

# Mujeres Creando Comunidad

*Feminización de la comunidad*

Raquel Alfaro  
University of Pittsburgh

## Abstract

This work is a critical examination of the very foundations that gave rise to the thought-provoking alternative community proposed by *Mujeres Creando Comunidad*. I show that the special feature of this project is the fact that it arises from within a feminist social movement that is predominantly indigenous. This allows the movement to take the Andean ethical principle of human coexistence (the “being-as-one-with-the-Other”) to its limits, to successfully transcend patriarchal paradigms underlying both indigenous and Western societies, and to postulate a possible space of coexistence where relations between men and women are symmetrical. I emphasize the fact that it is the connection of this project to ancestral anti-patriarchal wars that prevents it (as distinct from other feminist currents), from becoming a futile inversion of energies in its efforts to create of a balance between the male and the female poles. This is because at no time does *Mujeres Creando Comunidad* lose sight that gender asymmetries respond to a structural and systemic problem.

### Keywords

*Ahayu-watan, Andean Complementarity, Ayllu, Chacha-Warmi, Communitarian Feminism, Decolonization, Depatriarchalizing Principle, Pachakuti*

### Resumen

En este trabajo analizo críticamente las bases de articulación de la sugerente comunidad alternativa propuesta por *Mujeres Creando Comunidad*. Muestro que la particularidad de este proyecto reside en el hecho de surgir desde un movimiento social feminista predominantemente indígena. Esta ubicación le permite llevar al límite un principio ético andino de coexistencia (el-estar-en-común-con-el-Otro), trascender con éxito marcos patriarcales subyacentes tanto a sociedades indígenas como occidentales, y postular un espacio posible de convivencia donde las relaciones entre hombres y mujeres sean simétricas. Destaco el hecho de que la filiación de este proyecto a guerras anti-patriarcales ancestrales impide que, a diferencia de otras corrientes feministas, resulte una inversión (o desgaste) de energía en la creación de un balance (muchas veces aparente) entre los polos masculino y femenino, pues no se pierde de vista en ningún momento que las asimetrías de género son un problema estructural y sistémico.

#### *Palabras claves*

*Ahayu-watan, Ayllu, Chacha-Warmi, Complementariedad Andina, Descolonización, Feminismo Comunitario, Pachakuti, Principio de Despatriarcalización*

Nuestro dolor nos une  
en tantas formas matices y combinaciones  
Nos une el color  
Y se empeña en separarnos el dolor

***Julietta Paredes***

El colectivo *Mujeres Creando*, fundado en 1985, emprende una ofensiva agresiva en contra de la conservadora y poco tolerante sociedad paceña. En franco y abierto debate con ésta, articula un feminismo independiente caracterizado —de acuerdo a Elizabeth Monasterios— por su terca desobediencia a modelos establecidos. El año 2002, debido a

divergencias internas entre sus líderes (María Galindo y Julieta Paredes) respecto al rumbo que el grupo debía tomar,<sup>1</sup> un sector liderado por Paredes se separa para fundar una comunidad, la cual preserva el nombre del colectivo (*Mujeres Creando*) a la par del accionar ofensivo y atrevido con que el grupo, de cierta tendencia anárquica, había ganado visibilidad en la escena política nacional e internacional hasta ese momento.<sup>2</sup>

Sin embargo, da una proyección inesperada y creativa a la meta heredada del órgano matriz del que se desprende —la “descolonización de la razón patriarcal paralelamente al resarcimiento de las desigualdades (sociales, económicas, sexuales, étnicas, culturales, políticas) sobre las que opera el sistema democrático liberal” (E. Monasterios 157)— cuando adopta el nombre de *Mujeres Creando Comunidad* y se dedica a la tarea de construir un *feminismo comunitario* alimentado por la “herencia anarquista de las luchas feministas

---

<sup>1</sup> *Mujeres Creando* se divide —según declaración de Paredes— por diferencias de orden político. El movimiento había poco a poco ganado visibilidad cara a la “intelectualidad europea”, pero al precio de alejarse de la población a la que en verdad quería apelar. “El año 2000 viajamos a una Megamuestra de Arte en el Museo Reina Sofía de España. Nos habían invitado a una muestra de Arte Contemporáneo Latinoamericano de vanguardia, y nos dieron dos salas para nosotras solas. La intelectualidad europea nos reconocía... o, tal vez, nos mostraba... pero ¿y el pueblo latinoamericano, especialmente el boliviano que era el nuestro, qué?...”, señala Paredes en una entrevista otorgada a Victoria Aldunate Morales para *La haine.org (proyecto de desobediencia informativa)*. Más adelante, afirma: “Muchas veces llegamos a reuniones en las que se trataban cosas importantes para las mujeres y hombres bolivianos, y no nos conocían, no sabían de nosotras y nuestras propuestas. Yo no creo en un movimiento que se autodesigna “vanguardia iluminada” porque es con el pueblo que vamos a hacer lo que hay que hacer...”.

<sup>2</sup> El *performance* que se lleva a cabo en el Obelisco, situado en el centro de la ciudad de La Paz, es un ejemplo de las actitudes irreverentes asumidas por *Mujeres Creando* frente a instituciones estatales, familiares, religiosas, etc. El mismo consistió en la exposición de los cuerpos desnudos de varios hombres, quienes acompañan al grupo, y el pintado de sus penes con tinturas de diversos colores por las integrantes de *Mujeres Creando*. Tal acción produjo espanto acompañado de irritación en gran parte de la sociedad paceña, mofa en otro tanto, pero sin lugar a dudas causó, al menos en algunos, el extrañamiento del comercio del cuerpo femenino como una práctica ordinaria: finalidad del *performance* (ver Beverley, “Prefacio” y Elizabeth Monasterios, “Los desafíos del feminismo autónomo en sociedades que arrastran pasados coloniales”. *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando* 1-15 y 153-172).

anticoloniales” (167). Esto porque consigue dar un enclave cultural al movimiento y a su programa desde el cual le es posible enlazar su acción feminista a un punto de resistencia a la lógica patriarcal que se articuló en las sociedades indígenas precolombinas. Para ello, reactiva una memoria doblemente larga que remite a un momento precolombino traspasando dos instancias: la colonia y la república.<sup>3</sup> El resultado es que se hacen visibles una serie de huellas coloniales y se logra identificar cuáles son los aspectos estructurales que impiden la viabilización de una configuración socio-política alternativa a la hegemónica, causante de discriminación, racismo, desigualdades, etc. Paralelamente, se logra superar las limitaciones causadas por el perfil anarquista de la organización original: el rechazo a los modelos representacionales al costo de su desvinculación de los movimientos sociales y la negativa a producir estructuras con cierta estabilidad que permitan hacer alianzas con otros sectores (Karin Monasterios 55).

