las políticas de la diferencia*, entre otras, explican lo que ya estaba en muy buena medida en el feminismo de los años setenta, en Kate Millet y Sulamith Firestone: que la opresión de las mujeres tiene unas marcas mucho más extensas que las de la explotación económica y la

exclusión política. Así comienza a hablarse de la sexualidad como otro de los núcleos de dominación patriarcal. Y la familia como una de las instituciones cruciales en las que se desarrolla la dominación de los varones sobre las mujeres. Por otra parte, se identifica el patriarcado como un sistema de dominación que se asienta sobre la estructuración de la sociedad en dos ámbitos, el público y el privado, en los cuáles se inscriben todas las poderosas instancias de hegemonía de los varones sobre las mujeres. Se concluye que la opresión de las mujeres tiene tantas marcas que las políticas de distribución ya no son capaces de neutralizar los mecanismos de dominación patriarcal.



Trabajo Grupos Conversatorios 2011,
Santa Cruz de La Sierra

De ahí que se reflexione desde el feminismo sobre otras estrategias que vayan más allá de la distribución económica y de recursos y se propongan otras medidas relacionadas con el reconocimiento o con las llamadas políticas deconstructivas. La postmodernidad se declara fervientemente a favor de estas últimas y parece que el pensamiento de la diferencia sexual reclama con igual fervor políticas radicales de reconocimiento. Sin embargo, no parece plausible que la opresión de las mujeres pueda resolverse únicamente con una de estas políticas.

Young explica que el paradigma de la distribución no es capaz de dar cuenta y de plantear políticas adecuadas para neutralizar la opresión de las mujeres. Señala esta autora que el paradigma distributivo, tan deudor del marxismo y de la socialdemocracia, *“proporciona un fructífero punto de partida, pero es al mismo tiempo demasiado acotado y demasiado general”*⁶⁰ pues se centra en la distribución económica pero no tiene en cuenta estructuras opresivas para las mujeres como la familia o esa división de la que hablábamos anteriormente que es la separación de la sociedad en un ámbito privado y otro público-político. Subraya Iris Young que el paradigma distributivo enfatiza la distribución de bienestar, ingresos y posiciones, pero tiende a ocultar las estructuras y prácticas, las reglas y normas que las guían. Y no sólo eso, asimismo señalará que este paradigma silencia el lenguaje y los símbolos que median las interacciones sociales dentro de dichas estructuras y prácticas en instituciones tales como el estado, la familia, la sociedad civil o el trabajo⁶¹. Concluye esta autora señalando que una teoría de la justicia no puede agotarse en un paradigma distributivo y que tiene que

60 YOUNG, IRIS MARION, op. cit.; p. 41.

61 Op. cit.; p. 42.

incorporar los conceptos de dominación y opresión si quiere dar cuenta cabal de la posición de las mujeres en las sociedades patriarcales. Conceptos, por otra parte, que el feminismo hace ya mucho tiempo que ha incorporado como cruciales a su arsenal político y conceptual para entender la dominación masculina.

Por su parte, Nancy Fraser también explica que la política de la redistribución está orientada a colectividades que se pueden identificar en la estructura económica de la sociedad. Por ejemplo, el concepto de clase social del marxismo está inscrito en una diferenciación social arraigada en la estructura político-económica de la sociedad. Y, desde luego, si tomamos en consideración la variable '*genero*' podemos observar que desde todos los puntos de vista las mujeres constituyen un colectivo con problemas de explotación económica en todos los sentidos. Más aún, los procesos de globalización neoliberal están empobreciendo paulatinamente a las mujeres en casi todos los países del mundo y se está haciendo una realidad cada vez más rotunda la llamada '*feminización de la pobreza*'⁶².

Ahora bien, las sociedades patriarcales no sólo se basan en la explotación económica de las mujeres. Hay otros muchos elementos que ponen de manifiesto que la opresión de las mujeres es multidimensional. De ahí que Young reclame la incorporación de los conceptos de dominación y opresión a la teoría de la justicia y Fraser explique el reconocimiento como un concepto con capacidad de explicar otros datos de opresión de las mujeres y como una política con posibilidades de desactivar algunos de los mecanismos de la dominación. Esta autora explica que además de la injusticia económica existe otra injusticia cultural o simbólica. Esta injusticia, en su opinión, está arraigada en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Este tipo de injusticia incluye la dominación cultural, el no reconocimiento y el irrespeto. La falta de reconocimiento se produce cuando las mujeres son invisibilizadas a través de prácticas representativas, interpretativas y comunicativas de la propia cultura. Y el irrespeto cuando se menosprecian, en este caso a las mujeres, con representaciones culturales públicas estereotipadas o en las propias interacciones cotidianas.

Nancy Fraser explica con toda razón que estas dos injusticias, la relacionada con la injusticia económica y la producida por la falta de reconocimiento, son distinciones analíticas pues en la realidad siempre aparecen mezcladas. Y es que habitualmente las injusticias económicas suelen tener dimensiones culturales y las culturales, a su vez, están vinculadas a explotaciones económicas. Esto le lleva a la autora a señalar que las mujeres están inscritas en esta doble dominación y que por ello mismo constituyen una comunidad bivalente.

62 Véase en este mismo volumen Roxana VOLIO: "Género, pobreza y globalización: ¿son realmente más pobres las mujeres?"

Ahora bien, una vez que Fraser ha identificado estas dos variantes de dominación de las que las mujeres son objeto, se pregunta acerca de las políticas necesarias y útiles para combatir ambas discriminaciones. Y aquí es dónde ella señala que las políticas redistributivas por lógica deben desembocar en la desaparición del grupo dominado mientras que las políticas de reconocimiento suelen reforzar al grupo en cuestión. Explica que las injusticias económicas requieren reestructuraciones políticas y sociales en términos de ingresos, reorganización de la división del trabajo y cambios en los procedimientos de toma de decisiones. De otro lado, la solución para la injusticia cultural es algún tipo de cambio cultural o simbólico orientado a la transformación de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación con el fin de lograr cambios en la autoconciencia de todos los individuos de la sociedad. Señala que las exigencias de redistribución suelen ir dirigidas a la abolición de los mecanismos económicos que producen desigualdad y que, en consecuencia, suelen acabar en el fin de la diferenciación de los grupos explotados. Por el contrario, las exigencias de reconocimiento suelen enfatizar la especificidad de los grupos dominados y en la afirmación de su valor como tales. En algunos casos, incluso esta política de reconocimiento puede llegar a visibilizar grupos que antes no tenían una existencia cultural⁶³.



Trabajo Grupos Conversatorios 2011,
La Paz

Diversos autores y autoras han hecho notar que en este nuevo siglo en el que acabamos de entrar se está proponiendo un nuevo imaginario político y ciertamente se están observando indicios claros de que los valores acomodados en el centro simbólico de la sociedad están cambiando⁶⁴. En este nuevo imaginario político están comenzando a perfilarse tres tipos de políticas dirigidas a satisfacer demandas relacionadas con el déficit de derechos y de recursos de distintos grupos sociales y las mismas están vinculadas a tres paradigmas teóricos.

Las *políticas del reconocimiento* tienen un fuerte vínculo con el feminismo de la diferencia y otros planteamientos que giran en torno a la diferencia sexual. Todas estas

63 FRASER, NANCY, *Iustitutia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editors, 1997. Véase el capítulo I: “Redistribución y reconocimiento”; pp. 17-92.

64 QUESADA, FERNANDO, “Hacia un nuevo imaginario político”, en VV.AA., *Cambio de paradigma en la Filosofía Política*, Madrid, Fundación Juan March, 2001.

políticas buscan reforzar la identidad de grupo -en este caso, la identidad de las mujeres- y la idea fuerte que las vertebra es la ontologización de la identidad de género. Para el paradigma de la diferencia sexual la *identidad es una liberación*, pues en la preservación de la identidad, individual y colectiva, aún al precio de su esencialización, está la garantía de la recuperación y reconocimiento de la auténtica naturaleza de las mujeres.

Sin embargo, *las políticas deconstructivas* están emparentadas con la post-modernidad, con el *feminismo postmoderno*, y su objetivo es deconstruir las identidades de grupo en el mismo instante en que se consoliden, pues esta consolidación pronto deviene normativa y coactiva con sus miembros. La idea subyacente en la postmodernidad es la desestabilización de la identidad de los grupos y minorías sociales. La idea de fondo es la deconstrucción de las identidades. Para la postmodernidad y para el feminismo postmoderno la *identidad es una prisión*. Librarse de esa identidad es la condición de posibilidad de su liberación y un acto de resistencia frente a la dominación.

Frente a las políticas del reconocimiento y las políticas postmodernas, los feminismos de la igualdad están proponiendo desde hace diez años *políticas de la paridad*. Estas políticas -que asumen aspectos de las propuestas del reconocimiento- son políticas de la vindicación que apuestan por el viejo paradigma redistributivo pero que entienden que es insuficiente. Sin embargo, hay que precisar que no se pueden subestimar las políticas de redistribución de recursos económicos en momentos de exaltación de las políticas neoliberales y en momentos de creciente feminización de la pobreza. Uno de los núcleos constituyentes de las políticas de la vindicación paritaria es la lucha política por la redistribución económica en un momento histórico como éste en el que se están disparando las desigualdades y muy especialmente las desigualdades entre los géneros.

Las políticas de la vindicación y de la paridad no creen que la identidad sea una liberación ni tampoco una prisión. No proponen exclusivamente ni su ontologización ni su deconstrucción. Sostienen que todo grupo necesita dotarse de una identidad política provisional, contingente y antesencialista para actuar como un actor político. Pero, al mismo tiempo, señalan que el horizonte es la desaparición de esa identidad colectiva y su sustitución por el reino de las individualidades. La idea de fondo de las filosofías de la igualdad es la desaparición del género como una realidad social que se ha traducido históricamente en fuente de opresión para las mujeres.

¿Son las mujeres un grupo social?

Hay un aspecto en el coinciden lo que hemos llamado la *'izquierda'* y la *'derecha'* de Irigaray y que difiere considerablemente de los planteamientos vinculados a la igualdad. En el pensamiento de la diferencia sexual subyace la idea de que las mujeres no son tanto un colectivo oprimido como *'otro'* colectivo diferente al que forman los

varones como género. Por el contrario, el pensamiento de la igualdad arranca de la idea de que las mujeres forman un colectivo discriminado e inscrito en un sistema de dominación que refuerza y reproduce la hegemonía de los varones y la inferioridad de las mujeres. La médula del planteamiento de la igualdad es, tal y como señala Amorós, la vindicación, es decir, la exigencia de que se apliquen a las mujeres los derechos civiles, sociales y políticos que se aplican a los varones. Y que se resumen en el uso paritariamente compartido de todo tipo de recursos, desde los económicos y políticos hasta los de autoridad y culturales. Sólo la vindicación política puede detener ese insidioso mecanismo social que coloca a las mujeres en una posición de subordinación. La perspectiva de la equidad reivindica la radicalización de la ciudadanía y de la democracia para las mujeres: tanta ciudadanía y tanta democracia como sean necesarias para que las mujeres se constituyan en sujetos. Sin embargo, el núcleo del planteamiento de la diferencia sexual es el rechazo de la vindicación, pues, como afirma Irigaray, hay que poner de manifiesto la singularidad sexual de las mujeres y su necesidad de articular un *'singular propio'*⁶⁵.

Las consecuencias políticas de estos planteamientos de la igualdad y de la diferencia sexual difieren notablemente, sobre todo en la propuesta de las mujeres como un genérico emancipador y como un actor político con capacidad de intervención social y de negociación política en el contexto de sociedades patriarcales.

Hay un debate abierto en el seno del feminismo y de las ciencias sociales en general acerca de si las mujeres constituyen una categoría social como lo constituyen, por ejemplo, la etnia, la raza o la clase. La pregunta recurrente es si las mujeres forman una comunidad⁶⁶. Para ir despejando dudas, hay que comenzar por señalar que las mujeres no son una minoría en un sentido numérico (sí en un sentido sociológico: grupo de individuos, independientemente de su número, que posee menos poder y menos recursos que la sociedad en general y que se hallan en una situación de subordinación social) ni tampoco constituyen una cultura en sentido estricto. Las mujeres son la mitad de cada categoría social y de cada sociedad. Y no sólo eso: *"la posición de las mujeres es un elemento estructural que determina el carácter de toda cultura"*⁶⁷. Por todo ello, puede decirse que las mujeres forman un colectivo cualitativa y cuantitativamente distinto a los ya nombrados. Su singularidad está relacionada con su presencia en todos los grupos sociales. Ahora bien, el hecho de que las mujeres no formen una categoría social como la clase o la etnia no significa que no puedan constituirse como un grupo social con vínculos de solidaridad.

65 IRIGARAY, LUCE, *J'aime a toi: Esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Paris, Grasset et Frasnelle, 1992 ; pp. 84-85.

66 OSBORNE, RAQUEL, « ¿Son las mujeres una minoría? », en *Isegoría* (Madrid), nº 14, 1996.

67 BALIBAR, ETIENNE, "Ambiguous Universality", en *Differences*, vol. 7, nº 1 195, pp- 67-68. Citado en Scott, p. 108.

Desde este debate, se pregunta Joan Scott si *“existe un ‘interés de las mujeres’ que atraviese las barreras de clase, etnicidad y raza y, si así fuera, en qué consiste”*⁶⁸. Susan Moller Okin responde a esta cuestión explicando que el sexismo es una forma identificable de opresión, muchos de cuyos efectos son percibidos por las mujeres con independencia de la raza, clase o cultura a la que pertenezcan. Utilizando investigaciones empíricas sobre el trabajo de las mujeres en los países pobres, concluye que las condiciones de las mujeres del Tercer Mundo son *“similares, pero más agudas y acentuadas”* que las de los países ricos⁶⁹.

Las mujeres constituyen un colectivo marginado y subordinado en todas y cada una de las sociedades existentes. Su pertenencia -sea voluntaria o asignada- a grupos que ostentan una posición dominante en la sociedad no las exime de la subordinación a los varones en el seno del grupo. Este hecho, la discriminación de género, constituye el fundamento de su identidad como colectivo. Ahora bien, ¿si en los colectivos étnicos o raciales la multiplicidad de sus diferencias internas –económicas, culturales, de género, de preferencia sexual o de estatus, entre otras- no son un obstáculo para que se les conceptualice como una minoría, por qué esas mismas diferencias no son suficientes para que las mujeres sean consideradas un grupo social? La desigualdad que experimentan las mujeres no es casual ni aleatoria. Por el contrario, se atiene a datos constantes que singularizan a las mujeres frente a otros colectivos. Largos siglos sometidas a una socialización generizada que se ha concretado socialmente en el ejercicio de roles (esposa, madre, cuidadora, guardiana de las esencias culturales, entre otros), cuyo contenido las apartaba de lo público y de lo político y las confinaba al territorio de los cuidados, de los afectos y del trabajo gratuito, ha sido suficiente para que las sociedades patriarcales se hayan ido configurando lentamente como sociedades estratificadas desde el punto de vista del género. ¿Ser objeto de una socialización generizada, desempeñar unos roles sociales específicos (nunca ha sido pagado el trabajo que subyace a esos roles) y estar adscritas a un sistema estratificado no constituyen por sí solos datos inequívocos de especificidad social? ¿Estos datos no avalan suficientemente la hipótesis de que las mujeres constituyen un grupo social específico?

Ahora bien, la precariedad es un rasgo inherente a los grupos sociales, como lo es a cualquier otra construcción social. Por ello, para neutralizar esta precariedad y garantizar su permanencia y reproducción social es necesario la construcción de una identidad política que sea el resultado de una estructura organizativa y normativa, aunque ambas sean de mínimos. Los grupos sociales que se auto comprenden a sí mismos como colectivos discriminados se dotan de una identidad política, pues no hay grupo social sin identidad. Todo colectivo que aspira a convertirse en un actor social debe

68 SCOTT, JOAN, op. cit., p. 104.

69 OKIN, SUSAN MOLLER, “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en Carme Castells (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Piados, 1996; pp. 190-194.

construirse una identidad política. Joan Scott, explica muy bien que *“la cuestión es que las mujeres son políticamente eficaces únicamente cuando se movilizan como categoría social”*⁷⁰.

El feminismo de tradición igualitaria considera la construcción de una identidad feminista como la condición de posibilidad para que las mujeres se constituyan en sujetos y para articular colectivamente la lucha política. Esta identidad, lejos de basarse en esencias u ontologías -como señala Amorós-, es crítico-reflexiva respecto a la identidad femenina⁷¹. El feminismo de la igualdad ha señalado en numerosas ocasiones que no hay una identidad esencial femenina ni tampoco una unidad original y previa que recuperar. El fundamento en la construcción de una identidad feminista es que todas las mujeres comparten inicialmente una situación de discriminación. La identidad debe ser entendida instrumentalmente como el fundamento de la lucha contra la opresión, pero nunca como el enquistamiento en la diferencia o la exaltación de una esencia. Sin identidad colectiva no hay movimiento social, ni posibilidades de combatir la infra-representación política ni económica, ni un discurso ideológico con posibilidades de ganar hegemonía política. La identidad es, sobre todo, el resultado de una elección política y la elección se convierte en identidad *“cuando ha conferido sentido a toda una vida, lleva en sí la memoria de las persecuciones y los muertos y ha construido la mayor parte de los vínculos que unen a una persona con los demás”*⁷².

Puede parecer paradójico, pero un movimiento emancipador y vindicativo tiene que construirse una identidad contingente, afirmarla hasta que se conquisten los derechos de los individuos de ese colectivo y, al mismo tiempo, tiene que negar ontológicamente esa identidad si aspira a la realización de la universalidad⁷³. Y es que un sujeto político colectivo es una noción política y no un dato biológico o étnico⁷⁴. Por ello mismo el rasgo de esta identidad es su carácter provisional y contingente. La afirmación de



Trabajo Grupos Conversatorios 2011,
Santa Cruz de La Sierra

70 SCOTT, JOAN, op. cit.; p. 110.

71 Esta idea ha sido señalada por Celia Amorós en las sesiones de trabajo del proyecto “Feminismo, Ilustración y Posmodernidad” de la Universidad Complutense de Madrid que dirigió entre 1997-2000.

72 CIRILLO, LIDIA, p. 33.

73 BALIBAR, ETIENNE, op. cit. ; pp. 67-68. Citado por Scott, p. 108.

74 CIRILLO, LIDIA, op.cit., p. 33.

la identidad colectiva es un paso necesario en la constitución de las mujeres como sujetos individuales. Amelia Valcárcel explica que la construcción de la individualidad requiere de la formación de un *'nosotras'*: *"Cualquier movimiento que se plantee cambiar determinados rasgos de la realidad política y social ha de educir un nosotros al que dotar de rasgos de legitimidad y excelencia. Paradójicamente construir la individualidad no es una tarea individual, sino colectiva"*⁷⁵. Este proceso es complicado y tiene por lo menos dos fases (que no transcurren tanto cronológicamente como dialécticamente): primero hay que dotarse de una identidad política emancipadora orientada al desmantelamiento de la identidad normativa asignada por el patriarcado a las mujeres (esposas, madres, cuidadoras...); y, después, al tiempo que se desactiva la identidad impuesta patriarcalmente hay que negar aquella otra identidad política construida para combatir las jerarquías patriarcales. Dicho de otra forma, hay que evitar los peligros de la ontologización de la identidad de género, pues la naturalización de la identidad de un grupo social aleja a los miembros de dicho colectivo de la conquista de la individualidad y los devuelve otra vez al territorio de la uniformidad social de la que se quieren despegar. Y sólo entonces, cuando la codificación genérica se vuelve fluida, puede constituirse un caldo de cultivo idóneo para el florecimiento de una nueva cultura del sujeto⁷⁶.

Todo grupo oprimido carga con una identidad heterodesignada por quien se beneficia de esa opresión -en este caso el patriarcado- y ese mismo grupo, si aspira a deshacerse de esa opresión, tiene que construir una identidad de resistencia que sea capaz de transformarse después en lo que Castells denomina una *'identidad proyecto'*. La *'identidad proyecto'* se produce *"cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su postura en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social"*⁷⁷.