El hecho de que este proyecto nazca de un grupo conformado por mujeres no es casual si se piensa lo femenino como un punto de

---

<sup>3</sup> Para Silvia Rivera Cusicanqui, dos repúblicas, una de criollos y otra de indígenas, coexisten en Bolivia y cada una remite a tipos de memoria (memoria corta y memoria larga) que se contradicen entre sí. Sin embargo, la hegemonía de la primera permite su imposición sobre la segunda. La negación del indígena como agente histórico y su incorporación, en calidad de elemento exótico dentro de la historia oficial, es un ejemplo de ello. Ahora bien, la revolución de abril de 1952, con el fin de viabilizar un proyecto nacionalista, consigue entrecruzar ambos registros mnemotécnicos cuando crea una alianza entre diversos sectores sociales, donde por supuesto se inscriben los grupos aborígenes. Pasado el momento de ruptura revolucionaria y en la etapa de consolidación del nuevo sistema político, las masas indígenas son reubicadas en sus estamentos subalternos, incumpléndose las promesas con las que las élites criollas que lideraron la revolución, las convocaron. Esta situación genera, por eso, una suerte de eco de instancias insurgentes de principios del período colonial e incluso precolombinas. Es allí cuando se viabiliza la activación de lo que Rivera Cusicanqui llama “memoria larga”, adormilada por más de un siglo de vida republicana; se revela la colonialidad interna y sus efectos y, correlativamente, surge una crítica indígena que apunta a desatar el nudo mnemotécnico producto del 52 y a hacer propuestas fundadas en un registro histórico distinto en tanto está ligado a la memoria larga indicada (Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos* 168-177 y 178-184). Basada en lo anotado, digo que la propuesta de Paredes alude a una memoria doblemente larga puesto que no se limita a remitir a planteamientos revolucionarios indígenas que datan de la colonia, sino que nos lleva a su antesala, forzándonos a ver marcas patriarcales en sociedades del Nuevo Mundo aun no tocadas por los europeos y, asimismo, luchas de corte feminista impulsadas por las mujeres de esas sociedades.

resistencia potencial y poderoso. La ausencia de lo femenino en la economía lingüística masculina determina que éste no tenga cabida en ningún esquema de representación y por ende no posea un lugar (ni como otredad ni como diferencia) dentro del sistema falogocentrista, pues se le concede un nombre únicamente “to eclipse the feminine and take its place” [para eclipsar lo femenino y tomar su lugar] (Butler 17).<sup>4</sup>

Este acto de violenta supresión tiene dos consecuencias, por un lado, otorga a lo femenino una ubicación excéntrica que por paradoja va a devenir constitutiva de lo masculino y, por otro, fuerza a éste a disputarle territorio físico, simbólico e imaginario al sistema que no lo contempla. De tal apropiación depende su existencia con incidencia política, por eso resulta vital.

Su presencia ex-céntrica convierte de este modo a lo femenino —entendido, en un sentido restringido, como el colectivo de mujeres y, en uno ampliado, como una resistencia persistente y radical— en el síntoma que permite la *ex-istancia* del hombre (y por extensión del sistema falogocentrista) en la medida en que insiste (usando los términos empleados por Slavoj Žižek) en exponerlo al *afuera*, es decir, a todo aquello que se ha empeñado en expurgar de su ser (dominios).<sup>5</sup> Adoptar una postura *simtomática* femenina supone, así, el ejercicio de una “actitud ética radical y elemental en extremo de insistencia intransigente, de ‘no ceder en cuanto a...’ ” (Žižek 189), la cual ofrece un modo distinto de lidiar con la otredad, uno que está motivado por el deseo de generar un *estar-en-común* en lugar de uno guiado por la voluntad de diferirlo, aprehenderlo y subyugarlo. Como consecuencia, se abre la posibilidad de crear un nuevo modelo de socialización y subjetivación, así como devolver la ética al tejido social para restaurar la intersubjetividad

<sup>4</sup> La traducción de textos originalmente publicados en inglés me pertenecen.

<sup>5</sup> Žižek da un giro interesante a la sentencia lacaniana “la mujer es un síntoma del hombre”. Afirma que “el hombre mismo existe únicamente a través de la mujer como su síntoma: toda su consistencia ontológica cuelga, está suspendida de su síntoma, es ‘externalizada’ en su síntoma. En otras palabras, el hombre literalmente *ex-iste*: todo su ser se encuentra ‘allí afuera’, en la mujer. Esta, por su parte, *no* existe, *insiste* [...]” (“¿Por qué hay siempre dos padres?”, *¡Goza tu síntoma!* en Jacques Lacan *dentro y fuera de Hollywood* 189). De donde se deriva que lo femenino no remite a la noción de un individuo, ni es una categoría relacional, como tampoco señala exclusivamente una colectividad de mujeres, sino más bien apunta a resistencias radicales al falogocentrismo.

violentemente suspendida por el proceso de alienación, que a la postre permite la constitución del sujeto y sociedad liberales.<sup>6</sup> Lo que significa que no solo se busca enfatizar el reconocimiento del Otro y su historia a partir de una suerte de sentimiento de responsabilidad hacia éste,<sup>7</sup> sino más allá de ello se pretende restablecer una visión andina del ser de acuerdo a la cual cualquier entidad es impensable sin su comunidad, donde quedan comprendidos seres humanos, animales, plantas, tierra y un largo etcétera. Esto porque se asume que todo es portador de la fuerza vital [*camac*] que pone en movimiento al universo.<sup>8</sup>

Desde este particular extremo femenino y la postura ética específica respecto a la otredad que ofrece, se puede entonces crear comunidad superando las restricciones puestas a su articulación por la Modernidad. Esto gracias a que la formación comunitaria resultante responde a una manera de organización socio-política andina, aun más, en palabras de

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas señala que el principio de subjetividad, fundamento del pensamiento moderno, está articulado por el deseo de dominación, dado que el mismo le garantiza entablar una relación sujeto-objeto con todo (naturaleza y otros seres humanos) y, de esta forma, generar una imagen de sí mismo como individuo racional y autónomo. La alienación, causa de la ruptura de la intersubjetividad (sinónimo de condiciones simétricas de diálogo y dependencias recíprocas), en este caso y por lo anotado, resulta fundamental en este sistema (ver "Hegel's Concept of Modernity" en Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures* 23-44).

<sup>7</sup> El problema de la práctica ética moderna —de acuerdo al filósofo Couze Venn— radica en que se funda en una actitud paternalista respecto al Otro, en consecuencia no trasciende el marco epistémico hegemónico: "the question of becoming ethical is tied to reflection upon a history of responsibility, and it is thus [...] part of a universalizing and general project, that is to say, it is a question which modernity itself has put on the agenda in the form of history as history of responsibility" [La cuestión del devenir ético está atado a la reflexión en torno a la historia de la responsabilidad, y es por eso [...] parte de un proyecto universalizante y general, es decir, es un asunto que la Modernidad misma tiene en su agenda bajo la forma de historia como historia de la responsabilidad] ("Introduction". *Occidentalism. Modernity and Subjectivity* 10).

<sup>8</sup> La voz quechua *camac* puede ser entendida como una energía vital (la cual implica tanto tiempo y espacio) que habita en todos los seres vivientes, sean plantas, animales, montañas, rocas, etc. Al respecto, la introducción de Frank Salomon a su traducción del *Manuscrito de Huarochirí* resulta iluminadora ("Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript". *The Huarochirí Manuscript* 1-38).

Raúl Prada Alcoreza, un modo andino de ocupar el espacio: el *ayllu*.<sup>9</sup> De donde se derivaría su poder para producir formas identitarias basadas en la concepción de un sujeto indefectiblemente ligado al Otro, sea humano o no. Salomon señala como característica distintiva del *ayllu* su organización no definida por una línea patrilineal, aunque en algún momento subsuma las distintas descendencias a una particular de la cual va a tomar su apelativo. Por eso, no puede ser entendido como una unidad única y mínima. Al contrario, lo relacional es su principio rector, del que deviene, por una parte, su falta de dimensiones, límites, escalas determinadas; y por otra, su calidad de configuración abierta y variable de acuerdo a las necesidades específicas a las que tenga que responder. La existencia de una variedad de *ayllus* es una prueba de ello (ver Salomon 22).

Esta comunidad que no se asienta en la homogeneidad de sus miembros, sino que por el contrario, “se interroga a partir de lo que los expone a la exterioridad, al estar-en-común *con lo otro* que deshace la propia identidad”; pudiera ser leída en términos de una *incomunidad*, definida como aquella cuyo “único contenido positivo sería la comunicación y participación intensa de los no-miembros de comunidad alguna en la escena abierta, indecible de una imposible comunidad [...] que halla su sentido fuera de los proyectos modernistas de progreso, es decir, de cierta ‘viabilidad’, tal como la define la razón instrumental occidental” y que da paso a una *viabilidad otra* “ni exterior ni interior al sistema dominante, que partiría de la negación de toda solución comunitarista tal como la conocemos” (Duchesne-Winter 41). No obstante, tal noción únicamente puede dar cuenta parcial de lo que realmente esta *desviación de Mujeres Creando* proyecta como comunidad, puesto que si bien se trata de una articulación de voluntades y deseos variados, la *incomunidad* no contempla como algo fundamental la carga cultural/histórica que sus partícipes traen a la arena de intercambios. Esto quizás debido a su naturaleza reactiva frente a dos sistemas fruto de la Modernidad: capitalismo y comunismo. Algo que claramente no ocurre en el otro caso. El *ayllu*, como referente

<sup>9</sup> En *Tiempos de rebelión* (106-112) Prada Alcoreza, en su reflexión a propósito de una serie de formas de movilización indígena en el actual contexto boliviano, introduce un acápite referido al *ayllu* con la intención de mostrar cómo el mismo ha sobrevivido y sigue determinando modos de organización en la actualidad.

organizativo, antecede a la Modernidad; es más, sobrevive a su impacto gracias precisamente a la capacidad de las culturas andinas de hallar modos de preservar su memoria.

De donde resulta que se puede identificar en este proyecto una *insistencia histórica* en sustituir sistemas binarios organizadores de individualidades por la articulación de singularidades que atraviesan al ser, reemplazar el individualismo por la reciprocidad, cambiar los contratos sociales por alianzas de orden afectivo, y promover la conexión de alteridades en lugar de seguir la tendencia a la domesticación de diferencias que subyace al proyecto modernizador.<sup>10</sup> Divergente de corrientes feministas de corte occidental, esta propuesta entonces rechaza tajantemente la oposición entre hombre y mujer, pensados ambos como entidades independientes una de la otra y referidas a identidades fijas disímiles y contrastantes. Escribe Paredes:

Este feminismo [el occidental] plantea, ante la afirmación del individuo burgués, dos formas de afirmación individual y reivindicación de las mujeres:

FEMINISMO DE LA IGUALDAD

Y

FEMINISMO DE LA DIFERENCIA

El feminismo occidental afirma a la individuo mujer frente al individuo hombre.

---

<sup>10</sup> La alteridad como aquello que con su sola existencia pone en cuestión la hegemonía occidental, fundada en su desvalorización, se constituye en una amenaza. La neutralización de la misma, por eso, se hace indispensable. Los proyectos evangelizadores, civilizadores y pedagógicos son concebidos precisamente con el propósito de transformar al Otro en una diferencia medida (ya no radical), vale decir, hacerlo próximo al sujeto modelo del orden dominante (hombre, occidental, letrado) sin jamás igualarlo al mismo (ver Bhabha "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". en *The Location of Culture* 121-131).

- La revolución francesa afirma los derechos de los individuos hombres, la propiedad privada, la libertad, derecho al voto, la igualdad entre hombres, etc.
- Las mujeres no tenían estos derechos, por eso hay dos formas de afirmarse de las mujeres como individuos frente a los hombres.

*Mujer igual a hombre*      $M = H$      *Feminismo de la igualdad*  
*Mujer diferente a hombre*      $M \neq H$      *Feminismo de la diferencia*  
(Paredes 2008, 27).

Paredes asume la comunidad como “constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra” (Paredes 2008, 31). En consecuencia, se imagina una comunidad fundada en el *warmi-chacha*: conformación social donde las mujeres, entendidas como la mitad del cuerpo social, se constituyen en el *par complementario horizontal* de “presencia, existencia, representación y decisión” frente al resto masculino (30).

El llegar a este punto impone la necesidad de explicar la noción de *chacha-warmi* y la manera en que Paredes y su grupo la reconceptualizan para convertirla en una herramienta útil para su creación comunitaria. Uno de los problemas derivados del uso acrítico de la misma, a juicio de Paredes, es el hecho de pasar por alto que ésta es expresión de otro patriarcalismo: uno ordenador de las sociedades indígenas antes, durante y después del período colonial. Por eso, lejos de impulsar “la denuncia del género en la comunidad”, termina por “naturalizar la discriminación” (28), postulando “un par machista de complementariedad jerárquica y vertical”, vale decir, otorgando una posición privilegiada al colectivo masculino frente al femenino subordinado; a la vez de imponer la heterosexualidad como normativa para la constitución de la pareja (29). De esta forma, no sólo se adjudica a cada individuo (hombre y mujer) determinadas funciones de acuerdo a su género, sino además se pervierte la lógica de la complementariedad cuando se la imbrica con la heterosexualidad en la pareja, que legitima únicamente el accionar y por ende la existencia de una de las partes: la masculina. Un ejemplo de ello se da en el nombramiento de autoridades comunales: “se elige al hombre

y automáticamente va su pareja mujer como complemento”, entonces, mientras la designación del primero está legitimada por el apoyo de los miembros de la comunidad, la segunda carece de respaldo y en consecuencia tan solo tiene una función ornamental (29). Debido a lo anotado, Paredes afirma la necesidad de inducir un giro del *chacha-warmi* al *warmi-chacha*. Esto dado que se asume que lo femenino en calidad de punto de resistencia radical —como se señaló arriba— es el lugar destinado para restablecer el equilibrio social perdido, “porque las mujeres somos las que estamos subordinadas y construir un equilibrio, una armonía en la comunidad y en la sociedad, viene a partir de las mujeres” (30).

La indicada noción andina, ya transformada, se convierte así en un marco conceptual distinto del que se deriva la invitación a vivir en permanente ex-posición a la heterogeneidad social, sexual, cultural. De allí que se aproxime a la comunidad ideal anárquica. Christian Ferrer subraya que el anarquismo, oponiéndose precisamente a la “centralidad vertical concéntrica propia de los partidos políticos democráticos o marxistas, modelo encastrable al imaginario político tradicional”, privilegia “la práctica grupal en la cual las personas se vinculaban *por afinidad*”, pues esta última “no sólo garantizaba reciprocidad horizontal, sino, más importante, promovía la confianza y el mutuo conocimiento de mundos intelectuales y emocionales de cada uno de los integrantes” (Ferrer 76). Lo que refuerza la idea expresada por Rivera Cusicanqui a propósito de la natural afinidad entre el polo de resistencia indígena-andino (en su vertiente femenina en especial) con el anarquismo (ver Rivera Cusicanqui 2007).