La identidad de género, cuando se dota de un proyecto político que tiene la vista puesta en el fin de su opresión, se convierte en un sujeto político. Lidia Cirillo explica que *"ningún grupo puede unir a sus miembros en una relación de solidaridad, ser consciente de la naturaleza de sus necesidades y moverse en una dirección y no en otra, si no es capaz de expresar de alguna forma quién es"*⁷⁸. El *'quién es'* se traduce políticamente en la *'identidad-proyecto'*: *"La identidad de un sujeto político de liberación es su identidad social, étnica, nacional, de color o de gé-nero, a la que se añade un proyecto"*⁷⁹.

75 VALCÁRCEL, AMELIA, La política de las mujeres, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1997; p. 80.

76 AMORÓS, CELIA, Tiempo de feminismo. Véase el capítulo I: 'Por un sujeto verosímil'

77 CASTELLS, MANUEL, La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2. El poder de la identidad, Madrid, Alianza editorial, 1997; p. 30.

78 CIRILLO, LIDIA, op. cit., p. 110.

79 Op. Cit., p. 114.

La existencia del feminismo está ligada tanto a la contribución de una alternativa política que contemple el fin de la subordinación y la exclusión como a la desactivación de las identidades normativas de las mujeres y pacientemente construidas por los sistemas hegemónicos masculinos. La utilidad del feminismo está vinculada al debilitamiento de la normatividad femenina asignada por el patriarcado y a la creación de diversas normatividades menos rígidas y coactivas para las mujeres. Las identidades se construyen a lo largo de procesos históricos complejos. Entre las condiciones de la existencia marcadas por las diferencias de cuerpo, clase o color y la capacidad de convertirse en sujeto político se encuentra el puente indispensable de la identidad⁸⁰.



Rosa Cobo y Evelín Agreda, 2011

La construcción de sociedades democráticas más justas, libres e igualitarias pasa necesariamente por la desactivación de una normatividad femenina que obstaculiza a las mujeres en su autoconstrucción como sujetos, privándolas de aquellos recursos (políticos, económicos, culturales o de autonomía personal) que hacen posible que un sujeto pueda actuar como tal. Entre la ampliación de la democracia y la ampliación de la ciudadanía hay una relación de necesidad y cualquier redefinición de la ciudadanía orientada a la ampliación de los derechos no puede ignorar una construcción normativa de lo femenino que restringe los derechos civiles, políticos y sociales de la mitad de la sociedad.

En otros términos, la transformación de las actuales democracias patriarcales en democracias paritarias no se agota en la consecución de representación paritaria porque el problema de la infrarrepresentación políticas de las mujeres en el ámbito público-político no es una cuestión de orden técnico o formal. La hegemonía masculina del poder político es el resultado de una estructura de dominación que hace que la sociedad entera esté construida en función de esa opresión. La propia constitución de la sociedad en dos ámbitos, el público y el privado, no es casual ni inocente, pues el ámbito público-político es el espacio de la ciudadanía y de los sujetos políticos, es el ámbito de la intervención social y un espacio privilegiado en la posibilidad de construir realidades que pueden ser opresivas o emancipadoras para hombres y mujeres. Es el ámbito del poder de las definiciones sociales, de la hegemonía de determinados valores (nunca neutros), de las configuraciones de los patrones sociales dominantes, del empoderamiento individual y de la autoestima. Y, desde este espacio, se distribuyen y producen los recursos y se fortalecen o debilitan reconocimientos sociales y culturales. Es

80 CIRILLO, LIDIA, op. cit., p.114.

un espacio de poder básicamente monopolizado por los varones como colectivo dominante, cuyo poder deriva de la expoliación del poder y de los derechos de las mujeres.

La construcción del espacio privado en las sociedades democráticas capitalistas pone de manifiesto la subordinación de las mujeres, pues la médula de este espacio es la familia. Y ahí, en clave micro social, reaparecen las relaciones de dominación-subordinación entre los géneros. Ahí las mujeres se *'entregan'* coactivamente tanto al trabajo gratuito (el trabajo gratuito de las mujeres en el mundo equivale al 40% del PNB de los países desarrollados) como al poder del amor tal y como subraya Jónasdóttir. Y la familia es una de las piedras angulares de la estructura de dominación patriarcal. Por eso mismo, Phillips señala con perplejidad que ninguna de las grandes figuras de la teoría política y social contemporánea ha dirigido su mirada crítica a la estructura familiar⁸¹. Sólo la teoría feminista ha identificado analíticamente la familia como uno de los pilares fundamentales de la opresión de las mujeres.

Finalmente, si se acepta la hipótesis de que las mujeres forman un grupo social y que la marca que lo singulariza es la discriminación, hay que preguntarse sobre el lugar del feminismo en el seno de ese grupo social: ¿quién determina los *'intereses'* de las mujeres?, ¿quién reconoce sus *'necesidades'*?, ¿quién esboza las estrategias políticas emancipadoras? Amelia Valcárcel lo explica con gran claridad: *"¿Saben las mujeres, como colectivo, qué política les conviene? Comencemos por aclarar que es difícil que un colectivo tan amplio 'sepa' cosas. No puede. El saber es asunto individual. Un colectivo, incluso pequeño, segrega de sí a algunos que son quienes definen el interés común. En nuestro caso, se supone que son los grupos feministas y las asociaciones de mujeres (no siempre coincidentes) los que tienen legitimidad para hacer valer las reivindicaciones comunes"*⁸².

Feminismo y teoría crítica de las democracias patriarcales

La legitimidad del feminismo como sujeto político representativo de los intereses de las mujeres se debe a su existencia como tradición intelectual crítica y como movimiento social en la modernidad. El feminismo se ha constituido en un pensamiento crítico que ha puesto en cuestión la *'sospechosa'* neutralidad de las ciencias sociales y que ha iluminado aspectos de la realidad social con nuevas categorías más explicativas. De otro lado, el movimiento feminista ha protagonizado luchas políticas orientadas a la ampliación de los derechos de las mujeres y a la mejor redistribución de los recursos sociales. El movimiento sufragista y su lucha por el voto es uno de los ejemplos más rotundos de la lucha por la ampliación de derechos.

81 PHILLIPS, ANNE, "Las pretensiones universales del pensamiento político; op. cit.; p. 31.

82 VALCÁRCEL, AMELIA, La política de las mujeres, op. cit.; p. 189.

La teoría feminista es una teoría crítica y se inscribe, por tanto, en el marco de las teorías críticas. Todo pensamiento crítico se desarrolla a partir de una reflexión normativa derivada de la investigación y descripción social y política. La teoría crítica no acepta que el pensamiento social y político desemboque en la mera descripción empírica de las estructuras sociales y políticas ni tampoco acepta sin más las estructuras sociales. Indaga en sus instituciones más profundas y enjuicia normativamente la realidad social dada. La teoría crítica formula preguntas acerca de lo *“que ocurre en la sociedad y por qué, quién se beneficia y a quién se daña”*⁸³. Identifica los sistemas de opresión y dominación, analiza los procesos de distribución de recursos y cuestiona las estratificaciones sociales. Por ello mismo, toda teoría crítica acaba en un proyecto de transformación social. Y eso es precisamente el feminismo: un discurso crítico con una inequívoca teoría del cambio social y un movimiento político crítico con la estructura de dominación patriarcal.

El pensamiento social tiene una deuda notable con el feminismo al mostrar éste algunos de los límites de las actuales democracias y al visibilizar algunas de las fuentes de malestar producidas por la ausencia de igualdad. La contribución feminista al diseño de un proyecto democrático radica en su concepción de las mujeres como sujetos autónomos, críticos y reflexivos. Una democracia en la que la mitad de la población no posee el estatus de ciudadanía carece de legitimidad. Una sociedad liberada de la *“jerarquía oprimente de los géneros”* implica la ampliación de la autonomía individual y la disminución de los espacios asignados⁸⁴. La contribución de las mujeres para ensanchar las fronteras de la libertad y la igualdad y, en consecuencia, de la democracia, ha sido realizada desde los valores universalistas de la modernidad. Este fundamento moral convierte las reivindicaciones y éxitos feministas en extensibles a todos los colectivos excluidos y, aunque sólo fuera por esto, la teoría feminista es un paradigma necesario en la construcción de cualquier sociedad democrática.

83 YOUNG, IRIS MARION, op. cit.; p. 15.

84 AMORÓS, CELIA, Tiempo de feminismo, op.cit.; véase capítulo I.

romper
la
dominación
patriarcal
mujeres
decisivas,
hallando
solución
a los
problemas
Humanizar
el poder



Evelin Agreda Rodríguez

Evelín Agreda Rodríguez es Licenciada en Ciencias de la Educación, hizo la maestría en Ciencia Política en la Universidad Internacional de Andalucía, España.

Fue Viceministra de Igualdad de Oportunidades, del Ministerio de Justicia, en el gobierno del presidente Evo Morales.

Trabajó cerca a veinte años en la defensa de los derechos humanos de las mujeres desde la oficina jurídica para la mujer, dirigió importantes instituciones dedicadas a la defensa de los derechos humanos.

Desde el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, coordinó el Proyecto Liderazgo y la Participación Política de las Mujeres en Bolivia.

Fue asesora en temas de género de las Federaciones Campesinas del Trópico de Cochabamba. Hizo varios trabajos de consultorías sobre mujeres indígenas.

Es coautora del libro “Mujeres cocaleras: marchando por una vida sin violencia”: Marcha por la vida y la soberanía nacional, publicado el año 1996.

EL VIVIR BIEN DESDE LA MIRADA DE LAS MUJERES

EVELÍN AGREDA RODRÍGUEZ

La nueva organización del Estado Plurinacional de Bolivia es resultado del proceso constituyente que tuvo como producto la actual Constitución Política del Estado promulgada en el año 2009. Sin hacer referencia a este proceso no sería posible entender la coyuntura en la que vive el país (en ella la participación y representación de las mujeres en el Estado y los movimientos sociales como actoras del denominado proceso de cambio en el que vive el Estado Plurinacional); coyuntura en la que se vienen discutiendo nuevos paradigmas, entre ellos el “*Vivir Bien*” como concepción indígena que también está constitucionalizada como eje articuladora y pretendiendo ser implementada en las políticas públicas del actual gobierno, mismo que indudablemente requiere del valioso aporte de las mujeres desde sus propias percepciones y testimonios de vida.

Proceso Constituyente

La Asamblea Constituyente instalada en la ciudad de Sucre el 6 de agosto de 2006 fue el resultado de un largo proceso cuyo primer hito reconocido es la marcha indígena “*Por el Territorio, la Vida y la Dignidad*” del año 1990 organizada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) -como herencia de la Central de Cabildos Indígenas Moxeños (CCIM)- y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). Esta movilización, a la que se sumaron otros pueblos indígenas del occidente, abrió el ciclo de reformas constitucionales que cristalizó más tarde en la Asamblea Constituyente y en sus frutos plasmados en la actual Constitución Política del Estado.

Con la marcha, los indígenas del oriente boliviano cobraron protagonismo en el proceso y, con ellos, las demás organizaciones indígenas, originarias y campesinas. Tuvieron que pasar más de quince años de diversas movilizaciones para lograr la instalación de la Asamblea Constituyente como “*un punto de llegada de todas las luchas sociales que costaron muchos sufrimientos y muchas vidas de nuestros hermanos, pero también es el punto de partida de una nueva Bolivia para todos*” (REPAC, 2006).

La Asamblea generó gran expectativa, sobre todo en poblaciones que históricamente fueron excluidas de espacios de decisión y poder, entre ellos indígenas y mujeres; estos primeros apostaron por la asamblea y su participación y protagonismo fue evidente, ya lo decían: “*Por primera vez, los sectores mayoritarios estamos siendo actores de nuestra propia historia. Éste es un año de cambio, el Pachakuti, el Jach’a Uru están*

llegando con nuestra revolución Democrática y Cultural. La Constituyente hará que los indígenas, los campesinos, los obreros, los excluidos y oprimidos seamos no sólo gobierno sino también poder. Un poder que no usaremos para excluir a nadie, sino para construir una Bolivia justa, digna y soberana, capaz de albergar a todos los bolivianos y bolivianas. Es un proyecto de unidad nacional y de renacimiento de nuestra patria, de defensa de la vida y de la humanidad” (REPAC, 2006).

Dicho protagonismo indígena en la Asamblea fue el que señaló sus horizontes de sentido y el que explica tan fuerte orientación del nuevo texto constitucional hacia el reconocimiento y puesta en vigencia de sus derechos. *“Desde su visión, no era suficiente reformar la constitución, había que producir otra, una donde quedase afirmado el reconocimiento de que Bolivia es un país heterogéneo, múltiple, diverso, constituido sobre la base de la negación a eso mismo”* (Ibarnegaray, 2011).

La Asamblea Constituyente marca un hito en la vida política y social del país por haber sido uno de los espacios de deliberación más importante en la historia boliviana, donde los indígenas no fueron los únicos actores protagónicos, sino que hubo una multiplicidad de voces de mujeres y hombres electos como representantes de diversos sectores de la sociedad quienes, con sus miradas también diversas, generaron enriquecedores debates y, al mismo tiempo, dificultades para el consenso, además de por la conformación de las fuerzas políticas caracterizadas por posturas polarizadas.

En este marco de la Constituyente, desde el planteamiento del *“vivir bien”* -que surge como propuesta filosófica de los pueblos indígenas en el marco de la necesidad de emprender los cambios estructurales en el país- es que se discute ampliamente la Visión de País. Es así que, en la propuesta para la Asamblea Constituyente del Movimiento al Socialismo, Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS – IPSP) *“Fundar Bolivia para vivir bien”* se plantea el vivir bien como un eje articulador de la nueva Constitución: *“el Estado boliviano tiene por misión lograr el bienestar de sus ciudadanos, eliminar la pobreza, garantizar el pleno disfrute de todos los derechos y alcanzar el vivir bien”*. Asimismo, cuando hace referencia a la política económica, plantea que *“tendrá como objetivo fundamental el sumaj kamaña (vivir bien) de las personas, a través del aumento de la productividad, asegurando el equilibrio ecológico y el desarrollo económico, social y cultural en beneficio de toda la población y de las generaciones futuras”*. (REPAC 2006)

Como producto de los discursos construidos y debatidos en el proceso Constituyente respecto al vivir bien en base a la propuesta de los pueblos indígenas y los consensos logrados, la actual Constitución Política del Estado, en su Preámbulo, hace mención al tipo de Estado que se construirá: *“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 predomine la*

búsqueda del vivir bien...”. Lo desarrolla en el artículo 8, al hablar de los Principios, Valores y Fines del Estado, mientras desarrolla las Bases Fundamentales del Estado, que a la letra dice “el Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas 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)”.

El mismo artículo ocho menciona: *“el Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien”.* Cabe resaltar entre estos valores el de equidad de género como un reconocimiento a la demanda de las mujeres.

Otras menciones al Vivir Bien son posibles identificar en el artículo 80, al hablar de la Educación y su orientación para lograr el Vivir Bien; en el artículo 306, respecto a la organización económica del Estado, se dice que *“el modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos”.* Asimismo, en el artículo 313 se establecen los propósitos *“para eliminar la pobreza y exclusión social y económica para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones”.*

Demandas de las mujeres en el proceso constituyente

Sin lugar a dudas la Asamblea Constituyente fue un espacio de apertura a los diversos sectores de la población, principalmente a aquellos que históricamente fueron excluidos: los indígenas y las mujeres fueron importantes protagonistas de este proceso. Las mujeres tuvieron una presencia inédita ya que alcanzaron el 34,51% entre los Asambleístas (de 255 Asambleístas, 88 fueron mujeres), superando de esta manera cualquier otro espacio de toma de decisión política en el país dada hasta ese entonces; estas mujeres provenían de diferentes regiones del país, de diferentes clases sociales y pertenecían a diversos pueblos indígenas.

La presencia de mujeres en la Asamblea, entre ellas mujeres indígenas, se debió fundamentalmente a la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente que hace referencia implícita a la paridad y alternancia en la lista de candidatos; dice, en su artículo 15° (Equidad de Género) que *“en la postulación de Constituyentes deberá existir alternancia, tanto en la lista de circunscripción territorial como en la Plurinominal”.* En el artículo 16 menciona *“que los partidos políticos, agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas deberán inscribir: a) tres candidatos a Constituyentes*

por cada circunscripción territorial en la que participe; los dos primeros necesariamente deberán conformar un binomio (hombre - mujer / mujer - hombre), b) cinco candidatos a Constituyente por cada circunscripción departamental en la que participe; de los cinco candidatos mínimamente dos deberán ser mujeres, respetando la alternancia (hombre- mujer/ mujer - hombre)". Obviamente que en la práctica esta alternancia dio privilegio a los hombres, quienes en la mayoría de los casos, encabezaron las listas de candidatos: a ello se debe que no hubo un 50% de presencia de mujeres.

"Otra importante señal, en términos de género, se dio cuando las organizaciones sociales reunidas con el presidente Evo Morales decidieron que la presidenta de la asamblea debía representar a los grupos más excluidos del país: indígenas y mujeres. Así, el 5 de agosto de 2006 fue elegida presidenta de la Asamblea Constituyente, una mujer indígena, Silvia Lazarte" (Colectivo Cabildeo: 2009), dirigente de las organizaciones productoras de la hoja de coca del Chapare y de la Federación de Mujeres Bartolina Sisa.

La participación de las mujeres en la Asamblea fue fundamental para la deliberación y el reconocimiento de los derechos de la mitad de la población, quienes son las mujeres. Sin lugar a dudas la inclusión de sus demandas no es tarea fácil en ningún espacio pues las visiones conservadoras y patriarcales permanentemente afloran y resisten a cualquier posibilidad de cambio; es más, se renuevan dependiendo del momento histórico y de la coyuntura. De hecho, en la Asamblea, la disponibilidad a incorporar dichas demandas y a generar consensos para aprobarlas fue mayor en unos espacios que en otros.

Ante las dificultades y resistencias a las demandas de las mujeres, las Asambleístas tuvieron que lograr consenso entre ellas y alianzas con los Asambleístas sensibilizados con dichas demandas; sin embargo la denuncia, la movilización y la presión del movi-



Presentaciones Rosa Cobo y Evelín Agreda en Conversatorios 2011, La Paz



Público asistente a Conversatorios 2011, La Paz

miento de mujeres fue también fundamental para lograr incorporar en el nuevo texto constitucional importantes derechos reclamados por décadas por el movimiento feminista. Para ello, obviamente, se requirió de arduo trabajo previo, es así que *“desde fines de los noventa y en diversos espacios, las mujeres comenzamos a producir los consensos necesarios para construir, más allá del reconocimiento de nuestra propia diversidad, una plataforma que lograra plasmarse en la nueva Constitución Política del Estado”* (Ibarnegaray, 2011).

Sin lugar a dudas, el resultado de este proceso fue exitoso porque, tal cual señala Ibarnegaray, la *“nueva Constitución incorpora un lenguaje no sexista que hace visible la identidad diferenciada de mujeres y hombres, y en casi una treintena de artículos garantiza los derechos de las mujeres”*. Entre los que menciona Jenny, se recuperan los siguientes:

1. La equidad de género, como valor del estado (Art. 8).
2. La equidad de género como principio del sistema de gobierno (Art. 11).
3. La no discriminación como principio fundamental del estado y la sanción a todas las formas de discriminación (Art.14).
4. El derecho a vivir sin violencia, como primer derecho fundamental, con mención explícita a que es un derecho de las mujeres (Art. 15).
5. La equidad de género en la participación política (Art. 26).
6. El derecho a una maternidad segura (Art. 45).
7. El principio de igual salario por igual trabajo –aplicación del principio de no discriminación– y la inamovilidad laboral de mujeres embarazadas (Art. 48).
8. La igualdad de derechos y deberes de los cónyuges y el reconocimiento de las uniones libres en igualdad de derechos que las establecidas para el matrimonio civil (Art. 63).
9. Igualdad de derechos de hijas e hijos nacidos dentro o fuera del matrimonio (Art. 64).
10. La presunción de filiación que favorece sobre todo a las mujeres cuyas parejas niegan la paternidad de sus hijos para soslayar responsabilidades consecuentes a ésta (Art. 65).
11. El reconocimiento de los derechos sexuales y los derechos reproductivos para mujeres y hombres (Art. 66).
12. Participación paritaria en elecciones de asambleístas plurinacionales (Art. 147).
13. En la conformación de todos los órganos del Estado, empezando por el Ejecutivo y la primera magistratura, se explicita ambos sexos (principio de lenguaje no sexista) (Art. 165).
14. Equidad de género en designación de ministros/as (Art. 172).
15. Postulación de candidatas/os a cargos elegibles en igualdad de condiciones para mujeres y hombres (Art. 209).