Lo anotado explica por qué el *feminismo comunitario* de Paredes en lugar de oponerse a la población indígena masculina tratando de neutralizarla o someterla, busca conectar su lucha con la de este grupo (aunque también con otros) y más aún, llevarla a su campo —resistencia radical— para potenciarla y darle la posibilidad de imaginar/crear mundos de forma conjunta y a partir de una reconexión mnemotécnica capaz de liberar fuerza descolonizadora. Primero, siendo que dentro del sistema epistemológico que sostiene esta propuesta de comunidad, como ya se explicó, el sujeto es impensable como individuo separado y contrapuesto a sus pares y su mundo, entonces, los indígenas no son concebidos como adversarios, sino más bien como parte importante de la comunidad que se proyecta construir. En verdad, uno de los pilares de este peculiar feminismo es la superación de políticas basadas en la

contraposición de géneros, dado que las mismas siempre crean órdenes jerárquicos:

*[...] nunca va a haber equidad de género entendida como igualdad, porque el género masculino se construye a costa del género femenino, por lo que la lucha consiste en la superación del género como injusta realidad histórica [...] Lo que se quiere desde el feminismo es ya no ser más ni femeninas ni masculinos. Queremos acabar con las relaciones de poder construidas por el género y no conservar el género en una equidad contrarrevolucionaria (Paredes 2008, 21).*

El cómo conseguir trascender el “género” remite al segundo punto que funciona como pivote de este proyecto. Existe un pasado común sumado a una condición subalterna compartida, efecto de la colonización. Hay, por tanto, el sentido de pertenencia a un grupo mayor sostenida sobre una plataforma de lucha, armada en función a una serie de reivindicaciones comunes a los y las indígenas. De allí que esta propuesta ofrezca la visión de una comunidad que puede comprimirse y extenderse dependiendo de la coyuntura, sin por eso fragmentarse o mudar sus principios constitutivos:

*Si miramos las comunidades, lo primero que podemos decir es que éstas están compuestas, en primera instancia, por las mujeres y los hombres desde wawitas hasta ancianas/os. Esto ya es una diversidad generacional. Luego la lectura de complementariedades, reciprocidades y autonomías horizontales continúa enlazando las existencias generacionales entre wawas, jóvenes y ancianas, luego entre las diferentes habilidades, saberes y sexualidades, enlazará también las diferentes morfologías de cuerpo, tipos, colores, tamaños, capacidades y discapacidades y por supuesto, las diferentes expresiones y opciones sexuales, las diferentes creencias, adhesiones políticas ideológicas y religiosidades (Paredes 2008, 32).*

Paredes, así, postula como la meta principal de su trabajo en talleres con grupos indígenas y de origen indígena asentados tanto en la zona rural como en la citadina, la traducción de las ideas nacidas en el seno reducido de sus familias o en el círculo ampliado del barrio o del taller, en “políticas públicas que empiezan en las comunidades y deben llegar hasta el gobierno nacional” y, en consecuencia, beneficiar a varios sectores subalternos (34).

No existe tampoco, por eso, una separación entre los niveles macro y micro del tendido de este tipo particular de red comunitaria. Se abren franjas de contacto para provocar intensos intercambios entre dos o muchos potenciales miembros de la formación social proyectada, así como para inducir transformaciones personales y colectivas.<sup>11</sup> En este sentido, se promueve la continuación de un proyecto femenino que enfrentó en su momento al patriarcalismo andino y se lo pone en funcionamiento en un plano molecular con el fin de generar cambios radicales e irreversibles en la faz molar mas a través de un obrar imperceptible, que en última instancia protege este accionar de cualquier reacción represiva proveniente del polo hegemónico. Y todo se coloca al servicio de la gestación de una suerte de foco de resistencia femenino (en tanto convoca la fuerza venida del exterior del sistema falocentrista) para acometer una ofensiva a los fundamentos epistemológicos de los sistemas patriarcales (occidental y andino), y por su intermedio, del hegemónico.

Cinco zonas son claves en este proyecto: cuerpo, espacio, tiempo, memoria y movimiento. El cuerpo encabeza la lista aunque sin ser un área privilegiada sobre las restantes cuatro, pues todas tienen igual importancia en este sistema. El cuerpo sitúa a cada ser humano en un lugar en el mundo, lo que significa que proporciona un asidero espacial

---

<sup>11</sup> Uno de los poemas de Paredes (“Por eso amo tu sangre”) incluido en *Con un montón de palabras*, da cuenta de la intensidad que puede alcanzar el juego de reciprocidades. Lo transcribo aquí in extenso: “Hay mitad de una niña en mí/la otra mitad que le hace falta/está en ti/la mitad de niña en mí/se prepara cada mes/al encuentro de la otra mitad/que está en ti/Siento como cada mes/la mitad de niña en mí/se viste de algodones/crece y engorda/se pone a saltar en mi útero/cuando siente/que la mitad de niña que está en ti/ya está lista para salir/Corre toda loca/y sale para encontrarse con la mitad de niña que está en ti/juntas con tanta alegría/hacen una mar roja de besos/y de tanto besuqueo/olvidan su efímera vida/fuera de tu útero y fuera del mío/y ya tarde/juntas/se desangran tres días/tu mitad abrazada a la mía”.

que funciona a manera de muralla de protección (“nuestros cuerpos tienen piel como el límite individual y levantamos fronteras cuando así lo decidimos, por ejemplo, ante la violencia, el racismo o la discriminación”), como enlace social (amistad, amor, erotismo), cognitivo (saberes colectivos), económico (producción), político, y como una suerte de vientre gestador/creador (Paredes 2008, 37-39).<sup>12</sup> De allí la importancia de la autonomía corporal sin la cual no se puede alcanzar poder de gestión política. Un cuerpo de esclavo, siervo, subalterno, no puede frenar el acto violento en contra suya, tiene posibilidades limitadas, sino nulas, de tender redes intersubjetivas, y su creatividad se ve seriamente reducida debido a la falta de recursos. Si dentro del sistema hegemónico la condición política del individuo está determinada por la posesión de un logos y de un discurso (vale decir, capacidad para expresar su pensamiento), aquellos cuerpos signados como vacíos de logos deben hacer una toma agresiva de la palabra y producir una situación de diálogo a la fuerza, exigiendo una renegociación de sentidos correlativa al reconocimiento de la legitimidad de su interlocución (Rancièrè 43-60). Desde la perspectiva de Paredes esta (re)instalación en la esfera del logos es impensable sin la participación del propio cuerpo. Por eso es necesario reapropiarse del mismo:

*Para descolonizar el concepto y el sentimiento del cuerpo, hay que descolonizarnos de esa concepción escindida y esquizofrénica del alma por un lado y cuerpo por otro; es lo que ha planteado la colonia. Nosotras partimos del cuerpo como una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad, pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad, la sensualidad, llegando hasta la creatividad (Paredes 2008, 38).*

---

<sup>12</sup> Creo importante hacer notar que Paredes desvincula la capacidad para gestar de las mujeres del marco de la maternidad. Para ella, existen otros modos de dar vida que se expresan de formas distintas. Un poema de 1990, titulado “Al movimiento feminista” e incluido en *Con un montón de palabras* aborda estas posibilidades: “Pongo en tu útero/pon en el mío/tiernas y frescas semillas de placeres/saquemos esta maternalidad copiosa/y que las gentes curiosas se asombren/que con hijas o sin ellas vivimos/una a una, cada una/de las palabras: MUJER DEL SIGLO XX”.