16. Democracia interna y equidad de género en organizaciones políticas (partidos y agrupaciones ciudadanas). Los pueblos indígenas pueden hacerlo según sus propias normas (Art. 210).
17. Reconocimiento del trabajo del hogar como fuente de riqueza (Art. 338).
18. Acceso de las mujeres a la tierra (Art. 395) y obligatoriedad del estado de desarrollar políticas para eliminar todas las formas de discriminación contra las mujeres en el acceso a la tierra (Art.402).

Sin embargo, se debe tener en cuenta que, a pesar de que las mujeres indígenas tuvieron una activa participación en su condición de Asambleístas en la Constituyente, no existen artículos referidos específicamente a ellas, pues la preocupación fundamental estuvo en los temas de los pueblos indígenas en general: tierras, territorios y autonomías (UNIFEM, 2009). Aspecto en el que se debe incidir en el futuro.

Al constitucionalizarse los mencionados y otros derechos de las mujeres, definitivamente éstos son *“cuestión de estado”* y no solamente reivindicación de grupos aislados de mujeres; sin embargo de ninguna manera significa que el proceso Constituyente concluyó con la tarea de la aprobación de la nueva Constitución, al contrario, es el inicio de otro proceso de articulación y movilización para su verdadera implementación de manera que cada una de las mujeres bolivianas puedan ejercer plenamente dichos derechos establecidos, aunque en la misma Constitución, en su vertiente interpretativa progresiva, exige de legisladores y hacedores de políticas públicas compromiso con la efectivización de los planteamientos constitucionales emergentes, por lo que la Constitución es una oportunidad que su éxito o su fracaso dependerán en gran medida de las leyes generales y específicas que deriven de ella.

Mujeres en espacios de poder

Pese al corto tiempo de la aplicación de la Constitución Política del Estado, es posible identificar importantes avances en lo que respecta al ejercicio de los derechos de las mujeres políticos. Actualmente, en la estructura del Estado, es posible identificar porcentajes de presencia de mujeres nunca antes vistos en la historia de nuestro país, incluidos en aquellos espacios donde las mujeres están presentes como producto de procesos electorales; sin embargo, esto no hubiera sido posible sin los avances legislativos plasmados en la Constitución Política y otras disposiciones legales, como producto de décadas de luchas precisamente de las mujeres sobre todo feministas.

El inicio de estos porcentajes elevados de participación política de las mujeres en espacios de poder fue precisamente la Asamblea Constituyente, sin dejar de mencionar la presencia de mujeres en los gobiernos locales producto de la Ley de Cuotas que tuvo que ser mejorada en su propuesta inicial para garantizar el acceso de las mujeres

a dichos espacios de poder, ya que en la práctica no se había llegado ni siquiera al 30% previsto. Posteriormente, en los diferentes Órganos del Estado, se cuenta con mujeres ejerciendo importantes cargos -tal como ya lo mencionamos- debido al avance legislativo pero también a la voluntad política del presidente Evo Morales que, en reiteradas oportunidades, ha manifestado su interés de que las mujeres sean partícipes de este proceso de cambio y ocupen espacios de poder sin discriminación alguna.

En el Órgano Ejecutivo, precisamente por decisión del presidente, por primera vez se tiene 50% de mujeres y 50% de hombres, lo que no pasa en el legislativo: la presencia de las mujeres en la cámara de senadoras y senadores es mayor que en la cámara de diputados debido a falta de ciertas explicitaciones en la legislación y, obviamente, a la persistencia del patriarcado que hace que tanto hombres y mujeres todavía tengan resistencias a la participación y representación política de las mujeres.

En el caso del Órgano Electoral, la presencia de las mujeres también es importante debido a las previsiones legislativas pero también a que el presidente Morales designó a diez mujeres para las nueve Cortes Departamentales y una para la nacional, tomando en cuenta su facultad para hacer lo previsto en la ley (aunque esta previsión no necesariamente dice que sean mujeres estas personas designadas, esto demuestra nuevamente la voluntad política del gobierno). Sin embargo, somos conscientes de que se debe profundizar el proceso para tener un avance cualitativo y no solo cuantitativo en cuanto al poder de decisión de las mujeres en ejercicio de cargos, pues sigue siendo predominante la presencia masculina en cargos de autoridades y no siempre se le da poder de decisión a las mujeres.

Finalmente, las personas que serán electas para ocupar espacios de poder en el Órgano Judicial precisamente están en carrera electoral. De un total de 74 candidatos y candidatas, 36 son mujeres y 38 hombres; probablemente las mujeres sean las menos votadas porque en este tipo de elecciones los hombres siempre tienen mayor posibilidad.

Indudablemente se viven nuevos tiempos en el país. Además de la presencia de mujeres en los órganos mencionados, es posible identificar la misma en otros espacios importantes. Por ejemplo, recientemente es posicionada como Comandante de la Policía en el Departamento de Santa Cruz a la Coronel Lily Cortez. La nueva Jefa de la Policía -que se desempeñaba como subcomandante de la Policía cruceña- tomó el mando la semana pasada en el patio central del comando, ante una fracción de jefes, oficiales y policías.

En su discurso central Cortez, entre otras cosas, señaló que con su nombramiento se abre brecha para la mujer y será una gran oportunidad para demostrar que hay capacidad para trabajar por la seguridad. Espacios como este, tradicionalmente mascu-

linos y, por tanto, de muy difícil acceso para las mujeres, en la actualidad están siendo abiertos dando paso a las actuales y nuevas generaciones de mujeres.

Sin embargo los datos mencionados, la representación de las mujeres aún tiene sus dificultades: las denuncias de discriminación y violencia de la que todavía son objeto es preocupante, creemos que ésta debe ser tratada desde una perspectiva intercultural ya que el ejercicio de violencia muchas veces tiene que ver con las construcciones culturales de cada pueblo. Por lo que, para mantener estos avances y mejorarlos y evitar sufrir retroceso, se requiere de estrategias articuladas del movimiento de mujeres y tener claro que la presencia de las mujeres en los espacios de poder no es sólo mérito individual -como generalmente se cree-, sino que es fruto del esfuerzo colectivo y de luchas históricas emprendidas por valerosas mujeres.

Vivir bien: El paradigma indígena

En Bolivia, la emergencia de los pueblos indígenas es con fuerza y con propuesta: la Asamblea Constituyente es una iniciativa como escenario de “*refundación*” del país, quienes vislumbraron en ella la oportunidad de ser reconocidos como pueblos, naciones y ciudadanos/as de pleno derecho. En ese contexto el Vivir Bien se plantea como un nuevo paradigma, como una respuesta y alternativa a la actual crisis ambiental, económica y civilizatoria que vive el mundo.

El vivir bien o *Sumaq qamaña* (aymara) que tiene como principales fundamentos el cuidado y el respeto a la Madre Tierra, la vida comunitaria y la plena vigencia de usos y costumbres, nos plantea un nuevo horizonte de vida, nos reta a armonizar en la realidad nuestras relaciones con la naturaleza (Bautista, 2009), además de rescatar los valores de la complementariedad y reciprocidad entre la pareja, haciéndose extensiva a la familia y a toda la comunidad. Así se va más allá de la visión de igualdad entre los géneros ya que se los considera como complementarios.

En esta perspectiva, las culturas originarias tienen una visión holística de la vida en el mundo; así, todos los seres vivos de la naturaleza (animales, plantas, piedras, elementos) tienen vida propia y “*no son simple materia de explotación ni de aprovechamiento*” (González Cochi, 2010a: 15) y deben ser respetados como tales y estar en equilibrio para llevar adelante la sostenibilidad de una vida integral armónica, del aspecto material y el espiritual. Según la misma autora, los bienes materiales tienen su ajayu (espíritu) y en él, la mujer es generadora de reciprocidades.

“El sentido de producción tiene que ver con el principio (...) de relacionamiento, el jaqi (persona de estructura dual) con los productos, y para ello, en el imaginario, el jaqi estructura la representación de los vegetales como de los animales. Las ispallas, las illas,

la saqapa, el ajayu, la pacha, el kuntur mamani, entre otros” (Ibid.: 16). Así, el principio de relacionamiento se funda básicamente en la complementación y en la reciprocidad no sólo entre la persona y los seres de la naturaleza, sino, fundamentalmente, entre las personas, “es una convivencia comunitaria, con interculturalidad y sin asimetrías de poder; no se puede vivir bien si los demás viven mal” (Ticona, 2010: 95).

“El q’amaña, el vivir, es cualificado por el sumaj, es decir, no se trata de un vivir cualquiera sino de lo cualitativo del vivir. Por eso el sumaj no sólo es lo dulce sino lo bueno, es decir, la vida se mide de modo ético y también estético. Una buena vida se vive con plenitud moral y rebosante de belleza. Por eso atraviesa todo el conjunto de los hábitos y las costumbres. Se trata de una normatividad inherente al mismo hecho de vivir, no como meros animales sino como verdaderos seres humanos” (Bautista 2009).

En una entrevista en el periódico La Razón, el ministro de Relaciones Exteriores, David Choquehuanca, explicó el planteamiento del vivir bien como proceso que se inicia, con principios que busca implementar en el gobierno de Evo Morales; el vivir bien prioriza a la naturaleza, prioriza la vida, el vivir en armonía con la naturaleza retomando los principios ancestrales.

El Ministro plantea postulados para entender “Vivir Bien”, entre ellos, la construcción de acuerdos y consensos, equilibrio con la naturaleza, respetar y aceptar las diferencias, respetar al otro, saber trabajar, considerar el trabajo como fiesta, como felicidad, saber comunicarse saber comer, beber, danzar; son también algunos aspectos fundamentales del vivir bien, reciprocidad y el respeto a la mujer y al anciano. “Queremos volver a Vivir Bien, lo que significa que ahora empezamos a valorar nuestra historia, nuestra música, nuestra vestimenta, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestros recursos naturales, y luego de valorar hemos decidido recuperar todo lo nuestro, volver a ser lo que fuimos”; se pretende una vida más sencilla, en armonía y equilibrio con la naturaleza y la vida, con el objetivo de salvar el planeta y la humanidad.

Ante esta propuesta de los pueblos indígenas, sectores conservadores suelen cuestionar afirmando que lo que se busca es una vuelta al pasado -algo inconcebible para ellos-. Lo llamativo de esta afirmación es que parte de una creencia de que lo indígena representa el pasado, sin embargo la realidad muestra que lo indígena se regenera de manera permanente haciéndose siempre contemporáneo. Sin esa capacidad, los pueblos indígenas hubiesen perecido ante los ataques de la colonia, primero y de las élites criollas y colonizadas en el poder republicano, después.

“Los pueblos indígenas no solo son contemporáneos, sino que además están muy vigorosos como nos lo muestra el proceso boliviano. Gran parte de esa su fortaleza se debe a su capacidad de resistencia, así como también a su apertura para dialogar con

el mundo contemporáneo e incorporarlo -criarlo mejor dicho-, en su propio horizonte cultural” (Rodríguez).

Las raíces indígenas continúan -en la mayoría de los bolivianos y bolivianas- muy fuertes y vigorosas, muy presentes en las prácticas cotidianas y en los imaginarios y, no por eso, volvemos al pasado. Nos alimentamos del pasado, que es diferente. Somos porque fuimos. Vivimos la modernidad desde nuestras propias particularidades culturales.

La concepción del vivir bien se introduce en el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2011 donde ésta pasa a convertirse en el objetivo superior de las políticas quinquenales de dicho Plan. El vivir bien como *“expresión cultural que condensa la forma de entender la satisfacción compartida de las necesidades humanas más allá del ámbito de lo material y económico, porque incluye la afectividad, el reconocimiento y prestigio social, a diferencia del concepto occidental de “bienestar” que está limitado al acceso y a la acumulación de bienes materiales”.*

En síntesis, se plantea el Vivir Bien como sentido y orientación de políticas públicas, convertido en principio de carácter y dimensión Estatal, tal y como señala la Constitución, por lo que debería constituirse en un articulador para la toma de decisiones y soporte para la planificación, el seguimiento y evaluación de los impactos de la gestión pública.

Ante la ardua tarea e interrogantes de cómo el vivir bien se recoge y plasma prácticamente en las políticas públicas, surgen algunas propuestas como la de Huanacuni (2010) quien plantea que las Políticas Públicas deben estar dirigidas a reconstruir la armonía y el equilibrio para lo que se propone recuperar prácticas culturales ancestrales y no necesariamente inventar: *“en el pueblo Aymara existen todavía algunas instituciones que nos pueden servir de referencia: Ayni (Complementariedad o ayuda mutua y permanente Reciprocidad); Tampu (Generación de espacios comunes donde se ponen*



Coloquio Conversatorios 2011,
Santa Cruz de La Sierra



Presentaciones Rosa Cobo, Evelín Agreda y
Miriam Suárez en Conversatorios 2011,
Santa Cruz de La Sierra

a disposición productos y/o alimentos, a favor de quienes los necesitan, para que a nadie le falte nada); Tumpa (Asumir responsabilidades conjuntas y según los ritmos. Alude también a la transparencia); Muyt'a (Asumir responsabilidades rotativamente, por turno); Wajt'a (Ceremonias para conectarnos con la fuerza ancestral)" (Huanacuni 2011), al igual que en el pueblo aymara existen prácticas similares y otras diferentes en los quechuas, guaraníes y otros que proponen ser recuperadas para enriquecer y construir el nuevo Estado Plurinacional".

Además de dichas prácticas culturales se requiere seguir debatiendo y construyendo estrategias que permitan pasar de lo local a lo macro o nacional. Como pasar de las prácticas en las comunidades indígenas a la implementación de prácticas en y desde los ministerios y otras instituciones del Estado. Como pasar de la declaración de intenciones escrita en un papel (por muy importante que sea como la nueva CPE) a aplicar políticas para construir ese nuevo paradigma.

Vivir bien desde la mirada de las mujeres

Como es posible evidenciar, el vivir bien está colocado en el escenario político sin embargo todavía no son muy visibles las miradas y aportes desde la percepción y vida de las mujeres en este nuevo paradigma; hay quienes sostienen que las mujeres están ausentes o tienen una presencia mínima, cuando ellas tienen mucho que aportar, por ello surgen grandes interrogantes:

¿Cómo aportar y profundizar en el análisis y debate de esta visión desde la mirada y la vida de las mujeres?, de esa diversidad de mujeres: indígenas y no indígenas, feministas y no feministas, y otras. ¿Cómo construyen las mujeres indígenas la perspectiva del "Buen Vivir"? ¿Qué tensiones y diferencias existen entre las experiencias sociales de las mujeres urbanas, mestizas e indígenas?

Pretendiendo reflexionar en torno a las interrogantes planteadas, inicialmente parece fundamental abrir espacios de diálogo para recuperar y sistematizar las concepciones y prácticas de Vivir Bien de las mujeres en las diferentes nacionalidades existentes en el país para ser compartidas, debatidas y enriquecidas con percepciones de mujeres no indígenas y mujeres feministas.

Por su parte el movimiento feminista tiene mucho que aportar en la construcción del vivir bien, por ser un movimiento amplio, cuestionador, interpelador y permanente revisor y resignificador de conceptos y categorías. En esta línea, ya existe en las filas feministas bolivianas el interés en comprender y conocer la realidad de las mujeres indígenas, sus luchas y estrategias de resistencia, es más, el interés creciente es mutuo, por lo que se han generado acercamientos y alianzas interesantes a la hora de plantear demandas;

estos acercamientos y alianzas han hecho que, con mayor frecuencia, se encuentren mujeres líderes aymaras, quechuas, tacanas y otras que se autodefinen como feministas y militantes del movimiento, mujeres que tendrán mucho que aportar en la discusión del paradigma del vivir bien y la implementación del mismo.

Al mencionar que los aportes de las mujeres en la construcción del paradigma del vivir bien todavía son escasos, de ninguna manera se pretende desconocer la importante participación protagónica de las mujeres indígenas en la emergencia del movimiento indígena en nuestro país e, incluso, en la de nuevas organizaciones y alianzas de mujeres con el propósito de fortalecerse a sí mismas. En los últimos años se van gestando articulaciones entre mujeres indígenas a nivel local, nacional e internacional de manera que puedan deliberar desde sus propios testimonios de vida.

Un ejemplo de dichos esfuerzos es la I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala realizada en el vecino país del Perú en mayo del año 2009; en la misma participaron aproximadamente dos mil personas y, entre ellas, líderes indígenas de Bolivia. La Cumbre fue realizada en el marco de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionales Indígenas del Abya Yala. En su mandato mencionan: *“las mujeres indígenas reunidas en las tierras sagradas del Lago Titikaka, después de dos días de debates, deliberaciones y siendo quienes aportamos al proceso histórico de transformación de nuestros pueblos con nuestras propuestas y acciones en las diferentes luchas gestadas desde los movimientos indígenas, elevamos nuestra voz en estos tiempos en que el vientre de Abya Yala está nuevamente con dolores de parto libertario, que engendrará el nuevo Pachakutik para el Buen Vivir del planeta”*. Son voces de mujeres que alertan de su importante participación pero, al mismo tiempo, se vislumbra la necesidad de ir incorporando paulatinamente las demandas de las mujeres indígenas en tan importantes espacios, sin renunciarlas o subalternarlas ante las demandas de sus pueblos, como sucede frecuentemente.

Si bien en su manifiesto hacen referencia a las luchas de sus pueblos, identifican el machismo y la violencia contra las mujeres como problemas por encarar y expresan el *“propósito de buscar alternativas para eliminar la injusticia, la discriminación y la violencia contra las mujeres, el machismo y volver a las formas de respeto mutuo y armónico en la vida planetaria, nos congregamos en esta Cumbre y unimos nuestros corazones, nuestras mentes, nuestras manos y nuestros vientres”*. Sin embargo, de



Público asistente a Conversatorios 2011,
Santa Cruz de La Sierra

las 22 resoluciones consensuadas en el manifiesto, una veintena tiene que ver con demandas como la defensa de la hoja de coca, defensa de la madre tierra, apoyo al Presidente Morales y otros y sólo dos hacen referencia a ellas mismas cuando mencionan la necesidad de *“construir una agenda continental que refleje la defensa de los derechos colectivos y derechos humanos de las mujeres indígenas...”* y la necesidad de *“constituir la Coordinadora Continental de las Mujeres Indígenas de Abya Yala, para defender la Madre Tierra, fortalecer nuestras organizaciones...”*. Estos son importantes avances que requieren ser profundizados: pasar del discurso a la acción obviamente desde las mismas mujeres indígenas y, por tanto, en sus propios ritmos.

Los postulados del feminismo y los del vivir bien tienen similitudes y, por tanto, puntos de encuentro que muy bien podrían abrir interesantes posibilidades de diálogo entre movimientos y alianzas entre mujeres indígenas y feministas: el vivir bien no tiene que ver solamente con la lucha contra la mercantilización de la vida y la descolonización de las sociedades, sino también con su relación con algunos de los ejes y valores centrales del feminismo como el respeto a la vida, el respeto y aceptación de las diferencias, la igualdad, la reciprocidad, la búsqueda de consensos, la justicia, la complementaridad, la defensa de la identidad y otros, a lo que se suma la demanda del Estado laico.

Según Bautista (2009), el planteamiento del vivir bien tiene el *“sentido de la liberación significa un echar por tierra toda relación de dominación”*. *“Vivir bien”* querría decir: vivir en la verdad. Por eso, el que *“vive bien”*, camina *“el camino de los justos”*. La transformación estructural es también transformación personal: tener la capacidad de ser y comportarse como sujeto. Por eso se es sujeto relacionándose con el otro como sujeto, en el reconocimiento absoluto de la dignidad absoluta del otro. Como es posible ver, este planteamiento de eliminar las relaciones de todo tipo de dominación -en las que cabe la de hombres a mujeres- y la transformación de lo estructural, es también transformación personal, el movimiento feminista ya lo había planteado cuando se dijo *“democracia en el país y en la casa”*.

El Buen Vivir es un concepto muy rico que engloba todos estos puntos y, al mismo tiempo, es lo suficientemente flexible como para incorporar las ideas feministas y, de esta forma, no convertirse en un nuevo pensamiento único. Al ser el vivir bien incluyente, se debe pensar como una posibilidad para erradicar las históricas desigualdades y lograr que se incorporen las propuestas de los movimientos de mujeres y los feminismos superando uno de los ejes centrales de la cultura hegemónica: la dominación masculina.

¡Es tiempo de vivir bien!

Bibliografía

- Bautista S., Rafael / Que significa el Vivir Bien. Evolución Bolivia La Paz, 4 de diciembre de 2009
- Constitución Política del Estado. Gaceta Oficial de Bolivia. La Paz, febrero de 2009
- Colectivo Cabildeo. Discursos Políticos de mujeres en el Proceso Constituyente. La Paz, octubre de 2009
- Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente. Bolivia 6 de marzo de 2006
- Ybarnegaray Ortiz, Jenny: “Entre el discurso y la práctica: dilemas de la despatriarcalización en el “proceso de cambio”. La Paz, junio de 2011. En Conversatorio: “¿Cuánto hemos avanzado las mujeres? Logros, Dilemas y Desafíos hacia el Proceso de Despatriarcalización”
- Huanacuni Mamani, Fernando: “Vivir Bien / Buen Vivir”, La Paz. 2010
- Para Refundar Bolivia, para vivir bien. Propuesta para la Asamblea Constituyente Movimiento al Socialismo Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos MAS – IPSP. REPAC-Agosto 2006
- Rodríguez, Mario. Lo indígena. La Paz, 2001
- Coca, Jaqueline. Impacto del Internet en la participación política de la mujer, los casos de Bolivia, Guatemala y República Dominicana. Santo Domingo, Junio de 2003. UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA. (Documento PDF)
- González Cochi, Martha “Mujer – Intercesión – Economía y Suma Qamaña”. En: Economía Plural: Producir con dignidad y equidad entre nosotras/os en armonía con la naturaleza. Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural, Viceministerio de Igualdad de Oportunidades- Ministerio de Justicia, AKTUPAC, UNIFEM. La Paz, 2010.
- González Cochi, Martha “La paridad chacha-warmi desde la mirada de la mujer indígena como proceso en la gestión pública comunitaria”. En: REARTICULACIÓN DE LA VIDA PRODUCTIVA Y LA ECONOMÍA COMUNITARIA. Serie Economía Plural. Reynaldo Conde (comp.). AKTUPAC, ONU MUJERES. La Paz, 2010.

- Ticona, Julián “El modelo de equilibrio: vidas productivas y economía comunitaria”. En: REARTICULACIÓN DE LA VIDA PRODUCTIVA Y LA ECONOMÍA COMUNITARIA. Serie Economía Plural. Reynaldo Conde (comp.). AKTUPAC, ONU MUJERES. La Paz. 2010.
- UNIFEM, 2009. Mujeres Indígenas y Derechos – Tomo I: Discriminación y Racismo, Panorama para revertirlos. Bolivia – Guatemala – Panamá – Perú. Quito.

Resultados Conversatorios



¿Es una solución la presencia de las mujeres en el estado para romper / modificar estructuras de dominación patriarcal? ¿Por qué? ¿Qué aporta esa presencia?



Avanzar en
la agenda
feminista
Formación
de
capacidades
para
ejercer y
acceder al
poder



*Conversatorio 1 - La Paz
Factoría de género con la temática:
"Límites y alcances del sistema democrático
desde la perspectiva de género"*

Construcción
de mujeres

Potencia trasfor
que la sociedad

Pregunta: Estado
no es modela

Poder fáctico: necesidad
agenda fuera del Estado

Agenda fuera del ámbito del Estado
para cambiar los agentes de socialización

SI, simbólicamente, símbolo alternancia
de cargas reproducido en las organizaciones
sociales, mayor aceptación de mujeres
en espacio de decisión

La

Mujeres en instituciones

Paridad = acto de
justicia histórica

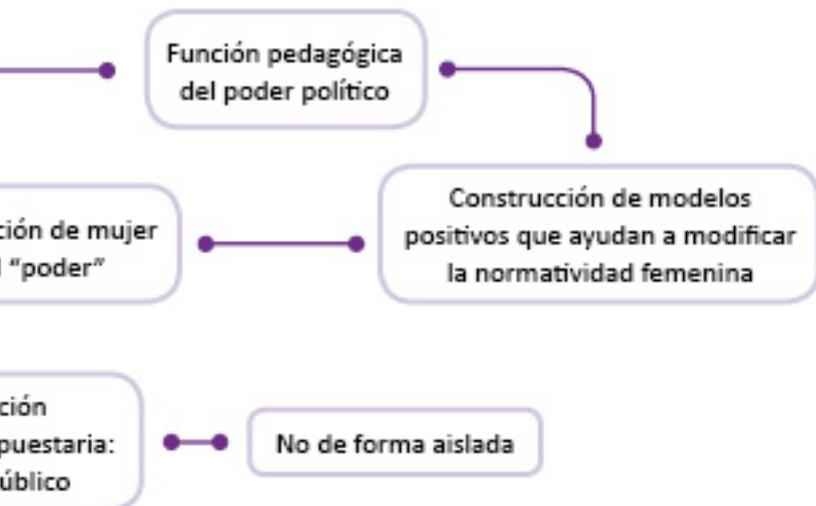
Formación de capacidades
para ejercer y acceder al poder

Socializa
en el

Poder de decisión, poder elec
de personal, poder ejecución presu
Requisitos para trabajar cargo p



es del Estado positivo por:



cambiar
de
mentalidad
Mayor
Participación
Democracia
Equidad
de
Género



*Conversatorio 1-Santa Cruz
Factoría de género con la temática:
"Límites y alcances del sistema democrático
desde la perspectiva de género"*

No porque se tiene que cambiar primero de mentalidad para ser parte del cambio

Trabajo, experiencia con la capacidad que los hombres y miradas más amplias

No se puede cambiar estructuras cambiando el personal

Sí, pero para asegurar participación, no para romper la dominación patriarcal

¿Por qué?

Santa

Si, Para romper con los paradigmas hasta ahora conocidos

Aporte más que cuan

Si porque de esta forma se democratiza más un Estado

Si, es una solución así se podría abrir más caminos para las mujeres

Si porque formado parte de una estructura de decisión pueden buscar solución es y cambios

Si porque eso podría dar una solución con nuestro sacrificio como mujer

Yo creo que no es la solución para romper pero si para modificar por que las mujeres son mas decisivas, competitivas y siempre hallan la solución a los problemas

No, porque n estado, sin emb de forma act



¿Qué poderes en el estado
perpetúan la opresión
y la desigualdad para las mujeres?
¿Qué cambios serían necesarios?
¿Qué nuevos poderes?



Construcción
Mujer
Política
Desarrollo
Integral
Igualdad
Valores
sociales



*Conversatorio 1 - La Paz
Factoría de género con la temática:
"Límites y alcances del sistema democrático
desde la perspectiva de género"*



La P

Basta de proye



Acción
Actitudes
Desigualdad
Ley en
defensa de
la Mujer
Discriminación



*Conversatorio 1 - Santa Cruz
Factoría de género con la temática:
"Límites y alcances del sistema democrático
desde la perspectiva de género"*

Los poderes de decisión son asumidos por hombres

La concepción del hombre en los

Pod

Existe discriminación laboral

Ley en defensa de la mujer contra el acoso político

Santa

Ca

Democratización de los roles;
Familia – Educación (público privado)

Fortalecer la plataforma de mujeres en la participación política

Accion

Uno de los cambios sería enfatizar el rol de las mujeres logrando cambios en la política dejando a un lado los p

El rol de la mujer y los espacios no es igual

En todos los poderes del Estado existe desigualdad

eres

Cruz

Un nuevo poder Prensa para difusión positiva neutral

mbios

Ejerciendo derechos y obligaciones

es, actitudes

Se debe cambiar la mentalidad social

zar aun más el labor y capacidad
iar la mentalidad de la sociedad
prejuicios hacia la mujer

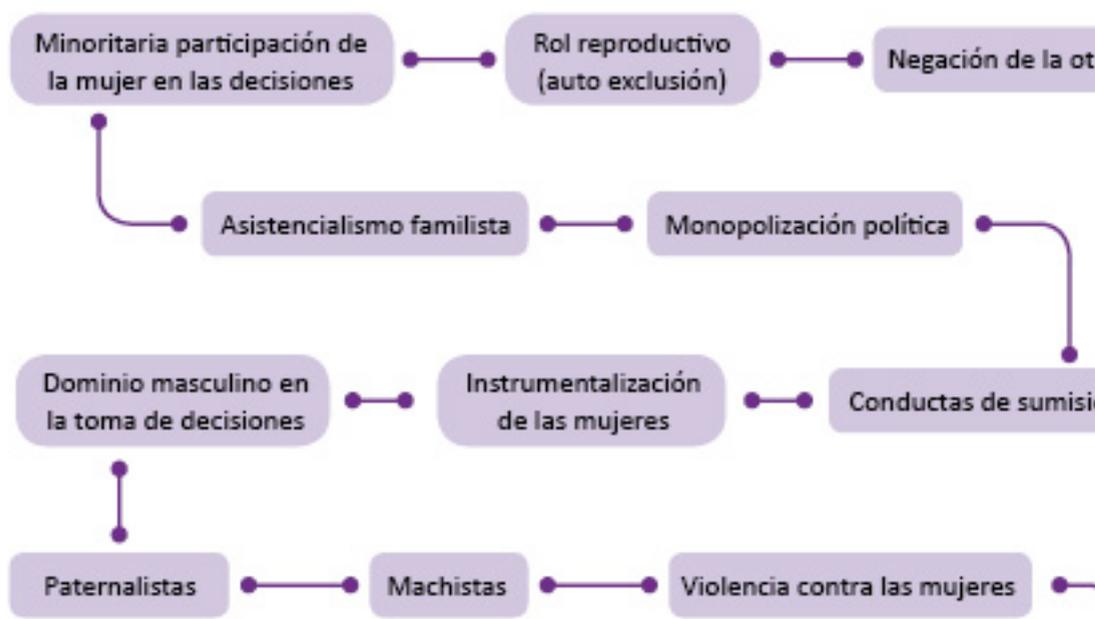
¿Las organizaciones del movimiento social reproducen culturas y formas patriarcales? ¿Cuáles? ¿Pueden las mujeres tener suficiente fuerza en el movimiento para desarticular estas estructuras?



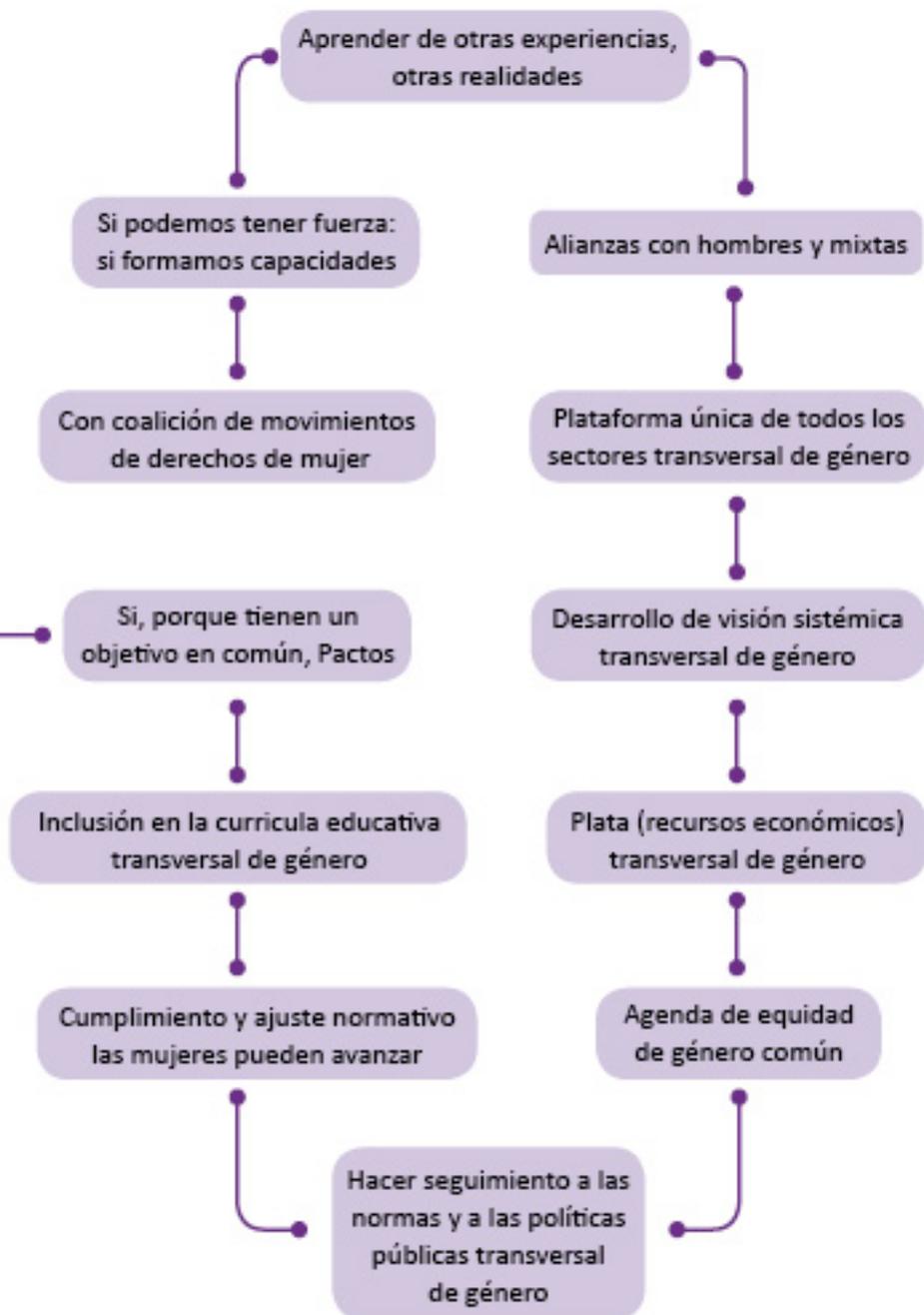
Capacidades
Objetivos
Desarrollo
de
visión
sistémica
transversal
de género



Conversatorio 1 - La Paz
Factoría de género con la temática:
"Límites y alcances del sistema democrático
desde la perspectiva de género"



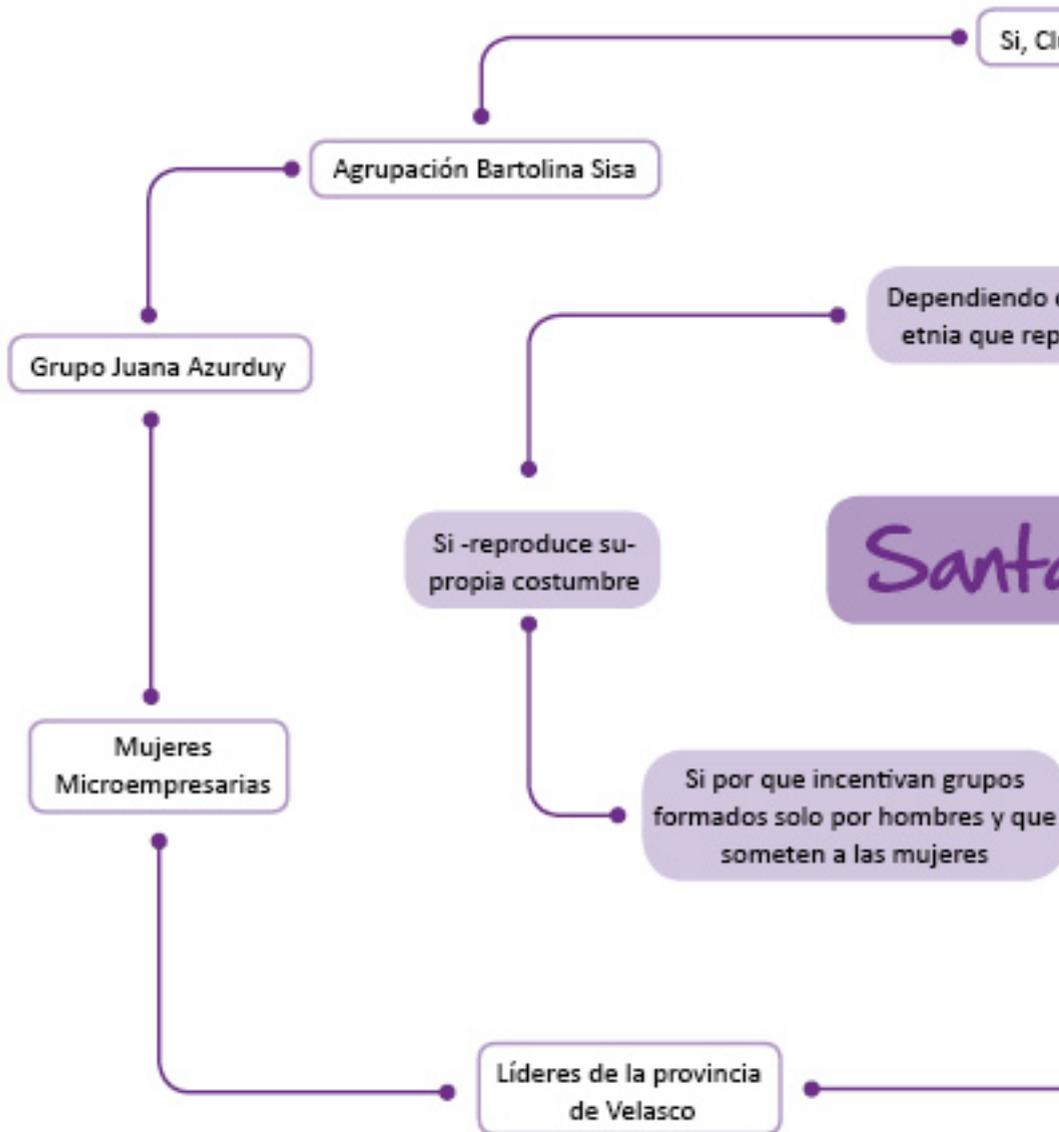
Paz

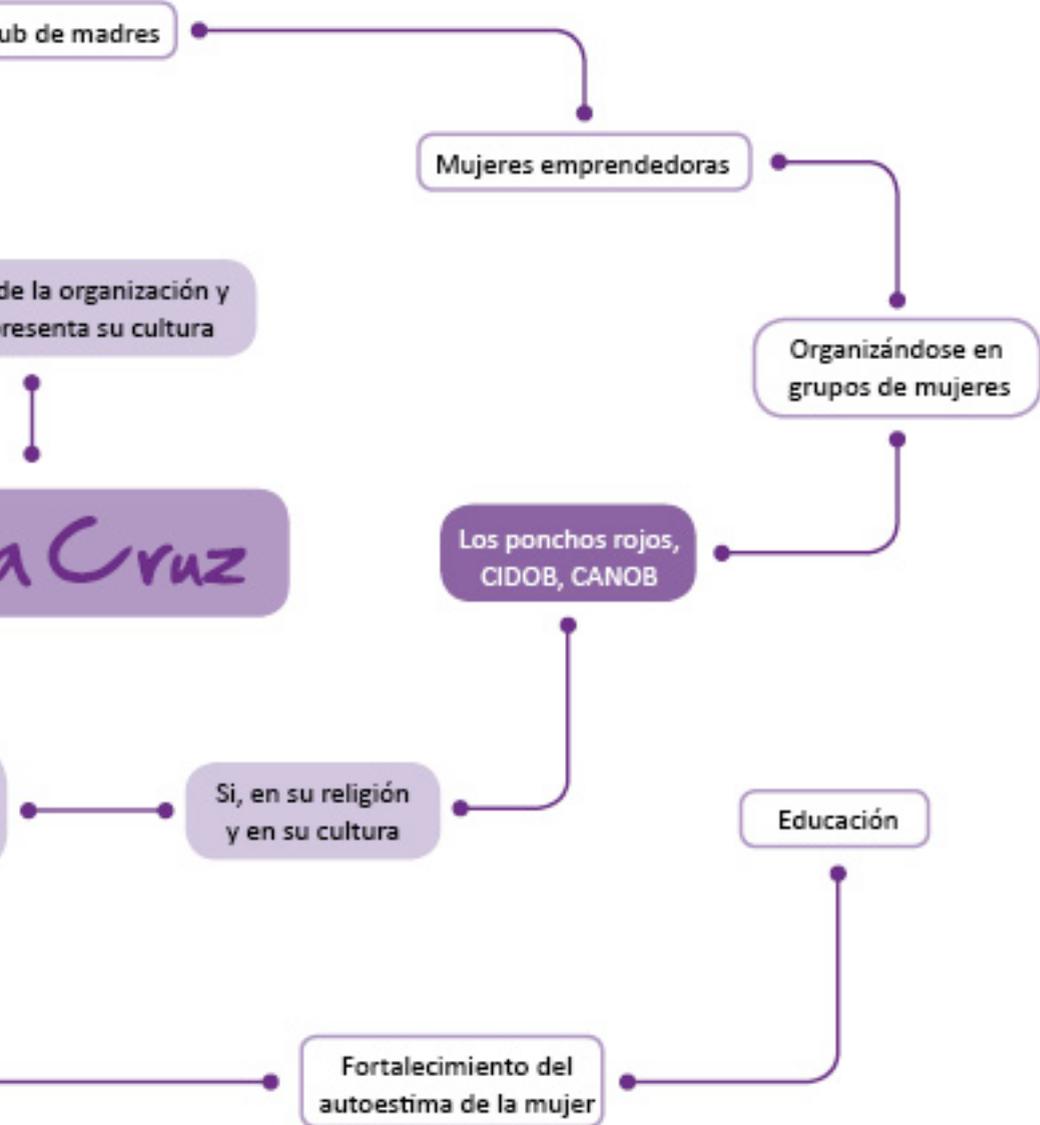


Mujeres
Microempresarias
emprendedoras
Fortalecimiento del
Autoestima



*Conversatorio 1 - Santa Cruz
Factoría de género con la temática:
"Límites y alcances del sistema democrático
desde la perspectiva de género"*