Ahora bien, la reconquista del cuerpo no puede ser una tarea solitaria, puesto que la corporeidad es siempre resultante de la conjunción de lo personal y lo grupal. La biografía (dimensión individual) es tan solo una de las “pieles” del cuerpo. Las otras (cotidianeidad e historia) refieren a su dimensión colectiva. En este último ámbito es ejecutable la politización de la esfera sexual, la cual —junto con la autonomía individual— sienta las bases para la creación de una red intersubjetiva ética. De esta forma, más allá del marco instaurado por el “género” y recobrado el cuerpo como un espacio propio y libre del estigma del individualismo, se procede a la reconexión corporal con el Otro-comunidad. Usando la terminología de Gamaliel Churata, se podría decir que se pasa a generar *ahayu watan*.

Dentro del imaginario andino, ya lo vimos, no hay división entre lo material (el cuerpo) y lo espiritual (el alma) como sucede en la epistemología occidental. El vocablo aymara *ahayu*, por eso, si bien es a veces traducido como “alma”, remite más bien a la coexistencia de las dos esferas indicadas dentro del ámbito corpóreo, donde se viabilizaría la contaminación mutua de éstas. La noción derivada: *ahayu watan*, refiere el enlace del ser (con la complejidad que éste implica) con algo más, sea un par suyo u otra clase de entidad; del que nace, en última instancia, el sentido de comunidad y que consigue cohesionar a la sociedad sin necesidad de imponer la homogeneización de sus miembros. Lo que explica por qué para Paredes es esencial “despachar el fantasma del neoliberalismo” si se quiere convocar el *ahayu* del cambio (13).

Dado que la corporeidad (personal/grupal) es el primer territorio arrebatado al colectivo femenino, resulta evidente que su devenir gestor político se imbrique necesariamente con la reapropiación de tal espacio y que el rescate de su cuerpo (primordial en este caso) esté enlazado a la recuperación de visibilidad en la arena política: “Como mujeres, lo primero que queremos evidenciar es que nuestros cuerpos son sexuados, esto está en la base del concepto mismo de nuestros cuerpos, sobre esta base después ya vienen las otras diferencias y diversidades, como los colores de piel, estatura, grosor, etc.” (37). Libres del corsé impuesto por la identidad genérica, los cuerpos se asumen como sexuados sin que de ello se derive limitante o definición alguna.

Sexualizar el cuerpo es aquí una manifestación de la propia diferencia en contra de políticas hegemónicas que se fundan en el gesto paradójico del difuminado de la diferencia atado a la preservación de la

misma (ya domesticada) como sostén para estructuras jerárquicas. A la vez, implica un acto subversivo, puesto que se trata de llevar lo privado (donde han sido material, imaginaria y simbólicamente confinadas las mujeres) a la arena de lo público y entonces recuperar la capacidad de gestión político-histórica. Un ejemplo de lo anotado es la intervención de las mujeres en las movilizaciones sociales de octubre del 2003, las cuales principiaron como una reacción en contra de las acciones tomadas por el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada en pro de la venta de gas a Chile y culminaron con la renuncia del mandatario. En la coyuntura anotada, donde aunaron fuerzas diversos sectores (juntas vecinales, campesinos, mineros, etc.) bajo una consigna común: nacionalización de hidrocarburos, la participación de las mujeres fue fundamental. Esto no tan solo por su presencia masiva (algo que ya se dio en situaciones similares previas), sino principalmente porque por primera vez la intervención del colectivo femenino causó una real desestabilización en el ordenamiento patriarcal y por lo mismo obtuvo estatuto político. Al respecto, Karin Monasterios señala:

*Las ollas comunes, la vigilancia nocturna, el encierro de los maridos policías –para que no opriman al pueblo– y el uso de utensilios de cocina, palos y piedras como armas de defensa del pueblo desarmado no fueron meramente “estrategias de lucha”; su importancia radica en el hecho de haberle dado un estatus político a “lo privado”, rompiendo a la vez con la lógica de la jerarquía patriarcal como principio ordenador de lo social, y esto precisamente porque le han arrebatado el monopolio político a la esfera de lo público (56).*

La suspensión, aun de forma circunstancial, de la tajante división entre lo público y lo privado, promueve la recuperación de formas originarias de organización y comunicación de las comunidades indígenas y, desde tal posición, se viabiliza la articulación de una nueva conciencia nacional. La *desviación* de *Mujeres Creando Comunidad*, la cual participa activamente de las movilizaciones sociales que refiero aquí, captura la lógica de este comportamiento colectivo que consigue exitosamente

instalar lo doméstico en el campo político aunque sea de manera transitoria; para convertirlo en base de su proyecto.<sup>13</sup>

Estos renovados cuerpos son capaces entonces de establecer nuevos tipos de relaciones con su mundo, lo que supone, entre otras cosas, que tienen la fuerza para interpelar a aquellos que se niegan a verlos fuera del modelo binario genérico e instaurar escenarios políticos alternativos. Esta tarea, por supuesto, es infinita y *Mujeres Creando Comunidad* la acepta como tal:

*Les convocamos a tejer puentes e hilar fino, en este caso, a través del trabajo de reconceptualización teórica de nosotras las mujeres feministas. Un entramado de acciones que nos permitan descubrirnos las unas a las otras, descubrirnos a la vez, en las otras o descubrirnos a nosotras con las otras. Es una práctica de alteridad, reciprocidad, complementariedad y autonomías, la que proponemos (Paredes 2008, 9).*

Ahora bien, para poder engendrar una situación política nueva, es preciso que los cuerpos involucrados en tal labor se muevan libremente. Esto se alcanza una vez que el sujeto es situado cultural e históricamente en el mundo, pues sólo en esa instancia su cuerpo despierta al movimiento y comienza a trazar otras cartografías. Aquí la memoria juega un papel primordial. Se constituye en una suerte de raíz que instala al sujeto en la comunidad (su mundo) y le permite desplegarse en y fuera de ella. Por eso la memoria colectiva, almacenada en los y las ancianas, es ligada al espacio, concebido —desde la perspectiva de Paredes que se apoya en el paradigma epistemológico andino— como tres *envolventes*: el Arriba (*Alax Pacha*), que es el espacio aéreo, celestial, satelital y de telecomunicaciones; el Aquí (*Aka Pacha*), la morada, el lugar de reflexión