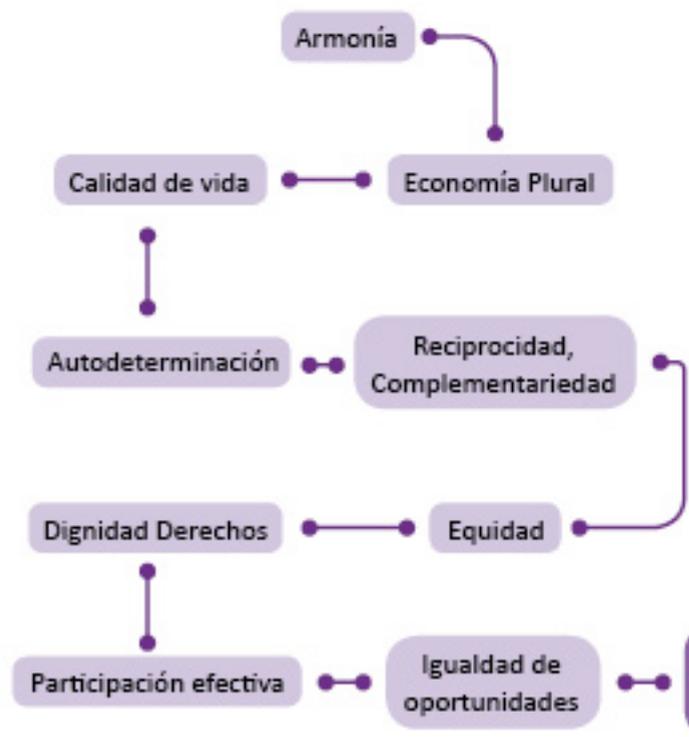
Identificar elementos del vivir bien positivos para las mujeres. ¿Pueden convertirse en políticas públicas? ¿Cuáles? ¿Riesgos? ¿Son necesarios cambios en el estado para su posible aplicación? ¿Cuáles?



Autodeterminación
Romper
estructura
Machista
Fortalecer
ejercicio de
ciudadanía



*Conversatorio 1 - La Paz
Factoría de género con la temática:
"Límites y alcances del sistema democrático
desde la perspectiva de género"*



Transferenci
Pro equida
Funcionarios

Presupue
a gé

Ro
estruct

Ca

La

Po



...a y sensibilización
...d de género para
...s y Operadores PP.

...estos sensibles
...ero reales

...mper la
...ura machista

...ambios

...Paz

Riesgos

Autoritarismo relaciones sociales y económicas (agraria, rural, campesino)

...íticas

Fortalecer ejercicio de ciudadanía plena

Política tributaria progresiva

Seguridad ciudadana con enfoque de género

Pol. Garantizar en: educación, salud, trabajo, derechos

Política de igualdad de oportunidades en educación y generación de empleo

Justicia comunitaria con enfoque de género

Pacto social entre Mujeres / Mujeres y Hombres

Idealización

No exista calidad de vida

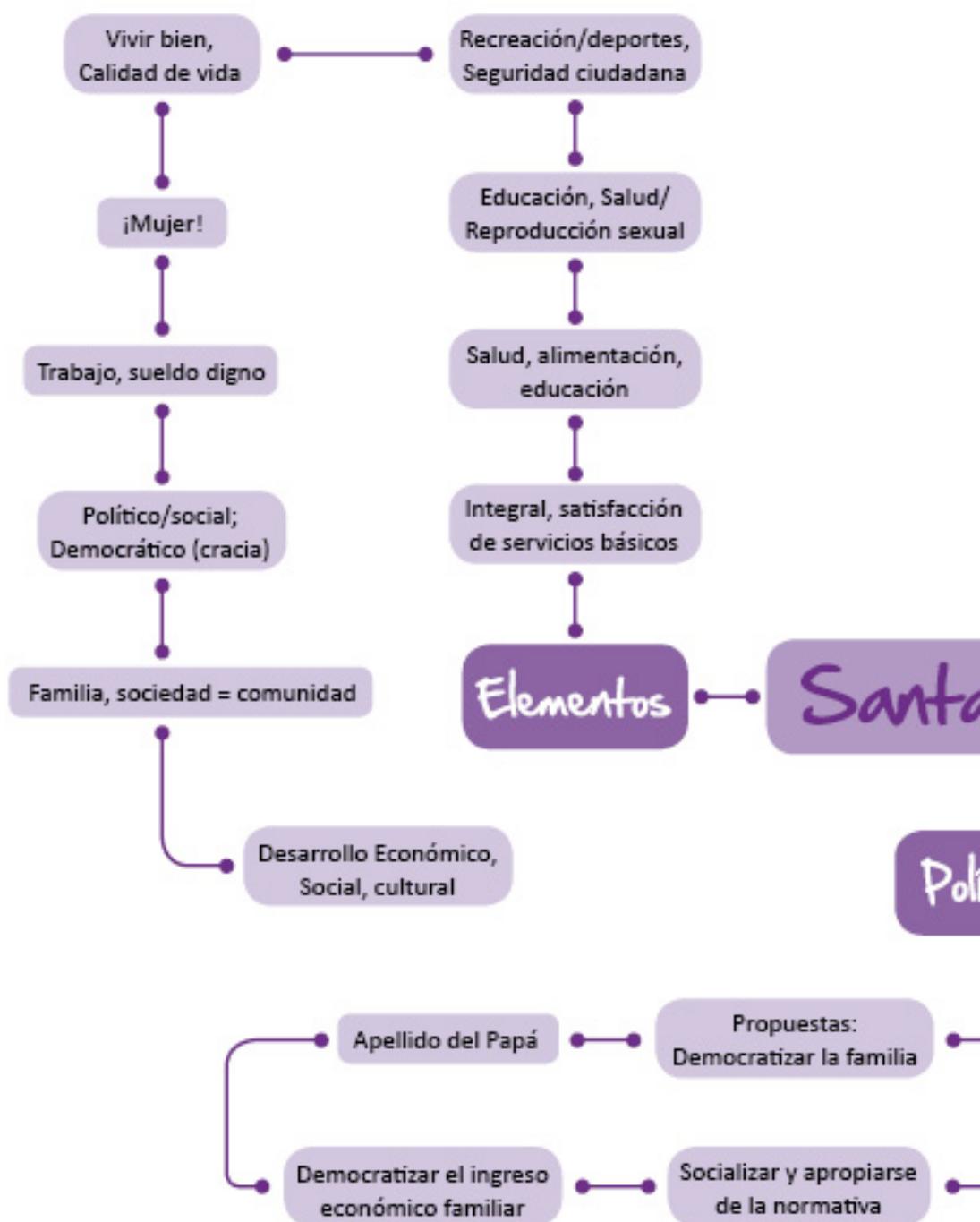
Pacto social

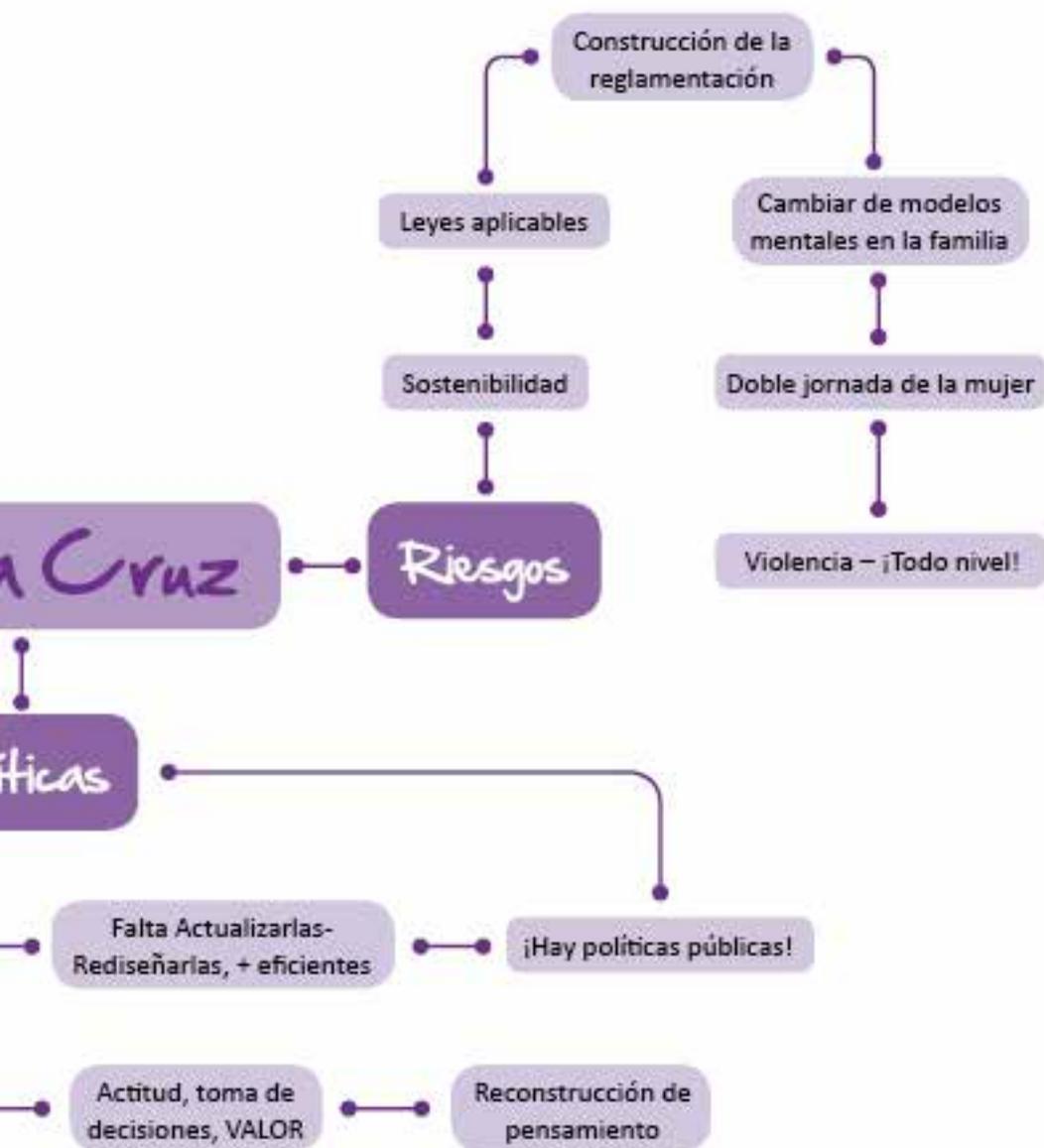
Conflicto entre lo ético y moral

Desarrollo
Económico,
Social,
cultural
Reconstrucción d
pensamiento



*Conversatorio 1 - Santa Cruz
Factoría de género con la temática:
"Límites y alcances del sistema democrático
desde la perspectiva de género"*





Parte II



**EL HORIZONTE
DEL VIVIR BIEN Y
SU INTERPELACIÓN
DESDE EL FEMINISMO**

romper
la
dominación
patriarcal
mujeres
decisivas,
hallando
solución
a los
problemas
Humanizar
el poder



Katu Arkonada

Katu Arkonada (País Vasco, 1978), diplomado en Políticas Públicas, ha sido asesor del Viceministerio de Planificación Estratégica del Estado y de la Unidad Jurídica Especializada en Desarrollo Constitucional de la Vicepresidencia y la Asamblea Legislativa Plurinacional en Bolivia.

Ha colaborado con la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) y el Foro Social Mundial, formando parte de su Consejo Internacional.

Sus líneas de investigación giran en torno a los derechos indígenas, la descolonización, despatriarcalización, el Vivir Bien y su implementación en políticas públicas.

Colaborador habitual de La Época, Le Monde Diplomatique, Gara o Rebelión, cuenta con las siguientes publicaciones:

- Un estado, muchos pueblos. La construcción de la Plurinacionalidad en Bolivia (Icaria, 2012)
- Transiciones hacia el Vivir Bien (Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2012)

PROPUESTAS PARA LA TRANSICIÓN. NUEVO MODELO ECONÓMICO Y NUEVO ENFOQUE DE POLÍTICAS PÚBLICAS BAJO EL HORIZONTE DEL VIVIR BIEN

KATU ARKONADA

Las medidas de estímulo chinas están diseñadas para mantener el crecimiento económico y para mejorar la vida de la gente. En los recursos públicos, damos prioridad a los proyectos que afectan al bienestar del pueblo (...). Nuestras principales tareas a este respecto son: profundizar en la reforma del sistema de distribución de la renta, ajustar la estructura de la distribución de la renta nacional, aumentar la parte de la renta del pueblo y reducir la desigualdad en la distribución de la renta.

Wen Jiabao, Primer Ministro Chino, discurso de inauguración del "Summer Davos", 2009

Pienso que vivimos tiempos paradójicos. Por un lado, existe un sentimiento de urgencia, de que es necesario hacer algo ya ante la crisis ecológica que puede llevar al mundo a colapsar; ante desigualdades sociales tan intensas que no es posible tolerar más; en suma, ante la creatividad destructiva del capitalismo tan grande hoy en día, que destruye la ecología y las relaciones sociales. De allí la urgencia de muchos por intentar cambiar la realidad. Por otro lado, hay un sentimiento casi opuesto: el sentimiento de que las transformaciones que necesitamos son de largo plazo, son civilizacionales. Es decir, de que no es posible cambiar todo ahora porque para ello no basta tomar el poder; es necesario transformar este Estado moderno, cuya crisis final fue producida por el neoliberalismo. Se trata, pues, de crear o refundar otro Estado sin olvidar la historia, claro, porque nunca comenzamos desde cero.

Boaventura de Sousa Santos, La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional

Cuando Boaventura de Sousa Santos nos propone escoger entre China o Sumak Kawsay¹, no puede hacer una propuesta más interesante, provocativa y ajustada al momento de crisis global, civilizatoria, que estamos viviendo. Debemos abrirnos a las tensiones y contradicciones presentes, pero siempre desde un núcleo de sentido, porque el peligro es ser devorados por un presente infinito que no recupera el pasado, en el que todo va y no podemos imaginarnos un mañana; porque si no tenemos noción de futuro nos falta la perspectiva para elegir entre las múltiples posibilidades del momento y, efectivamente, todo es posible y al mismo tiempo nada lo es. Ahora bien, esta manera de visualizar la necesidad de articulación del corto con el largo plazo debe vincularse a otras rupturas más profundas que apelan a un cambio radical del enfoque².

En este sentido y en esta coyuntura es en la que en el Estado Plurinacional de Bolivia estamos comenzando a repensar el desarrollo y medir las políticas públicas desde otra óptica, desde la óptica del Vivir Bien que nos indica la Constitución Política del Estado, sobre la base de un nuevo modelo de Estado, plurinacional, sobre un nuevo modelo territorial, autonómico y sobre la base de un nuevo modelo económico, de economía plural, con base en la social y comunitaria.

Reflexiones sobre una conceptualización del Vivir Bien

En un primer momento hemos tenido varias discusiones sobre la necesidad o no de lograr una base común en lo conceptual en lo que respecta al Vivir Bien. Partiendo de algunas propuestas lanzadas por Rafael Bautista, que afirma que *“renunciar a todo intento de sistematización de nuestra cosmovisión no es “purificar”, sino condenar esa posibilidad a las galerías del pasado, sin valor actual. Lo cual provoca, muy a pesar de las reivindicaciones legítimas de nuestros “saberes”, cancelar un desarrollo epistemológico propio y, lo que es peor, anular su también legítima pretensión universal”*³.

Es por eso que comenzamos a discutir un mínimo común denominador en cuanto a la conceptualización del Vivir Bien, y aquí volvemos a recurrir a Bautista: *“para evitar particularismos, acudiremos al término general “Vivir Bien”, para reunir en éste, de modo general, abstracto, sin todavía la riqueza (que hace además de lo simple, complejo) de las singularidades que posee este vivir en cada contenido cultural; de este modo pretendemos reunir, siempre de modo abstracto, general, al sumaj q’amaña,*

85 De Sousa Santos, Boaventura (2010). La hora de los invisibles. En Irene León (Coord.), Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios (pp. 13-26). Quito: FEDAEPS.

86 Ramírez, René (2010). La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir. En Irene León (Coord.), Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios (pp. 125-142). Quito: FEDAEPS.

87 Bautista, Rafael. Vivir Bien (2010). Hacia una constitución del Sentido Significativo del Vivir Bien. La Paz: Rincón Ediciones.

sumaj q'ausay y yaiko kavi (que no es teko kavi como comúnmente se escucha; el teko parece indicar sólo el sentido neutro del vivir como modo-de-ser, en cambio el yaiko contiene siempre un vivir en comunidad, que es el contenido fuerte que adquiere un "vivir bien"). Modo general quiere decir describir, de modo hermenéutico, a la estructura que se muestra en estado de exposición. No nos interesa definir, sino de modo preliminar describir hermenéuticamente un modo-de-existir. Lo deducido, como "vivir bien", no es sino la exposición hermenéutica de la estructura ética del sujeto. Por eso el método no consiste en la contrastación bibliográfica o teórica de datos o hipótesis sino de la exposición de la etnicidad del sujeto que somos, en todo caso, nosotros mismos"⁴.

Nuestra construcción difícilmente poseerá toda la riqueza cultural del Vivir Bien a partir de sus singularidades, pero un elemento central para su comprensión, es el de la vida en comunidad.