---

<sup>13</sup> Se debe tener presente, no obstante, que la conciencia de que la separación entre las esferas pública y privada funciona como soporte del modelo patriarcal hegemónico, estuvo presente en la organización *Mujeres Creando* desde sus inicios. Piénsese por ejemplo en el performance realizado en el Obelisco de la ciudad de La Paz al que se hacía referencia con anterioridad, el cual persigue precisamente instaurar lo restringido a la esfera íntima en pleno centro público. Esto facilita en gran medida la exitosa asimilación de la experiencia colectiva femenina de octubre del 2003 por parte del grupo de Paredes.

y el terreno que ordinariamente se transita; y el Abajo (*Manqha Pacha*), zona de donde brotan todos los recursos: económicos, afectivos, mnemotécnicos, etc. (41). Estas tres dimensiones envuelven al cuerpo ubicándolo en un punto geográfico, político, histórico, cultural, epistemológico, en el cual, por una parte, el sujeto puede recibir los nutrientes mnemotécnicos que viabilizan *pachakutis*: eventos políticos capaces de causar transformaciones radicales que dan nacimiento a nuevos órdenes.<sup>14</sup> Y por otra, lo sitúan en un lugar donde le es posible obrar (es decir, moverse) en concordancia y siendo consecuente con la naturaleza de los mismos.

De allí que el “reclamo por la tierra resulta indisoluble del reclamo por el cuerpo” (E. Monasterios 155), uno político, por supuesto. Y a su vez que ambos sean impensables sin la apelación a una memoria ancestral. Paralelamente, una cabal comprensión de este sistema permite entender la obstrucción del poder de gestión política de las mujeres como un efecto de la condición de paria que pesa sobre las mismas, consideradas *yapa* (palabra aymara que significa “extra” o “aumento”) o problema (entre las demandas interpuestas al Estado se incluye, bajo el denominativo de “problema de la mujer”, la violencia doméstica, etiquetándose así como víctima a toda la población femenina).

Como consecuencia de lo señalado, se tiene que los desplazamientos dirigidos a la fundación de la comunidad, en este caso, son tan solo en apariencia nomádicos, pues la presencia de raíces culturales los califica de otro modo. El nómada —en la lectura de Gilles Deleuze y Felix Guattari— ocupa a la par de generar un territorio para sí por medio del dibujado de trayectorias que, aunque vinculan un punto de partida con uno de llegada, dan en verdad importancia al “entre-dos”: el paso a través de una formación rocosa o el recorrido que une un terreno desértico a uno selvático. El habitar nomádico, por eso, implica ante todo una relación íntima con el suelo que se camina, pero —y aquí la insuficiencia para dar cuenta del hacer comunitario del que habla

---

<sup>14</sup> Una definición de *Pachakuti* útil en este caso es la ofrecida por Rivera Cusicanqui: “la revuelta y renovación del mundo”, el momento en que “el mundo, al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia” (“*Chhixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. *Modernidad y pensamiento descolonizador* 4).

Paredes— una carente de memoria, por ende, deshistorizada y deshistorizante, puesto que las pisadas del viajero ignoran las huellas dejadas por otros (ver Deleuze y Guattari 317-358). La irreverencia de *Mujeres Creando Comunidad* ante cartografías diseñadas por puntos fijos (físicos, corporales, afectivos, etc.), a diferencia de la explicada, se funda en la comunión del caminante con las huellas de sus antepasados. Supera así al hacer nomádico deleuzeano, dando densidad y efectividad a la creación de su andar; algo que este último no logra.

La falta de soberanía corpórea ligada a la carencia de tierra genera sujetos sin comunidad y, lo que es peor, sin la posibilidad de generarla.<sup>15</sup> Se suma a ello, el hecho de que tal condición de paria despoja a la colectividad femenina incluso de su tiempo, es decir, causa su dislocación temporal:

*Sin tiempo para reflexionar y analizar, sin tiempo para hacer y rehacer nuestro mundo, como niñas que juegan con barro haciendo, como en las alasitas: en pequeñito lo que quisieran para la vida y con fuertes soplos de creatividad, poner a funcionar el país con amor, placer, justicia y esperanzas. Sin tiempo para informarnos, no podemos saber de nuestra situación y las formas de liberarnos, es que tenemos que recuperar el tiempo para nosotras y nuestras comunidades* (Paredes 2008, 10).

Es necesario aclarar que la concepción andina del tiempo es cíclica y está definida por las temporadas relativas al trabajo de la tierra (preparado del suelo, siembra, cosecha, etc.). De donde se deriva la

---

<sup>15</sup> Las movilizaciones sociales de febrero y octubre del 2003, de alguna forma, extrapolan el sentimiento de paria que pesa sobre el colectivo femenino a todo el país. Esta coyuntura resalta la falta de autonomía de la nación, causada por la privatización sistemática de sus recursos, al extremo de establecer la posibilidad de comerciar el gas con Chile, dejando de lado (si no olvidando) las negociaciones referidas a la salida al mar: asunto irresuelto y causa de tensiones sostenidas entre las dos naciones desde la guerra del Pacífico. Este hecho suscita una suerte de homologación de la condición de las mujeres de sectores populares, sin identidad por su no pertenencia a la comunidad; con la nacional, que ya no se pertenece a sí misma puesto que ha cedido su autonomía a capitales extranjeros. La intersección entre el reclamo nacional y el femenino es utilizado por *Mujeres Creando Comunidad* como base para su proyecto.

íntima relación entre el tiempo y la tierra, la cual —como ya se dijo— da el soporte y la energía al sujeto para existir, por supuesto, en comunidad, pues de otro modo no es imaginable en el mundo andino. Al interior de este marco, la desvalorización sistemática del tiempo dedicado por las mujeres a determinadas labores se debe también a la condición de paria que pesa sobre éstas:

*Las concepciones de los tiempos en el Patriarcado han planteado que lo que ocupa al hombre, o sea el tiempo del hombre, como más valorado, [sic] haga lo que haga el hombre, difícilmente para la sociedad, él está perdiendo su tiempo. Los tiempos de las mujeres, en vez, son tomados como trabajo de segunda, no tan importantes y por eso se paga menos y fácilmente salen expresiones como: las mujeres no hacen nada, las mujeres pierden su tiempo (Paredes 2008, 44).*

El tiempo de las mujeres es leído como improductivo dada su no pertenencia a la comunidad y por ende su falta de aporte en el trabajo comunitario. En este sentido, la calificación negativa de la temporalidad femenina por esta específica lógica patriarcal tiene como fundamento la ajenidad del colectivo femenino de la organización comunitaria. No obstante, produce un efecto similar al generado por el sistema hegemónico: se piensa el quehacer masculino como el único generador de inscripciones históricas.<sup>16</sup>

En respuesta a esta situación, Paredes sugiere sustraerse de la noción de tiempo dominante (en términos benjaminianos, el tiempo vacío homogéneo) con todo lo que la misma conlleva: la sistemática obturación a la producción de experiencia,<sup>17</sup> la centralidad y

---

<sup>16</sup> La feminización de las sociedades no-occidentales, e incluso continentes, como el americano, responde a la lógica patriarcal que subyace al sistema hegemónico, la cual asume la masculinidad como índice de agencia político-histórica.