Por lo tanto, no puede haber un Vivir Bien en una sociedad individualizada; solamente una sociedad que se piensa y siente a partir de una lógica de relacionalidad podría Vivir Bien. La comprensión respecto a este desplazamiento ontológico, desde nuestra institucionalidad, es un primer paso fundamental; debemos compartir la conciencia posible de la reproducción de la vida que nace de nuestras comunidades indígenas, a partir de una lógica primaria de relacionalidad entre el hombre, la mujer, la comunidad, la naturaleza, la cultura, la espiritualidad.

Otro elemento clave en el debate, es el consenso en cuanto a que la institucionalidad estatal debe entrar en diálogo con el Vivir Bien y, en ese punto, desde el gobierno nos preguntamos ¿qué políticas públicas contribuyen al Vivir Bien de nuestras comunidades (rurales y urbanas) y cómo evaluamos si nuestra institucionalidad está respondiendo o no a lo que nos demanda el proceso político-civilizatorio del Vivir Bien? Entonces, asumiendo responsablemente las limitaciones e incluso provisionalidad, de lo que planteemos como nuevos instrumentos de medición desde nuestro gobierno, no podemos renunciar a pensarlos, a proponerlos y a operativizarlos, principalmente en lo que a gestión pública se refiere. Y aquí lo interesante sería pensar que nuestras propuestas no sólo van a medir la realidad sino principalmente que la van a transformar asumiendo que nuestras políticas públicas, en su gran mayoría, actualmente no están en diálogo con el Vivir Bien.

Esto nos lleva también a otro consenso de que no podemos renunciar a un proceso de sistematización pues corremos el riesgo de cancelar un desarrollo epistemológico propio como plantea Bautista.

Asumimos que tenemos una responsabilidad en este tiempo histórico en el que los movimientos sociales y pueblos indígenas de Bolivia han llegado al gobierno con un proyecto político en construcción, que es el del Vivir Bien y, desde esa perspectiva, el Vivir Bien debe atravesar el Estado, el gobierno y su institucionalidad.

Por lo tanto, debemos compartir unos criterios mínimos en cuanto al Vivir Bien y tratar de aplicarlos en políticas públicas, asumiendo que el Estado no es quien debe enseñar cómo Vivir Bien -pues el Vivir Bien irradia desde las comunidades-, pero el Estado debe entrar en diálogo con el Vivir bien.

Criterios compartidos respecto al Vivir Bien

Nos acercamos al Vivir Bien en cuanto a la necesidad de una alternativa política, civilizatoria y cultural, que además supone una crítica radical al capitalismo y la modernidad y, por lo tanto, al concepto de desarrollo.

Vivir Bien que tiene en la reproducción de la vida su eje articulador e integrador, compartiendo aquí muchos elementos comunes con las enseñanzas de la economía feminista, algo que después nos ayudará a la hora de trabajar la descolonización y la despatriarcalización de nuestra sociedad.

Esto nos lleva a mirar las relaciones superando las lógicas que nos imponen las sociedades individualizadas, buscando vivir y convivir en comunidad, en complementariedad y en armonía con la Madre Tierra.

El Vivir Bien nos ayuda a provocar rupturas epistemológicas en cuanto a pensar y repensar el desarrollo, tratando de establecer un diálogo inter civilizatorio, rompiendo la dicotomía entre ser humano y naturaleza pues se establece otra relación con la Madre Tierra donde todos y todas formamos parte de la Pachamama y donde las relaciones sociales o la *calidad de vida* dejan de verse desde un punto de vista puramente economicista.

René Ramírez, desde Ecuador, nos dice que en la búsqueda de esta nueva perspectiva partimos, en primer lugar, de una mirada diferente del ser humano. En segundo lugar, es necesario repensar la propia democracia y la recuperación de lo público. Lo que está en discusión es la resignificación de la palabra democracia para devolver la acción y la palabra a quienes creemos que el diálogo y la participación incluyente es la mejor arma para la construcción de un futuro mejor. En tercer lugar, la propuesta de cambio es indisoluble de la necesidad de romper distancias sociales, económicas, culturales, ambientales y políticas así como de revertir la distribución del tiempo dedicado al trabajo reproductivo, a la reproducción de la vida y a la participación pública entre

hombres y mujeres y entre diferentes culturas. Tal situación implica pensar una forma de producción distinta que rompa con la dicotomía tiempo - trabajo. Una perspectiva nueva del desarrollo y de la economía pasa, incluso, por tener una nueva forma de contabilidad económica, en donde no sea el dinero la unidad de análisis sino el uso del tiempo, la satisfacción de necesidades -no de satisfactores-, la realización de distintas expectativas individuales y colectivas hasta ahora consideradas como subjetivas; las relaciones con la naturaleza y sus ciclos de reproducción; aspectos tales como la erosión de la tierra o el agua, necesaria para producir bienes, deben ser tomados en cuenta. Con otra unidad de medida lo que se valora son otros elementos invisibles en la contabilidad oficial. En cuarto lugar, la propuesta debe basarse en la recuperación de la dignidad humana y en la búsqueda de máximos sociales. Un quinto punto está asociado a la reforma del pensamiento. Sin lugar a dudas, uno de los grandes problemas que atraviesa Sudamérica es la crisis de pensamiento. Por lo tanto, cualquier cambio radical debe pasar por un cambio educativo y una verdadera descolonización del saber (así como del ser).

Alberto Acosta, presidente de la Asamblea Constituyente ecuatoriana, entiende el Vivir Bien como una *“oportunidad”* y una opción a *“construir”*. A su juicio, el Buen Vivir no puede ser reducido al *“bienestar occidental”* y se debe apoyar en la cosmovisión de los pueblos indígenas, donde lo que podría llamarse como mejoramiento social es *“una categoría en permanente construcción y reproducción”*. Siguiendo una postura holística, Acosta nos explica que los bienes materiales no son los únicos determinantes, sino que hay *“otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión del futuro, entre otros”*.

El Buen Vivir busca romper con las visiones clásicas del desarrollo como crecimiento económico perpetuo, el progreso lineal y el antropocentrismo (Acosta, 2008). La alternativa representaría ir más allá de simples cambios instrumentales para modificar las concepciones, sus instituciones, sus discursos y sus prácticas. Su objetivo apunta al bienestar de las personas, pero éste no es entendido como un asunto de ingresos económicos o posesión material o que se resuelve únicamente en el mercado.

Nueva Constitución Política del Estado, hacia el Estado Plurinacional, comunitario y autónomico

Partimos del análisis de que *“en este marco de análisis, de una crisis financiera, pero también epistemológica, social, política, climática, alimentaria...en definitiva, una crisis de vida, crisis del capitalismo y la modernidad, de modelo estructural y civilizatorio, en definitiva, es donde surge o más bien se recupera el paradigma del Vivir Bien...”*

*Vivir Bien es un proyecto político que emerge desde la cultura indígena pero ya apropiada por el pueblo boliviano como proyecto de transformación, como paradigma civilizatorio*⁸⁹.

Retomando el planteamiento de Raúl Prada *“...de lo que se trata es del proyecto político, cultural, también económico y social, nacido de las entrañas de los movimientos sociales. Del horizonte abierto por las luchas sociales, por lo tanto, de los caminos dibujados e inscritos en un presente, que es más que nunca transición hacia finalidades propuestas, que es desplazamiento de las formas, de las prácticas, de las instituciones, que es transformación de la materia social, de los escenarios políticos, de los contenidos culturales, por lo tanto también de las valoraciones”*⁹⁰. Debemos hacer bandera de la Constitución Política del Estado y trabajar para que, desde una lectura de la CPE y evitando que nuestras propias decisiones desconstitucionalicen el texto constitucional, desarrollar el proyecto político, el horizonte emancipatorio que se apunta en la herramienta constitucional.



Público asistente a Conversatorios 2011,
La Paz

En lo que respecta al Vivir Bien, la Nueva Constitución Política del Estado, aprobada en referéndum en enero de 2009, además de hacer una mención en su Preámbulo (*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 predomine la búsqueda del vivir bien...*) lo desarrolla en el artículo 8, al hablar de los Principios, Valores y Fines del Estado mientras desarrolla las Bases Fundamentales del Estado: *“El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas 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). El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución”*.

89 Arkonada, Katu (2011). Descolonización del Desarrollo y Cartografía del Vivir Bien. Foro Social Mundial, Dakar, 6-11 febrero (paper).

90 Prada, Raúl (2010). El proyecto de los movimientos sociales y pueblos indígenas. La Paz: Periódico Cambio.

Asimismo hay menciones al Vivir Bien en el artículo 80, al hablar de la Educación y su orientación para lograr el Vivir Bien, en el artículo 306 respecto a la organización económica del Estado (*el modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos*) o en el artículo 313 en el que se establecen los propósitos para eliminar la exclusión social y la pobreza y por el logro del Vivir Bien en sus múltiples dimensiones.

Asimismo en el numeral III del Artículo 306, se establece que *“el nuevo modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el Vivir Bien de todas las bolivianas y bolivianos así como que la economía social y comunitaria complementará el interés individual con el Vivir Bien colectivo”*.

¿Por qué es importante hacer una lectura de nuestra Constitución Política del Estado? Porque allí se expresa la voluntad popular de la transformación integral de nuestro Estado, ahí están establecidos los mandatos populares que ya nos determinan una dimensión del “gobernar obedeciendo” y, en este sentido, *“para la nueva Constitución, el suma qamaña debe materializarse en:*

Dimensión Político – social: *Construcción del Estado Plurinacional, donde a partir de la multiplicidad se desarrolla una nueva relación entre el Estado y la sociedad para conformar un nuevo mapa institucional, es decir nuevas formas de hacer política, una nueva forma de gobernar y una nueva forma de legislar apoyándose en la participación social. El Estado Plurinacional es la construcción de una sociedad plural, integral y participativa. Asimismo, teniendo como máxima expresión la defensa de la vida, se hace hincapié en el goce de los derechos fundamentales.*

Dimensión Territorial: *Estado unitario con autonomías, donde se reconoce la pluralidad de regiones y territorios que concibe, en igualdad de condiciones distintas formas de autonomía, autonomía departamental, autonomía regional, autonomía municipal y autonomía indígena originario campesino.*

Dimensión Económica: *Economía Plural, donde se configura un nuevo modelo Económico Pluralista que se caracteriza por profundos cambios estructurales hacia la economía social y comunitaria.*

Ahora bien, el Vivir Bien convertido en principio de carácter y dimensión Estatal, es un articulador para la toma de decisiones de manera que fungirá como soporte para la planificación, para el seguimiento y evaluación de los impactos de la gestión pública en todos sus niveles”⁹¹.

91 Viceministerio de Planificación Estratégica del Estado (2010). Plan de Desarrollo Económico y Social para el Vivir Bien. La Paz (inédito)

Nuevo modelo económico

Sólo en la sociedad capitalista podemos observar el valor, podemos observar con mayor claridad las relaciones sociales, ellas aparecen como relaciones mercantiles, aparecen en el mercado. Pero esto ocurre en los países plenamente capitalistas, no así en países como Bolivia, que son formaciones sociales abigarradas, en las que no hay un solo modo de producción. Por ejemplo, en Bolivia, tenemos un sector de punta que es capitalista, pero buena parte de la sociedad se sitúa en la producción mercantil simple y, obviamente, hay resabios de otras formas de producción precapitalistas, zonas de autoconsumo, etc. Pues bien, en estos tipos de países la sociedad no se puede cuantificar, no se hace visible, porque no hay concurrencia plena al mercado. E incluso cuando la hay, esa concurrencia no es homogénea, ni siquiera en el sector capitalista. Es como si hubiera varias sociedades, unas más visibles que otras.

Roberto Laserna, Bolivia: crisis de Estado. Una entrevista inédita con René Zavaleta Mercado, 1985

El nuevo Modelo Económico establecido en la CPE se denomina Plural y ha sido pensado considerando las características del país, contemplando la heterogeneidad estructural, las asimetrías regionales, la exclusión política, económica y social y los altos niveles de pobreza. Y, lo más importante, este nuevo modelo ha sido diseñado para que la economía esté al servicio de la población y logre el Vivir Bien de todas las bolivianas y bolivianos. Vivir Bien que representa otra temporalidad, vivir en un tiempo diferente, el de la reproducción de la vida, que no es el mismo tiempo del mercado, de la economía y del desarrollo.

La Constitución recoge las formas de organización económica estatal, privada, cooperativa y comunitaria. En un primer momento se asigna un rol protagónico al Estado, quien promoverá las otras formas de organización, ejercerá la dirección integral del desarrollo económico y sus procesos de planificación en busca de un nuevo patrón de desarrollo. El Estado se convierte en interventor y protagonista del desarrollo productivo ya que él tiene una participación activa en el aparato productivo, en núcleos modernos donde se genera un excedente estratégico, administra a nombre del pueblo boliviano e interviene en los procesos de industrialización de recursos naturales, en armonía con la Madre Tierra pues, a pesar de ser un modelo económico industrializador, el medio ambiente entra a ser considerado dentro de la estructura y organización económica del Estado, lo que al menos en la teoría lleva a un horizonte de búsqueda de la complementariedad con la Madre Tierra.

Esto nos lleva a plantearnos de nuevo cómo construir la transición, pues no hay muchos modelos prácticos hasta el momento. La realidad de Bolivia es que es un país extractivista, que necesita industrializar sus recursos naturales para generar excedentes que sean transferidos a los sectores generadores de ingreso y empleo. La forma en la que podamos construir este nuevo modelo económico que nos traza la Constitución, será clave para la transición y salida del modelo extractivista.

Un modelo tan complejo como el de la economía plural requiere de un análisis más detallado de las relaciones entre las distintas formas de organización económica que componen la misma. Sin embargo vamos a detenernos en la economía comunitaria, pues pensamos que es la base sobre la que tenemos que dar la vuelta y cambiar el paradigma de las relaciones económicas y, por tanto, del desarrollo.

En la economía comunitaria, su concepto no es lo principal sino el significado que tiene como herencia organizativa de la vida material y como potencia movilizadora para muchos sectores vinculados a la economía bajo lógicas no estandarizadas; por lo tanto, en la economía comunitaria, nuestro objetivo no es tanto definirla o conceptualizarla, sino situarla dentro de esta perspectiva histórica para que nos permita generar criterios para su implementación a través del fortalecimiento de las organizaciones, la aplicación de normativas, políticas, actividades, prácticas y configuración de instituciones públicas. La economía comunitaria, inicialmente, es el horizonte vislumbrado de un mundo mejor, en el que podamos vivir bien, asumiendo el vivir bien como la armonía con los demás seres humanos, con las demás comunidades, con los demás pueblos, con la naturaleza y con el cosmos .

La economía comunitaria supone salir de una ciencia económica positivista, en la que el sujeto productivo se percibe como parte de una comunidad, comunidad que aunque esté vinculada al mercado, resiste al mismo y esto está expresado en todos los niveles de la economía, la organización de la producción y la producción misma, la circulación y distribución de los productos y su forma de relacionarse con la economía global, participando del mercado pero buscando la reproducción de la comunidad y, por tanto, la reproducción de la vida como fin último.

Un punto importante para esta transición sería la articulación entre dos de las cuatro formas de economía del modelo económico: la economía estatal y la economía comunitaria. Si el Estado en este presente va a seguir enlazado al mercado, necesita jugar todavía a la racionalidad medio-fin pero, justamente ahí interviene lo comunitario. Lo comunitario es una racionalidad económica diferente, lo comunitario es una racionalidad de la vida, no es una racionalidad medio-fin. Entonces podría ser que ciertos bienes como, por ejemplo, la leche, la producción de alimento básico en el marco de una política plurinacional de soberanía alimentaria, la producción del sistema de las necesidades básicas esté dentro de la racionalidad de la vida y, tal vez, otros elementos

como el petróleo, como el litio, como el Mutún, puedan estar todavía articulados a la racionalidad del mercado, es decir a la racionalidad costo-beneficio en su comercialización externa para la generación de excedentes pero tomando en cuenta lo que manda la CPE: consulta, planificación y gestión participativa así como equilibrio con nuestro medio ambiente.

Es decir, tenemos que pensar en la construcción de dos espacios económicos donde las racionalidades coexistan diferenciadamente, esto es algo que ya se puede hacer pero que tiene que ser entendido de esa manera, que se identifique que una racionalidad da cuenta de la reproducción de la vida de los sujetos y que está al margen de la racionalidad del mercado; pero, al mismo tiempo, el Estado necesita generar excedentes. Entonces la racionalidad de la vida y la racionalidad del mercado, van a estar ahí, la racionalidad de la vida ya implica implícitamente un sentido comunitario de la economía. Entonces este Nuevo Modelo Social Comunitario Productivo, implicaría tres cosas: hacer productivo al Estado, hacer que el excedente tenga un beneficio social y hacer que exista una dimensión de la vida que esté articulada a la reproducción de la vida y no al mercado de manera inmediata identificando ciertas esferas como la soberanía alimentaria⁸.

Es importante señalar que si hablamos de que lo comunitario es la base de la nueva alternativa, no podemos dejar de lado los valores y principios de ésta y uno de ellos es, justamente, la posibilidad de la coexistencia. La idea entonces es diferenciar la igualdad liberal de la complementariedad de cultura y, por lo tanto, una primera connotación de la idea de pluralismo económico es la noción de “*complementariedad*” y no la libertad o el pluralismo liberal. Pero la complementariedad se enfrenta a un contexto asimétrico, donde la economía de mercado capitalista tiene hegemonía respecto a las otras formas económicas⁹.



Julieta Paredes, expositora en
Conversatorios 2011, La Paz

92 Samanamud, Jiovanny y Prada, María Nela (2011). Reflexiones sobre el Vivir Bien, el Socialismo Comunitario y el Nuevo Modelo Económico. La Paz (inédito)

93 Samanamud, Jiovanny (2011). Sobre las problemáticas del pluralismo económico”. En Gosálvez, Gonzalo y Dulón, Jorge (Coord.), Descolonización en Bolivia, cuatro ejes para comprender el cambio (pp. 217-235). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia

Por lo tanto, el desafío está en cómo el Estado puede cambiar las estructuras estatales, la institucionalidad pero, sobre todo, la subjetividad, para dar cabida a una nueva concepción comunitaria del Estado pero también del desarrollo económico.

Indicadores de políticas públicas para el Vivir Bien

Una de las primeras consideraciones al entrar en la construcción práctica de indicadores, es el peligro de “modernizar” el Vivir Bien, convirtiéndolo en una forma aceptable dentro del repertorio moderno occidental, una especie de visión sudamericana del desarrollo humano.

El Vivir Bien en políticas públicas no pasa única y exclusivamente por el fortalecimiento del Estado y la reorientación del desarrollo en programas de lucha contra la pobreza—que, siendo realmente importantes y necesarios, siguen basándose para su financiamiento en un desarrollo tradicional, de apropiación de la Naturaleza, manteniendo el patrón subordinado de exportaciones de recursos naturales—. Es más, el aumento del gasto social y la obra pública hace que seamos todavía más dependientes de exportar minerales, hidrocarburos y promover los monocultivos.

Por lo tanto debemos pensar en políticas públicas del Vivir Bien como concepto complejo, no lineal y en constante movilidad, que satisfaga las necesidades materiales, sí, pero también la consecución de una calidad de vida (y muerte) digna, la armonía con la naturaleza, la potenciación de nuestras culturas, el tiempo libre, la reconstrucción de lo público...

En este caso los indicadores son una forma de medición estadística que nos facilitan estudiar dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos con respecto a determinados objetivos y metas, así como evaluar políticas específicas y determinar su impacto. Lo que buscamos es evaluar, estimar o demostrar el progreso (o no) con respecto a metas establecidas del Vivir Bien lo cual, al proveer insumos estadísticos, debería facilitar la orientación de nuestras políticas públicas.

Una de las características de los indicadores es estar inscritos en un marco teórico o conceptual que te permita asociarte directamente con lo que se pretende medir; hay que situarse en una estructura que te ubique en un marco explicativo para que los indicadores realmente cumplan con el objetivo propuesto. Se deben establecer, cuanto menos, características del Vivir Bien.

El Vivir Bien convertido en principio de carácter y dimensión Estatal, a partir de la nueva Constitución Política del Estado, es un articulador para la toma de decisiones, de manera que fungirá como base para la planificación, para el seguimiento y evaluación

de los impactos de la gestión pública en todas sus dimensiones: política, territorial, económica y social-comunitaria transversalizando la armonía con la Madre Tierra, la descolonización y la despatriarcalización.

Propuesta de ejes estratégicos orientadores de las políticas públicas para el Vivir Bien del Estado Plurinacional de Bolivia

Ejes estratégicos orientadores de las políticas públicas para el Vivir Bien	Dimensiones
<p>Modelo de Estado (Plurinacional y comunitario)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Transformación institucional • Pluralismo (Ej. Jurídico - Derecho comunal) • Valores subjetivos que acompañan el nuevo Estado • Lógica plurinacional de “convivencia civilizatoria” • Sociedad como sujeto activo y no como receptor de directrices verticales • Proceso colectivo de planificación económica y social • Participación y consulta ciudadana
<p>Modelo Territorial (Autonomías y descentralización)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Empoderamiento social • Descentralización del poder • Consolidación de la autonomía indígena originaria campesina • Planificación territorial del “Vivir Bien” • Pensando Bolivia desde el territorio • “Desarrollo regional articulado”

<p>Modelo Económico Social y Comunitario (Economía Plural)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Dimensión económica del Vivir Bien articulada a la reproducción de la vida y no al mercado • Modelo ecológico • Desacoplamiento del capitalismo • Articulación de las formas de organización económica • Fortalecimiento de la economía comunitaria • Ampliación y diversificación de la matriz productiva • Cambio del patrón de distribución de activos productivos y sociales • Seguridad y soberanía alimentaria • Innovación y tecnología “limpia” • Medios de reproducción de la vida • Intervención del Estado • Soberanía económica
<p>Descolonización</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Interculturalidad • Aprendizaje colectivo cultural • Satisfacción compartida de las necesidades humanas
<p>Despatriarcalización</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Transversalización de la conciencia “mujer” • Despatriarcalización política • Despatriarcalización social • Despatriarcalización económica
<p>Armonía con la Madre Tierra</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Relación Estado-Madre Tierra • Relación sociedad-naturaleza • Transversalización de la conciencia “Madre Tierra”

Esta sería la estructura básica que proponemos para la construcción de indicadores en diálogo con el Vivir Bien a partir de dimensiones constitucionales, dimensiones transversales, construcciones colectivas y ejes estratégicos orientadores de políticas públicas definidos para su medición, teniendo un gran desafío por delante a partir de este punto.

A modo de ejemplo:

Estructura básica matricial			Variables de medición
Dimensiones constitucionales de materialización del Vivir Bien	Construcciones colectivas	Ejes estratégicos orientadores de políticas públicas hacia el Vivir Bien	Indicadores
Dimensión político-social	Estado Plurinacional	Soberanía institucional	Ítems del Estado Plurinacional Decrecimiento de la dependencia de la cooperación internacional en la institucionalidad estatal

¿Desarrollo para Vivir Bien o Vivir Bien al margen del desarrollo?

En base a lo expuesto anteriormente, es necesario pensar si podemos transformar o *mejorar* alguno de los modelos de desarrollo existentes, o si es que podemos complementar el modelo de desarrollo tradicional con la lógica del Vivir Bien, o si es necesario romper realmente con los paradigmas civilizatorios existentes y debemos caminar hacia algo nuevo. Si vamos a poder, mediante un proceso de industrialización clásico, superar el patrón primario exportador o debemos repensar e inventar un modelo de industrialización tan solo única y exclusivamente para la transición hacia un nuevo modelo basado en el paradigma del Vivir Bien.

En cualquier caso, no hay duda de que necesitamos salir de la matriz económica actual, extractivista y lograr una complementariedad de todas las formas económicas del país, con un enfoque territorial y ecológico y en armonía con la Madre Tierra y con los pueblos y nacionalidades del Estado Plurinacional de Bolivia.

Necesitamos imaginarnos un modelo de Estado Plurinacional como un modelo de gestión pública con poder social, dando mayor poder a las comunidades para que ellas decidan y definan las alternativas más viables de generar un desarrollo local y nacional orientado hacia el Vivir Bien. A nivel territorial, necesitamos imaginar un Estado autónomo con autonomías generadoras de integración territorial e integración nacional. A nivel económico la apuesta debe ser un modelo productivo en equilibrio con la Madre Tierra y socialmente inclusivo y equitativo.

Debemos trabajar en la construcción de un modelo que tenga como centro la producción, la reproducción de la sociedad, asegurando la subsistencia de todos y todas con un modelo económico que articula e integra la sociedad en toda su pluralidad y orientado a la satisfacción de las necesidades vitales pero, además, regido por una ética del cuidado de la vida en equilibrio con la Madre Tierra.

No podemos olvidarnos de la necesidad de una gestión pública descolonizada y desburocratizada en sus procedimientos y normativa, en complementariedad con una sociedad dinámica e interpeladora que sea capaz de generar procesos críticos de control social del Estado. Todo esto dentro de un modelo de planificación territorial y participativa orientada hacia el Vivir Bien.

La construcción de políticas públicas y, en un futuro, de indicadores para medir estas políticas públicas, no puede ser hecho por un grupo de expertos, ni mucho menos de tecnócratas, sino debe ser una construcción colectiva, además con un dialogo intra e intergubernamental por la complejidad del sistema autónomo que va más allá de una descentralización administrativa y nos propone un sistema con 4 formas autónomas de gobierno.

En definitiva, debe haber una coherencia entre la gestión pública y la Nueva Constitución Política del Estado, gestión que conciencia respecto al Vivir Bien como proceso político-civilizatorio.

Esto supone en definitiva inclinarnos por la ruptura con los paradigmas civilizatorios existentes incluyendo el del “desarrollo” y por el desafío teórico y práctico de construir algo completamente nuevo. Solamente de esta forma podremos avanzar en la implementación de un proyecto político liberador anticapitalista y descolonizador. La nueva Constitución Política del Estado del Estado Plurinacional de Bolivia nos abre posibilidades de avanzar por este camino.

Bibliografía

- ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi. Quito: Fundación Friedrich Ebert, 2010
- CHIVI VARGAS, Idón Moisés. Bolivia, Nueva Constitución Política del Estado, Conceptos elementales para su desarrollo normativo. La Paz: Vicepresidencia del Estado y Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2010
- COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS. Buen Vivir, Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: CAOI, 2010
- DE MARZO, Giuseppe. Buen Vivir: para una democracia de la Tierra. La Paz: Plural, 2010
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur, La Paz: Plural, 2010
- ESCOBAR, Arturo. La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007
- FILGUEIRA, Fernando. El desarrollo maniatado en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2009
- GARCÍA LINERA, Álvaro; CHÁVEZ, Marxa y COSTAS, Patricia. Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política. La Paz: Plural, 2004
- VICEPRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. Miradas: nuevo texto constitucional. La Paz: Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello, 2010

romper
la
dominación
patriarcal
mujeres
decisivas,
hallando
solución
a los
problemas
Humanizar
poder



Julieta Paredes

- Mujer
- Aymara
- Lesbiana
- Activista
- Feminista Comunitaria

EL SUMA QAMAÑA DESDE LAS FEMINISTAS COMUNITARIAS

JULIETA PAREDES

Introducción

“*Viviremos Bien*” es la forma como entendemos la propuesta del Suma Qamaña. Sin duda que antes de desarrollar nuestros análisis y propuestas es necesario enunciar una crítica a las mitificaciones paternalistas y patriarcales que hay al respecto; me refiero a esa manera de pensar que habría algo así como una piedra filosofal que los indígenas poseen y que hay que descubrirla, ese esencialismo que deja las cosas sin cuestionarse como si no habría historia que pasa por los cuerpos y nuestros pueblos.

Las discusiones y propuestas del Vivir bien para nosotras, feministas comunitarias, parten de mirar con bastante asombro cómo nuestros hermanos caen tan rápidamente en pretensiones soberbias respecto a lo que nuestros pueblos desean. La pretensión de definir, a partir de un grupo de intelectuales y planificadores, lo que los pueblos quieren, llegando incluso a crear diplomados de suma qamaña, generando grupos de intelectuales que llegan hasta el colmo de querer dar índices al suma qamaña.

Eso nos muestra cómo las formas totalizantes de querer comprender a los pueblos, las sociedades y la historia, se reciclan como esas formas patriarcales de hacer propuestas que no cambian sustancialmente los procesos; al contrario, reciclan el sistema de todas las opresiones que es el patriarcado a través de viejas metodologías elitarias.

Para analizar estas ideas trataremos cómo el Vivir bien se enfrenta a las teorías del desarrollo para luego enunciar el camino que proponemos desde el feminismo comunitario a nuestros pueblos.

La planificación del desarrollo

Los planificadores y sus objetivos corresponden a quienes toman al desarrollo como modelos de sociedad hacia los cuales caminar y para lo cual se necesitan planes, programas y proyectos.

Sin duda que los y las cientistas sociales pueden jugar a que tienen una mirada neutra y que no se comprometen ni con dios ni con el diablo, que son meramente conocimientos técnicos, pero iremos viendo que las planificaciones -hasta ahora- parten de marcos conceptuales patriarcales, capitalistas y neoliberales, enmascarados detrás de palabras

como el Desarrollo o el Progreso, Eduardo Bustello (1996 p. 3) dice, a propósito de los tipos de planificación que él reconoce: *“una que plantea un modelo de reforma social “desde arriba” y que desarrolló un conjunto de justificativos, métodos y técnicas para implementar la planificación desde el Estado; otra, centrada principalmente sobre la movilización social y el aprendizaje social para posibilitar una transformación “desde abajo”, tomando como base la sociedad civil y finalmente, la comunicación social que conceptualiza a la planificación como una narrativa argumentativa acerca de un futuro deseado.”*

Las preguntas del por qué y para quién de este desarrollo y su consecuente planificación, son las preguntas que han guiado nuestra reflexión como feministas comunitarias y que, a la luz de los procesos políticos de nuestra Bolivia, entendemos que la planificación no es una mera técnica neutral, las técnicas están ligadas a las preguntas políticas y éticas de quienes las originan.

En todo el neoliberalismo nos llenaron, a las mujeres y hombres, con planes de todo tipo; el resultado son peores condiciones para nuestra vida cotidiana, por eso es que nuestros pueblos se han lanzado a la protesta social, contra el poder y el reclamo ético sobre las acciones de nuestros movimientos sociales.

Hemos visto, con y después de las dictaduras, cómo los niveles alcanzados por las conquistas sociales, no mejoraron; incluso las promesas del periodo democratizador quedaron desmentidas con la realidad. No mejoramos, al contrario habíamos empeorado, mostrándonos un solo camino: o cambiamos las cosas o no hay futuro posible.

En este estado de cosas la planificación social ha jugado un papel importantísimo para falsamente esperanzarnos, cuando en realidad se estaban haciendo planes de control y aquietamiento social, algo así como bomberos de conflictos.

En otras palabras, fue una planificación del desarrollo de unos pocos países y el empobrecimiento de la mayoría. El desarrollo sostenible fue otra trampa del desarrollo para los dueños de las transnacionales y la sostenibilidad de este desarrollo por la mayoría de las mujeres y hombres de nuestros pueblos, irónicamente llamados países en desarrollo.

Quedó claro que las buenas intenciones no se sostenían, como nos refiere Fernando Cardoso (1981 p. 19): *“la conciencia de la existencia de un “problema del desarrollo”, que constituyó el abc de la contribución del pensamiento sino del Tercer Mundo, por lo menos sobre el Tercer Mundo, supuso siempre un parámetro: se sabía qué significaba el progreso y suponíase que éste era deseado. Hoy, en los países centrales se pone en duda la idea de Progreso y no todos, en la periferia desean el tipo de progreso que permitió la construcción de la civilización contemporánea, gracias al dominio de la Técnica por la Razón (o, dirán los más prudentes, de la Razón por la Técnica).”*

En Latinoamérica -Abya Yala- se dieron discusiones políticas alrededor de los objetivos del desarrollo y del progreso, posiciones que provenían tanto de la izquierda como de la derecha, la pugna entre los bloques EEUU y la Unión Soviética. Se llenaron de bonitas palabras las reuniones de expertos y representantes de gobiernos, como que: el objetivo del desarrollo no sería la acumulación de capitales sino la satisfacción de necesidades básicas del hombre (invisibilización de la mujer), Fernando Cardoso (1981 p 26).

No es que se haya dado una confusión entre la concepción de desarrollo como proceso de crecimiento económico e industrial con técnicas y tecnologías al servicio de las grandes empresas (posición de derechas) y la concepción del desarrollo como progreso en una versión de mejora de la vida y la sociedad (posición desde las izquierdas), sino que prácticamente eran lo mismo. Desde el análisis nuestro, la visión sobre lo que las sociedades deben ser, son coincidentemente patriarcales entre las izquierdas y las derechas, la diferencia real ha sido que para unos es una clase burguesa la que debe hacer la acumulación y, para otros, es la burocracia partidaria del proletariado la que debe beneficiarse con esta acumulación. Indiscutiblemente que en la visión y ejecución social de las izquierdas hay una mayor participación de beneficios, aunque ésta sea homogeneizante, en las necesidades básicas de mujeres y hombres de las sociedades, algo a su favor en comparación con las sociedades de derechas.

El desarrollo sostenible

Los conceptos de desarrollo han sido planteados desde un centro civilizador -que es la cultura occidental- con la suma de sus distintos estados nación como herederos de las sociedades esclavistas y colonialistas que se tradujeron en un imperialismo capitalista de clase o de Estado y la subsecuente era de las transnacionales, con un neoliberalismo depredador de conquistas sociales conseguidas con las luchas.

El neoliberalismo se planteó a sí mismo como una supuesta tercera vía, superadora de viejas y obsoletas contradicciones entre trabajo y capital, pues nos dijo que esas contradicciones eran antiguas contradicciones, que la derecha y la izquierda ya no tenían razón de ser, una vez caído el muro de Berlín y que, de lo que se trataba era de no ser ni siquiera modernos sino que ya había que ser posmodernos.

La demostración empírica que el neoliberalismo no es más que otro momento de la acumulación del capital queda evidenciada en la actualidad. Entender el desarrollo tal cual es la realidad, con las crisis de alimentos, la depredación de la madre y hermana tierra y las crisis de los sistemas financieros, nos ubican ante los retos históricos de nuestro tiempo. Martín Hopenhayn (1999, p. 19) indica que *“un reciente informe de las Naciones Unidas sobre concentración de la riqueza en el mundo señala que actualmente*

la fortuna sumada de las 225 familias más adineradas del planeta es equivalente a lo que posee el 47% más pobre de la población total del mundo, que suma alrededor de 2.500 millones de habitantes, y las 3 personas más ricas poseen más dinero que el PIB sumado de los 48 países más pobres. En contraste con ello, el número de aparatos de televisión por cada mil habitantes ha aumentado exponencialmente durante las últimas cuatro décadas, y crece la reificación de la TV por cable a una velocidad aún mayor. Con ello se agiganta la brecha entre quienes poseen el dinero y quienes consumen las imágenes.”

Las identidades políticas estorban al neoliberalismo. Clase, raza, etnia, opción sexual, sexo... la consigna era la homogenización, vía el ardid de la deconstrucción, para construir sujetos neutrales, sin identidades políticas, es decir, sin identidades que no cuestionen las relaciones de poder y neutrales en sus expresiones, hoy llamadas en algunos círculos performances del cuerpo Judith Butler (1999 p.47).

Para nosotras feministas, nada nuevo bajo el sol. Ya la colonia y el colonialismo interno quisieron blanquear nuestras pieles y occidentalizar nuestros cuerpos en una homogenización donde el poder seguía siendo privilegio de pocos. Un capítulo aparte es el dedicado a las concepciones del neoliberalismo hacia las mujeres y este capítulo tiene que ver con que había que confundir mujer con el género femenino. Algo que era una denuncia de la injusticia sobre nuestros cuerpos, como es la categoría de género, se convirtió en nuestra identidad: género sinónimo de mujer, o sea que debemos ser femeninas -corrigiendo algunas cositas-, en otras palabras mujeres encarceladas en el género. Para colmo, hoy es objetivo de las planificaciones en género, la equidad de género, cuando deberíamos estar planificando cómo acabar con el género, porque es una violencia sobre nuestros cuerpos.



Julietta Paredes, expositora en
Conversatorios 2011, La Paz



Katu Arkonada y Julieta Paredes,
Conversatorios 2011, La Paz

Institucionalización del género

Se ha generado un proceso de despolitización de la categoría de género, en este pensar cómo incluir a las mujeres en el sistema, sin cambiar el sistema. Esa práctica teórica es no reconocer en los hechos que el patriarcado existe y que, para que un patriarcado sea patriarcado, necesita oprimir a las mujeres. Todos los sistemas económicos y sociales son patriarcales, por lo tanto, todos se fundaron sobre la explotación de las mujeres en última o primera instancia. Una vez que el patriarcado derrotó la comunidad, de ahí en adelante las mujeres o cambiamos el sistema o sólo lo reformamos y, por lo tanto, profundizamos nuestra opresión dándole nuevas formas de reciclarse al patriarcado.

La categoría de género, de ser denunciativa de una profunda opresión y la más antigua de las opresiones -por lo tanto comparable a la opresión de clase-, se convierte en una simple suerte de roles sociales sin denunciar la relación jerárquica constitutiva entre lo masculino y lo femenino, jerarquía asignada sobre el sexo, es decir, por el cuerpo de las mujeres, por ser mujeres signadas como inferiores y, por lo tanto, femeninas y a todo lo que haga el cuerpo del hombre, por ser hombre, como superior o sea masculino. Decíamos que había tal despolitización que lleva a ver que hay un objetivo de la planificación en género, la llamada equidad de género, terrible contradicción y además es una afirmación falsa, es como decir igualemos el chico y el grande conservando cada uno sus tamaños.

El género debe desaparecer, lo mismo que deben desaparecer las clases sociales, de eso se tratan las luchas sociales. Pero hoy más bien nos están hablando de institucionalizar el género como una novedad. Si el género ya es una institución del patriarcado! Éste se formó sobre la opresión de las mujeres. Este error teórico es un gravísimo error, que conlleva a diseñar políticas públicas de afirmación de la opresión de las mujeres, enmascaradas en un cambio de roles cuyo resultado es el mismo: las mujeres siguen explotadas, oprimidas y discriminadas. Como ejemplo podemos citar la incursión de los hombres en el rol de la cocina y ¡el tremendo éxito social y económico que tienen los Cheffs! mientras las cocineras, nuestras madres y abuelas, siguen siendo cocineras y anónimas.

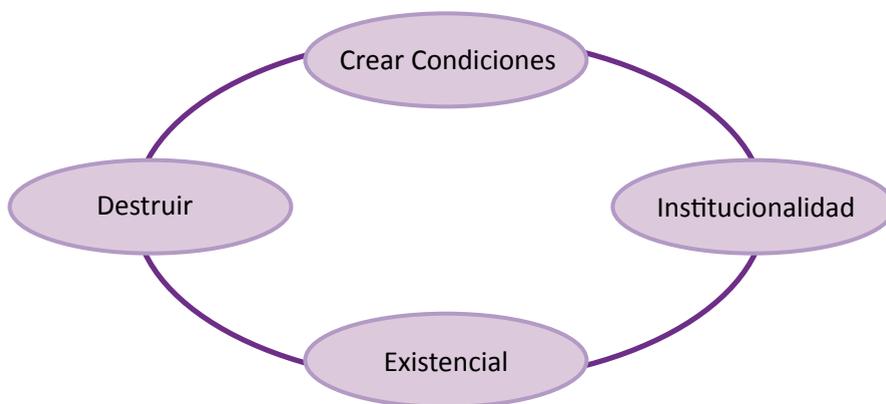
No se trata de institucionalizar el género, ni de intercambiar roles, porque si de institucionalizar se tratara tendríamos que institucionalizar la lucha contra el género o sea la despatriarcalización.

Nuestra propuesta

Al contrario que nuestros hermanos que pretenden dar recetas, nosotras más bien estamos trabajando en metodologías que siempre están en movimiento y vienen desde abajo, desde las comunidades.