<sup>17</sup> Aquí me apoyo en la conceptualización de la experiencia de Walter Benjamin. Este filósofo de origen judío resiente las barreras elevadas por la Modernidad para impedir la producción de la experiencia, la cual al estar indefectiblemente ligada a la memoria (personal y colectiva) y formar un enlace de lo pasado con el presente y el porvenir, se constituiría en un obstáculo para la alienación impulsada por el liberalismo y vital para la Modernidad (“On some motifs in Baudelaire”. *Illuminations* 155-200).

preponderancia de la juventud unida al horror causado por la senectud, la concepción desarrollista hegeliana siempre lineal, y la separación infranqueable entre el presente sobrepuesto al futuro y el pasado imaginado cerrado en sí mismo, por tanto, sin capacidad para incidir en el ahora. Después, basada en la vivencia andina del tiempo, plantea la necesidad de trenzar el pasado precolombino de las luchas feministas y el presente de parias que concede al colectivo femenino una posición crítica privilegiada por cuanto la define como la depositaria del conocimiento histórico.<sup>18</sup> Esto lo hace con el fin de desencadenar experiencias que abren posibilidades comunitarias alternativas a las configuraciones sociales hegemónicas. Con la materia acumulada en el almacén mnemotécnico andino, el cual funciona con la lógica inclusiva (y... y... y...) que gobierna al *ahayu-watan* (alma atrapada en el seno de la tierra que tiene la fuerza para amarrar a quien nace de ella, así como a quien la habita o fallece en sus brazos), se crea entonces una comunidad abierta que articula en su seno diferentes grupos, generando un escenario social y cultural que podría pensarse en términos de *chhixi*, definido por Rivera Cusicanqui de la siguiente forma:

*[...] un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, [...] ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo [...] algo que es y no es a la vez [...] es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario (Rivera Cusicanqui 2002, 11).*

<sup>18</sup> Benjamin subraya que una escritura histórica alternativa a la practicada por las sociedades modernas, la cual se basa en la segmentación del pasado en períodos, su distanciamiento del presente y finalmente su oposición al futuro, debería buscar rearticular nuevamente todo en un solo sistema. Ahora, a su juicio, los únicos capaces de emprender una tarea de este tipo son aquellos que por su ubicación marginal dentro de las sociedades son capaces de ver desde diversos ángulos la realidad. Estos son los oprimidos ("Theses on the Philosophy of History". *Illuminations* 260).

Esta es otra razón por la que el *feminismo comunitario* obra por acumulación en lugar de exclusión, una que llega a límites insospechados:

*Cuando decimos comunidad, nos referimos a todas las comunidades de nuestra sociedad, comunidades urbanas, comunidades rurales, comunidades religiosas, comunidades deportivas, comunidades culturales, comunidades políticas, comunidades de lucha, comunidades territoriales, comunidades educativas, comunidades de tiempo libre, comunidades de amistad, comunidades barriales, comunidades generacionales, comunidades sexuales, comunidades agrícolas, comunidades de afecto, comunidades universitarias, etc., etc. (Paredes 2008, 31).*

La ocupación de más de una comunidad a la vez, inaceptable, o al menos, causa de una profunda incomodidad al interior de sociedades liberales, es lo buscado por el *feminismo comunitario*: “No queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad” (28). Esto exige el concierto de alianzas afectivas entre diversos grupos, comenzando con los y las indígenas y terminando con la población infantil, adolescente, adulta y anciana, para “promover la implantación de una forma radical de democracia, capaz de abarcar la pluralidad de lo social y de generar lógicas de equivalencia que garanticen la articulación orgánica de las diversas luchas y antagonismos sociales” (E. Monasterios 161).

Ahora, dado que la temporalidad cíclica andina, productora de una forma social *chhixi*, no contempla a las mujeres, el paso obligado es la des-patriarcalización de la misma a través de la revalorización del hacer femenino, pues es el único modo en que el colectivo femenino puede recuperar un espacio propio al interior del hogar, en el vecindario, en el país. La manera de conseguir esto es la activación y el tejido de la memoria doblemente larga a la que se hizo referencia con anterioridad:

*Remitirnos a nuestra memoria propia, ontogenética, y a la memoria larga filogenética, enlaza rebeldías, enlaza nuestras primeras y auténticas rebeldías de wawas cuando resistíamos y luchábamos contra las normas machistas e injustas de la sociedad, las enlaza con las*

*rebeldías de nuestras tatarabuelas que resistieron al patriarcado colonial y precolonial* (Paredes 2008, 10).

La articulación de instantes de rebeldía radical tendría como finalidad, por una parte, la eliminación de la inscripción hecha sobre el cuerpo femenino, la cual lo ha vaciado de sentido y vuelto sinónimo de falta de logos; y por otro, potenciar aquellas prácticas de mujeres actuales caracterizadas por su insistencia (a conectarse con saberes donde se concentraría fuerza descolonizadora) e intransigencia (negación tanto a entrar en el juego de identidades planteado por el polo hegemónico como a aceptar ser par, pero en condiciones de desigualdad). En este sentido, supone localizar el cuerpo en relación a un espacio y tiempo envolventes y envueltos por la memoria cultural:

*La memoria nos habla de dónde venimos, qué problemas, qué luchas se dieron en medio, cómo así las mujeres estamos donde estamos, nos habla de cómo antes, también hubieron mujeres rebeldes [...] La memoria nos cuenta de los saberes de nuestras abuelas y tatarabuelas, valiosos aportes técnicos, biotecnológicos y científicos que ellas hicieron a nuestros pueblos y a la humanidad* (48).

Mas nada de lo indicado puede darse si no es con la intervención del movimiento. Este es el que deja ganar corporeidad histórica y política al sujeto toda vez que facilita el ritmo envolvente del tiempo/espacio que convulsiona almacenes mnemotécnicos adormecidos, útiles para la empresa iniciada por Paredes y su grupo:

*El movimiento es una de las propiedades de la vida que se garantiza a sí misma la subsistencia, construyendo organización y propuestas sociales. El movimiento nos permite construir un cuerpo social, un cuerpo común que lucha por vivir y vivir bien. Si algo tiene vida se mueve, si algo se mueve tiene vida* (45).

Movilizar cuerpo, espacio, tiempo y memoria, así, se convierte en una manera de hacerlos colectividad, sin embargo, no una inmóvil (cosificada) sino más bien una mutante (danzante) y por lo mismo preñada de capacidad creativa y creadora. Para entender esta manera de

entrelazar impulsando una danza, creo útil remitir a la lógica que gobierna la hechura de textiles. De acuerdo a Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, antropólogos dedicados al estudio de las culturas andinas, la práctica del tejido, no por casualidad un hacer de las mujeres, ocupa centralidad y se constituye en la base estructurante de otras praxis de orden económico (siembra, pastoreo), político (formas de organización militar) y social (transmisión de saberes, matrimonio). Así, la serie de movimientos guiados por ritmos específicos ligados al tejer conforman el soporte de otros haceres en los que se incluiría la producción de comunidad. La labor del hilado es útil como muestra de tales movimientos:

*Primero, la hilandera debe limpiar (p'ichuña) y escarmenar (t'isaña) el vellón, extrayendo cualquier borra enredada (p'i chu). Luego jala el vellón incoativo en una mecha larga que ella envuelve en su mano izquierda en forma de ovillo (se puede guardar en esta forma, con el extremo metido dentro). Cuando comienza a hilar, debe sacar un trozo inicial de vellón y envolverlo en el huso de la rueca. Luego tuerce a éste con un movimiento firme y rápido con su mano derecha, empezando así el sonido pulsante de la rueca al girar, generalmente en el suelo. Después, usando ambas manos, estira la mecha hasta haber hilado algunas pulgadas. Esta acción preliminar culmina cuando pone una vuelta de la hebra en el extremo superior del huso, dando otra vuelta con el pulgar derecho para sujetarlo (Arnold y Yapita 109).*

Lo primero que se puede apuntar es que estos movimientos no están desde ningún punto de vista predeterminados, pues depende de la calidad y forma del vellón con el que se está trabajando. Como segundo aspecto, se tiene que es una práctica que involucra a más de uno: son las dos manos las que están en juego y son varias hilanderas las que se reúnen para compartir la faena. Además, se dibujan envolventes todo el tiempo, de adentro hacia afuera, de arriba hacia abajo, tanto con el vellón como con la palabra. Finalmente, se tiene el sonido generado por la rueca ("Tux tux tux") como el acompañamiento que da el "pulso rítmico del hilar" a la vez que el compás requerido para dramatizar los

cuentos ordinariamente relatados en estas ocasiones, como ser “cuentos a las bestias silvestres” (Arnold y Yapita 109).

Es evidente el parangón con la manera en que Paredes piensa la articulación de los cinco campos, claves —a su parecer— para sostener la comunidad proyectada. No hay que olvidar que el título del texto que contiene este planteamiento de *Mujeres Creando Comunidad* es precisamente: “*Hilando Fino*”. Son las manos hilanderas de estas *sui generis* feministas las que son capaces de distinguir entre las diferentes coyunturas sociales con las que tienen que trabajar. Seguras de que este tipo de labor no llegaría a ninguna parte con la voluntad de un solo individuo, convocan la participación de varios sectores en el hilado de ideas en pro de la transformación de la sociedad. Envuelven y desenvuelven con acciones y discursos la hechura hegemónica para liberar la mentalidad sujeta de los y las subalternas. Correlativa a esta labor de descolonización interna, desentierran memorias de luchas feministas contra el patriarcalismo de las sociedades andinas precolombinas. Entonces, comienzan a tejer comunidad entre todas y la abren a “todos” los que deseen adscribirse a la propuesta.

En este sentido, se puede decir que la comunidad femenina historizada, propuesta por Paredes y su grupo, pretende establecer un enclave de resistencia insistente e intransigente a la economía significativa masculina tanto de las sociedades modernas como de las indígenas andinas. Así, su principal garantía es la sostenibilidad en una situación permanente de negociación de sentidos. Un ejemplo de ello es su reconversión en frente de oposición al actual gobierno de Evo Morales, al que sin embargo le ha otorgado su apoyo, cada vez que encuentra que sus medidas van en perjuicio de algún sector vulnerable de la sociedad. En este marco resulta comprensible la exhortación a desmarcarse de la categoría “género” y en consecuencia apartarse del juego hegemónico de identidades/individualidades. Con el propósito de despejar el terreno de marcas genéricas e identitarias, entonces, se impulsa la activación de una memoria doblemente larga que remite a luchas feministas indígenas en las sociedades andinas precolombinas. Posicionada en estos lugares de resistencia ancestral, *Mujeres Creando Comunidad* recupera una ética basada en el estar-en-común con el Otro de las sociedades andinas para llevarlo a su extremo: la reversión del *chacha-warmi*, que va a implicar la posibilidad de coexistencia de hombres y mujeres en condiciones simétricas y concertando permanentemente sus diferencias.

## Bibliografía citada

- ALDUNATE MORALES, Victoria. 2008. "Entrevista a Julieta Paredes de la Comunidad Mujeres Creando (Bolivia)". *La haine.org (Proyecto de desobediencia alternativa)* [[www.lahaine.org/index.php?p=3454](http://www.lahaine.org/index.php?p=3454)] página descargada el 25 de agosto, 2010.
- ARNOLD, Denise y Juan de Dios Yapita. 1998. "Tramas de género: de sangre y semilla, tejer y canto". *Río de vellón, río de canto (cantar a los animales, una poética andina de la creación)*. La Paz: ILCA/Hisbol. 77-115.
- BEVERLEY, John. "Prefacio". *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. Elizabeth Monasterios, ed. 1-15.
- BHABHA, Homi. 2006. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". *The Location of Culture*. London /New York: Routledge. 121-131.
- BENJAMIN, Walter. 1969. "On Some Motifs in Baudelaire". *Illuminations. Essays and Reflections*. New York: Schocken Books. 155-200.
- . 1969. "Theses on the Philosophy of History". *Illuminations. Essays and Reflections*. New York: Schocken Books. 253-264.
- BUTLER, Judith. 2007. "Subject of Sex/Gender/Desire". *Gender Trouble*. New York and London: Routledge. 1-46.
- CHURATA, Gamaliel. 1957. *El pez de oro (Retablos del Laykhakuy)*. La Paz y Cochabamba: Editorial Canata.
- DELEUZE, Gilles y Félix Guatari. 1997. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DUCHESNE-WINTER, Juan. 2005. "Glosas incomunistas I". *Fugas incomunistas (Ensayos)*. San Juan: Ediciones Vértigo. 37-58.
- FERRER, Christian. 2007. *Cabezas de Tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- HABERMAS, Jürgen. 1990. "Hegel's Concept of Modernity". *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Frederick G. Lawrence, trans. Cambridge, MA: The MIT Press Cambridge. 23-44.
- MONASTERIOS, Elizabeth. 2006. "Los desafíos del feminismo autónomo en sociedades que arrastran pasados coloniales". *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. Elizabeth Monasterios, ed. La Paz: Plural. 153-172.

- MONASTERIOS, Karin. 2004. "Entre las ONGs, la 'tecnocracia de género' y el anarco feminismo: El movimiento de mujeres". *Barataria. Revista Trimestral de El Juguete Rabioso* (Octubre-Diciembre 2004): 50-57.
- PAREDES, Julieta. 2008. *Hilando Fino (Desde el feminismo comunitario)*. La Paz: CEDEC.
- . 2006. *Con un montón de palabras*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando.
- PRADA ALCOREZA, Raúl. 2001. "La fuerza del acontecimiento". *Tiempos de Rebelión*. La Paz: Muela del Diablo Editores. 83-160.
- RANCIÈRE, Jacques. 1999. "Rationality of Disagreement". *Dis-agreement. Politics and Philosophy*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press. 43-60.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2007. "Bolivian Anarchism and Indigenous Resistance". *Anarkismo.net* [<http://www.anarkismo.net/article/6825>] página descargada el 15 de sept., 2010.
- . 2003. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: Ediciones Yachaywasi.
- . 2002. "Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*. Mario Yupi comp. La Paz: U-PIEB IFEA. 3-16.
- SALOMON, Frank. 1991. "Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript". *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin, TX: University of Texas. 1-38.
- VENN, Couze. 2000. "Introduction" *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*. London: Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publications.
- ŽIŽEK, Slavoj. 1994. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.