En principio nosotras enunciarnos **cuatro campos** sobre los cuales trabajar para poder construir el Vivir Bien desde las comunidades; son campos que siempre están en movimiento, por lo tanto, no son recetas

1. DESTRUIR TODO LO QUE NO HACE POSIBLE EL VIVIR BIEN
2. DIMENSION EXISTENCIAL - Qué es para nosotras y nosotros el vivir bien en cada una de las comunidades
3. CREAR CONDICIONES para el vivir bien, por ejemplo, planes PNIO
4. INSTITUCIONALIDAD QUE GARANTICE el vivir bien

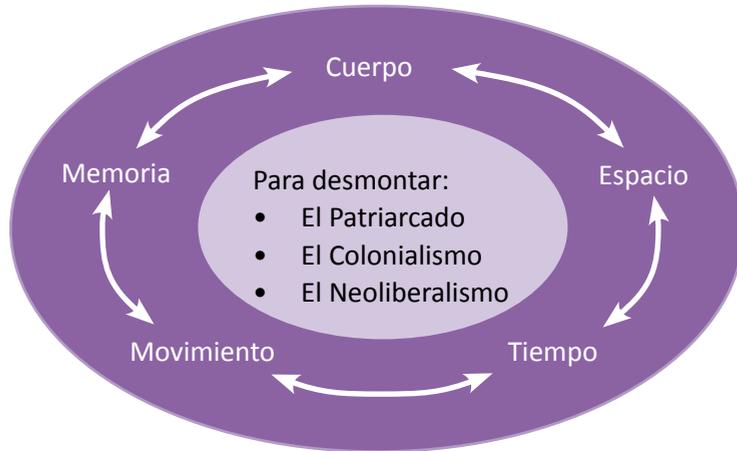


MARCO CONCEPTUAL DE IGUALDAD DE OPORTUNIDADES BOLIVIA (CREAR CONDICIONES)

El Plan de las mujeres en Bolivia -precisamente en su marco conceptual- apunta a posicionarse sobre la llamada institucionalización del género y directamente usar la categoría de género como una denuncia (Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades, PNIO) (2008 p. 11).

Otro logro importante es que se trabaja en un plan de las mujeres desde las comunidades, entendiendo por comunidades a hombres y mujeres en reciprocidad y equilibrio horizontal, donde, por cierto, las políticas son desde las mujeres, para las mujeres y con las mujeres en autonomía.

El plan de Bolivia también propone la superación de los índices cepalianos para las mujeres, que han reducido a un paliativo numérico la vida de las mujeres. Hoy este plan, en uno de sus logros, plantea la propuesta de los campos de acción y lucha de las mujeres que son cinco: CUERPO, ESPACIO, TIEMPO, MOVIMIENTO Y MEMORIA.



Es un modelo que, como metodología, apunta a su acción dentro las comunidades -tanto rurales como urbanas- y recoge campos abarcadores de otras acciones fundamentales para el trabajo despatriarcalizador y político de las mujeres. Estos cinco campos de acción y lucha deben estar presentes en todo plan y proyecto para las mujeres. El otro logro es que en la definición de comunidad como lugar de la acción planificadora, se define que la comunidad está formada por un par de iguales, las mujeres y los hombres; esto plantea el imaginario, que al menos el 50% de todo debe ser para las mujeres, dando paso por ejemplo, al cuestionamiento de los presupuestos municipales para las mujeres.

El tercer logro importantísimo y que tiene que ver con la participación, es que si de índices se trata, estos no serán de arriba para abajo -o sea del gobierno hacia las comunidades-, sino que los índices son localmente comunitarios, cada comunidad define su intervención anual (POA) y se fija sus índices a alcanzar y sube para arriba para hacer el informe real del país. Es de esta manera en que los números dejan de ser cifras que invisibilizan personas y actitudes cínicas ante los números. Al momento de hablar de muertes más o muertes menos, otra cosa es la muerte, que toca la comunidad, la muerte de tu amiga, de tu vecina, de tu mamá, entonces el número -o sea el índice alcanzado- duele. Al ser un marco conceptual y una metodología fácil de comprender toda mujer, aunque sea analfabeta, lo puede usar para planificar lo que quiere.

Este marco conceptual está hecho en medio de un proceso político de cambios radicales que las mujeres y hombres de nuestro pueblo hemos iniciado el año 2003; por eso los objetivos del plan son la despatriarcalización, la descolonización y la desneoliberalización de nuestra sociedad. Y estas deconstrucciones solo las entendemos como fundantes

del proceso y no al margen de políticas públicas para las mujeres, al contrario de ser un detalle de los gobiernos, proponemos que sea cualitativo para el proceso político de cambios atender esta políticas públicas para las mujeres.

Como autora de este marco conceptual elaborado en el seno del movimiento feminista comunitario, necesito evidenciar que la segunda parte del plan, es decir, la parte que podemos llamar operativa, no fue realizada por nosotras y fue hecha en base al marco lógico y es esta nuestra preocupación cómo se dio la fragmentación reduccionista de un marco tan rico creativo y novedoso.

Críticas a la operativización hecha desde el marco lógico

Ya las críticas al marco lógico en sí forman parte de una serie de argumentos que evidencian su carácter funcional al desarrollo, entendido éste como una matriz industrial con grandes complejos industriales, siderúrgicos y manufactureros en contraposición a la matriz agraria rural de producción de bienes primarios y materias primas; de esta concepción se deriva el pensamiento que los países subdesarrollados. Necesitamos asesoramiento de técnicos y especialistas, o sea, que la gente no sabe y debe aprender cómo solucionar sus problemas. La otra crítica tiene que ver con la pretensión de querer solucionar un problema de desarrollo sin tocar la estructura que lo produjo, esta visión supone al sistema como inmutable. José Calderón (2008p. 15).

Ésta es la crítica a la planificación de género que hacemos que no mira más allá del neoliberalismo y busca -en el mejor de los casos- acomodar a las mujeres al sistema patriarcal neoliberal. Los procesos históricos nos dicen que hay momentos y momentos y, sin duda, hay momentos más propicios que otros... pero, perder de vista las utopías amarran el pensamiento, las teorías y las metodologías a una cadena y condena sistémica y, por lo tanto, los resultados son mediocres propuestas que se pierden en la vorágine del patriarcado que fagocita y desecha todo para beneficio de unos pocos.

El proceso de cambio boliviano conlleva estas contradicciones que se notan en la presentación del Plan de Igualdad de Oportunidades, que atomiza una concepción unitaria y circular -incluso esférica- del marco conceptual y que en esa unidad y con involucramiento radica su eficacia. El atribuirle al campo de acción y lucha del ESPACIO sólo el espacio productivo (P.46), al CUERPO sólo el campo de la salud sexual y reproductiva y violencia física (P. 65), a la MEMORIA sólo la educación (P.84) y al MOVIMIENTO (p.91) sólo la participación política en términos de ciudadanía, es haber descuartizado el marco conceptual como se grafica en base al marco lógico (p.100).

El marco conceptual propone los cinco campos en todo, para educación los cinco, para salud los cinco, para producción los cinco, etc. Entonces esto supone más trabajo

elaborar operativizaciones para cada programa y proyecto y con las mujeres que se beneficiaran de estos.

Lo que pasa con el PNPIO es la manera más elocuente de probar que no hay técnica neutral y multiuso, el método o el camino es el objetivo; al neoliberalismo le corresponde el marco lógico, a un proceso de cambios revolucionarios le corresponden los cinco campos de acción de nuestro plan.

Entonces, se trata hoy de generar explícitamente la operativización de la despatriarcalización de cara a las tareas de los gobiernos nacionales, departamentales y municipales, de cada ministerio y de las ONGs que trabajan en este campo; digo explícitamente porque ya está implícitamente, inclusive está graficado de manera circular y esférica, pero reconocemos que hay que continuar con el trabajo.

Conclusiones

La poca utilidad revolucionaria o la utilidad sistémica de este mainstreaming nos plantea el desarrollo de operativizaciones explícitas creativas coherentes con marcos conceptuales de transformaciones profundas consecuentes con el proceso que vivimos en nuestros pueblos. Indudablemente que todo plan necesita parámetros de evaluación y seguimiento de sí mismo pero no tienen por qué ser dentro del marco lógico y esto es un desafío y hay que elaborarlo.

Sin duda, viviendo en un Estado Plurinacional, solidario y autonómico, tendremos que hablar de institucionalizaciones transitorias que no sean neoliberales y sean antipatriarcales, pero que deben estar en permanente revisión. Por eso las llamamos *“institucionalidades transitorias”*.

De esta práctica del plan y su operativización iremos entendiendo cuáles deben ser las leyes fundamentales que garanticen nuestro proceso de despatriarcalización; por el momento nos dedicamos a facilitar su aprendizaje y manejo en las comunidades especialmente rurales.

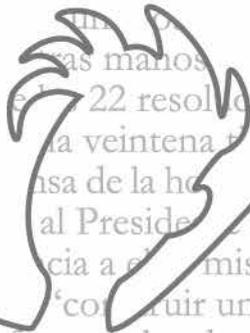
Las preguntas fundamentales de una planificación como el para qué?, el por qué?, el para quién? son respondidas en la medida que como Bolivia hablamos del Suma Q'hamaña, Vivir Bien y no de Desarrollo. Esta otra concepción la vamos construyendo día a día. El Plan de las Mujeres para Vivir Bien, hoy llamado *“Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades”*, ha elaborado un camino para este Summa Qhamaña de las mujeres en nuestras comunidades y ése es nuestro logro pero también nuestro punto de partida (Paredes, 2010).

Bibliografía

- Barrig Maruja (1994). “El género en las instituciones: Una mirada hacia adentro”. En Maruja, Barrig y Andy, Wehkamp (Editores). Sin morir en el intento. Experiencias de planificación de género en el desarrollo. NOVID – Red entre mujeres. Lima. 1994.
- Bustelo Eduardo, 1996. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO. Programa Costa Rica, San José, Costa Rica, Primera Edición.
- Butler Judith, 1999, El Género en disputa, Barcelona España, PAIDOS.
- Calderon, Francisco J, (2008) “Evaluación y seguimiento de proyectos de Desarrollo. Guía de orientaciones para la evaluación y seguimiento de proyectos de desarrollo”. Biblioteca virtual de economía, derecho y ciencias sociales. www.eumed.net Universidad de Málaga –España.
- Fernando H. Cardoso (1981) “El desarrollo en capilla”, Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET), Ciudad de México. 1981.
- Declaración del Foro de Organizaciones Feministas Ante la Undécima Reunión sobre la Mujer - CEPAL: “Qué Estado para qué Igualdad?”. 2010. www.awid.org/.../Declaracion-del-Foro-de-Organizaciones-Feministas-Ante-la-Undecima-Reunion-sobre-la-Mujer-CEPAL-Que-Estado-
- Hopenhayn, Martín (1999): “La aldea global, entre la utopía transcultural y la ratio mercantil”, en C. Degregori y G. Portocarrero (eds.) Cultura y Globalización. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pág. 17-36.
- Mujeres Creando (1993) Dignidad y Autonomía, documento fotocopiado para la Reconferencia de Mar del Plata, Bolivia, Mujeres Creando.
- Paredes, Julieta, 2010 “Hilando Fino, desde el feminismo comunitario”, La Paz BOLIVIA, comunidad mujeres creando comunidad.
- Rosenfeld, Mónica – Cardarelli Graciela (1998) “Las participaciones de la Pobreza” Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires- Argentina 1ª edición.

- Rubyn Gayle (1986). “Tráfico de mujeres, Notas sobre la economía política del sexo”, México, Revista Nueva Antropología UNAM., Noviembre, año/vol VIII, N° 030.
- Viceministerio de Asuntos Género y generacionales (2008), Plan de Igualdad de oportunidades, La Paz –Bolivia, Ministerio de Justicia.

Lista de Participantes



**CONVERSACIÓN PÚBLICA
LA PAZ - SANTA CRUZ**

CONVERSACIÓN PÚBLICA

CONVERSATORIO - FACTORÍA DE GÉNERO:

“Límites y alcances del sistema democrático desde la perspectiva de género”

LISTA DE PARTICIPANTES LA PAZ

Fecha: 29 de Septiembre del 2011

Hora: 09:00-17:00

N°	Nombre y Apellido	Organización
1	Nataly Zuñiga	FBDM
2	Ana Clavijo	MJ-VIO
3	Rosmery Quispe	CEADL
4	Sandra Vargas	VEA y E
5	Claudia Benavides S.	GIZ/PRODII
6	Oscar Vega C.	COMUNA
7	Alejandro Castellanos	FBDM
8	Lili Rioja	FBDM
9	Julia Sonco Suri	FBDM
10	Silvia Fernández	ONU MUJERES
11	Mariana Villegas	GIZ
12	Nataly M. Contreras	FBDM
13	Marta Pello García	GIZ
14	Zulema Zelada Tobias	RED ADA – GIZ
15	Irma Campos Garvizu	GIZ
16	Dana de la Fontaine	GIZ
17	Eva Otero	AECID
18	Elena Apiláñez Piniella	AECID
19	Evelin Agreda	CONSULTORA
20	Agustina Rodríguez	FBDM
21	Andrés de la Oliva Guzmán	ADESPROC-LIBERTAD
22	Francis Álvarez	Voluntaria FBDM
23	Ana Machicado	UMSA
24	Gonzalo Mamani	UMSA
25	David de la Torre	
26	Elizabeth Huanca	GIZ – MAPZA

27	Guely Lizzeth Terrazas Q.	JOVENES MUJERES – MSM
28	Tatiana Fernández	GIZ – AGENCIA
29	Claudia Amonzabel	ACOBOL
30	Erika Brockmann	CONSULTORA PRISMA
31	Anne Piepenstock	GIZ
32	Claudia Herbas	FBDM
33	Maria Bejarano	RED IQ
34	Marcela Martínez	MNR
35	Paola Yañez	CADIC
36	Huascar Cabrera	FBDM
37	Yerko Rodríguez	FBDM
38	Helen Caro Cordero	UMSA
39	Rosa Cobo Bedia	Catedrática Universidad A Coruña

CONVERSATORIO - FACTORÍA DE GÉNERO:

“Límites y alcances del sistema democrático desde la perspectiva de género”

LISTA DE PARTICIPANTES SANTA CRUZ

Fecha: 30 de Septiembre del 2011

Hora: 09:00-17:00

N°	Nombre y Apellido	Organización
1	Janet Pano E.	UAGRM
2	Dolores Rodríguez	San Miguel de Velasco
3	Erick Vargas	UAGRM
4	Ramón Landaveri L.	UAGRM – CS. POLITICAS
5	Cristhian Vargas Q.	UAGRM – CS. POLITICAS
6	Natividad Dabdoub	JUNTA VECINAL
7	Miriam Rojas	JUNTA VECINAL
8	Eliana Roca S.	UCAM
9	Brigithe Aldunate	VERDES
10	Ela Miranda Japovenda	JUNTA VECINAL
11	Elena Apiláñez Piniella	AECID

12	Germán Mendía Gandarillas	COLEGIO DE POLITÓLOGOS DE SANTA CRUZ
13	Viviana Rivarola Arancibia	Estudiante de Ciencias políticas
14	Evelin Agreda	CONSULTORA
15	Ana Rosa Angulo	CONSULTORA
16	José Luís Tiquisera R.	UAGRM
17	Lizbeth Saravia Montenegro	UAGRM
18	Jéssica Olivares C.	PNUD – GOBERNABILIDAD
19	Mirtha Viscarra M.	VERDES
20	Claudia Calsina Valenzuela	FBDM (Cochabamba)
21	Ma. Isabel Pausa V.	HAM Saujce
22	Emilse Parada B.	VERDES
23	Rosa Cobo Bedia	Catedrática Universidad A Coruña
24	Miriam Suárez	CASA DE LA MUJER
25	Patricia Miranda F.	CASA DE LA MUJER
26	Ínes Jucra Ricalde	COLEGIO DE POLITÓLOGOS DE SANTA CRUZ
27	Alejandra Chávez	VERDES
28	Carolina Gianella	SCP GIZ
29	Alejandra Meschwitz	
30	Lourdes Chavéz	ACOVICRUZ
31	Cindy Michel A.	UNIR BOLIVIA
32	Deisy Castedo	JVDISC
33	Evelyn Aracena	INDEPENDIENTE
34	Pedro Ormel	GIZ
35	Michael Schaub	GIZ
36	Astrid Bosch	GIZ
37	Giovanna Villa	GIZ – VMB
38	Ela Miranda Japovenda	JUNTA VECINAL
39	Mariela Rodríguez	FBDM
40	Maida Molina Merlo	UAGRM
41	Julio Cesar	UAGRM
42	Martha Lazo S.	ASAMBLEA DEPARTAMENTAL
43	Fanny Scheidl	CONTROL SOCIAL

44	Deisi Baniga	
45	Virginia Fuertes Gutiérrez	UNIVERSIDAD JAEN
46	Kelita Guerra Pérez	UAGRM
47	Verónica Velez	VERDES
48	Sarah Velasco	VERDES
49	Bangethe Aldunate	
50	Alberto Careaga	COLEGIO NACIONAL DE POLITÓLOGOS
51	F. Rossmery Aldunate	VERDES
52	Wilma A. Quiroz M.	BAC DIPUTADA
52	Carmen Galarza Ordóñez	UAGRM
54	María Estefani Flores	UAGRM
55	Sandra Martínez Cantero	ACAICNET
56	Sonia Dorado Casupá	PROYECTO MUJERES LÍDERES
57	Carlos Ernesto Villagómez	UAGRM
58	Gladis Morón	VMB
59	Naila Iriarte	FBDM

CONVERSATORIO - FACTORÍA DE GÉNERO:

“El horizonte del vivir bien y su interpelación desde el feminismo”

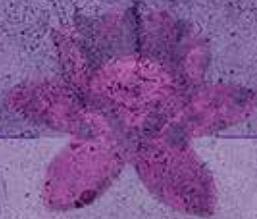
LISTA DE PARTICIPANTES LA PAZ

Fecha: 19 de Octubre del 2011

Hora: 08:30-10:30

N°	Nombre y Apellido	Organización
1	Hernán Fioraranti	
2	Eva Otero	AECID
3	Nathaly Contreras	URABOZ
4	Amaia Aznárez Galar	UNICEF
5	Juana Lily Mamani D.	CONTEXTO
6	Elías Apaza	LIDEMA
7	Mónica Herbas Araoz	CEAM
8	Francis Álvarez Pérez	Estudiante UMSA

9	Eddy Zenteno Laura	Estudiante
10	Nicole Rocha Montes	Estudiante
11	Pedro Portugal	PUKARA
12	Andrés de la Oliva Guzmán	ADESPROC-LIBERTAD
13	Erika Brockmann	CONSULTORA PRISMA
14	Amelia Ganett	CEBEM
15	Claudia Herbas	FBDM
16	Lili Rioja	FBDM
17	Yerko Rodríguez	FBDM
18	Silvia Canedo	OXFAM
19	Elena Apilánez Piniella	AECID
20	Paola Y. Paniagua J.	FBDM
21	Julieta Paredes	ASAMBLEA FEMINISTA COMUNITARIA
22	Marcelo Henríquez Kries	COOPERACION ALEMANA SCP
23	Katu Arkonada	GRUPO INTERNACIONAL GUBERNAMENTAL
24	Ariane de León	AECID
25	Eva Mompó	AECID
26	Maribel Sánchez Apaza	Estudiante UMSA
27	M. Elena Burgos	CONEXIÓN FONDO EMANCIPACIÓN
28	Zenobio Quispe	FORO INDÍGENA
29	Agustina Rodríguez	FBDM
30	Marta Pello	GIZ
31	Lilian Quezada	INVESTIGADORA
32	Rossmery Pinto	MNR
33	Ivana Calle	UNICEF
34	Nataly Zuñiga	FBDM



giz



Fundación
Boliviana
para la
Democracia
Multipartidaria

fbdm



EMBAJADA
DE ESPAÑA
EN BOLIVIA



aecid
Agencia Española
de Cooperación
Internacional
para el Desarrollo