

---

**Hacia un mapeo inicial de las posiciones de algunos feminismos contra-hegemónicos y mujeres indígenas del Sur Global frente al golpe de Estado en Bolivia: acuerdos, críticas y rupturas**

***Towards an initial mapping of the positions of some counter-hegemonic feminisms and indigenous women from the Global South in the face of the coup d'état in Bolivia: agreements, criticisms and ruptures.***

Mariana Belén Carrizo<sup>1</sup>

Recibido 09/10/2020. Aceptado 05/04/2021

<http://dx.doi.org/10.30972/dpd.10154821>

### **Resumen**

El presente artículo tiene por objetivo presentar una especie de repaso o mapeo inicial de algunos de los principales posicionamientos de feministas y grupos de mujeres indígenas de Nuestra América acerca de un hecho concreto: la polémica acontecida en noviembre de 2019 a raíz de los dichos de Rita Segato respecto del golpe de Estado en Bolivia, la figura de Evo Morales y el rol de los feminismos en tal escenario. El ensayo, pues, sostiene la hipótesis que estos dichos operaron como un "disparador" que permitió se visualicen algunas de las expresiones más salientes del vasto escenario de feminismos contra-hegemónicos del Sur Global actual.

El trabajo hace hincapié en la riqueza que reviste el ejemplo analizado en cuanto ejercicio de diálogo entre prácticas y discursos feministas, como intercambio cuestionador de los modos unidireccionales y verticalistas propios del poder patriarcal y de la política occidental entendida en un sentido tradicional. Reflexiona, además, sobre el peso y relevancia que adquieren las palabras de los intelectuales tanto al interior del campo académico como en la sociedad en general. Por último, deja abiertos algunos interrogantes en torno al *modus operandi* de las redes sociales, en tanto medio privilegiado para las disputas políticas contemporáneas, entre otras consideraciones.

**Palabras clave:** feminismos contra-hegemónicos; mujeres indígenas; Sur Global.

### **Abstract**

The objective of this article is to present a kind of review or initial mapping of some of the main positions of feminists and indigenous women's groups of Our America about a specific

---

<sup>1</sup>Lic. en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue. Becaria Doctoral CONICET/IPEHCS (UNCO). Doctoranda de Doctorado en Ciencias Sociales (UBA). Correo: [mari.carrier@gmail.com](mailto:mari.carrier@gmail.com)

fact: the controversy that occurred in November 2019 as a result of Rita's sayings Segato regarding the coup in Bolivia, the figure of Evo Morales and the role of feminisms in such a scenario. The essay, then, supports the hypothesis that these sayings operated as a "trigger" that allowed some of the most salient expressions of the vast scenario of counter-hegemonic feminisms of the current Global South to be visualized.

This paper emphasizes the richness of the analyzed example as an exercise in dialogue between feminist practices and discourses, as a questioning exchange of the unidirectional and top-down modes of patriarchal power and western politics understood in a traditional sense. It also reflects on the weight and relevance that the words of intellectuals acquire both within the academic field and in society in general. Finally, it leaves open some questions about the *modus operandi* of social networks, as a privileged medium for contemporary political disputes, among other considerations.

**Keywords:** counter-hegemonic feminisms, indigenous women, Global South.

## Introducción

El presente trabajo persigue el objetivo de exhibir las posiciones más salientes de algunas exponentes de los feminismos contra-hegemónicos del Sur Global, así como de ciertas organizaciones de mujeres indígenas de Nuestra América, surgidas en torno a un hecho concreto<sup>2</sup>: el intercambio acontecido durante noviembre de 2019 entre la reconocida e influyente antropóloga y activista argentina Rita Segato, algunas referentes de los llamados Feminismos Comunitarios de Bolivia y las mujeres indígenas autoproclamadas Mujeres poderosas del arco iris o Movimiento de mujeres de los territorios ancestrales en Bolivia<sup>3</sup>. La discusión giró en torno a los dichos de la primera respecto del golpe de Estado en Bolivia, la figura de Evo Morales y el rol de los feminismos en dicho escenario, entre otros tópicos<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup>Nos centraremos en las posiciones puntuales que aparecieron en torno a este debate, debido a que mapear de forma general la amplia gama de feminismos contra-hegemónicos de Abya Yala, que va desde el Movimiento de Mujeres Zapatistas y la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN en México, hasta las prácticas feministas comunitarias de las mujeres mapuches y williches de Chile, resultaría inabarcable y excedería el objetivo aquí propuesto. Por la misma razón, tampoco analizaremos las diferencias y complejidades surgidas al interior de cada una de estas posturas políticas diversificadas, ni describiremos los intercambios y resistencias de los feminismos de la disidencia sexual.

<sup>3</sup>Véase « Mujeres indígenas responden a Rita Segato » (2019). En *Radio Gráfica*. Sección Mundo. Disponible en: <https://radiografica.org.ar/2019/11/22/mujeres-indigenas-responden-a-rita-segato/>

<sup>4</sup>Intercambio mayormente desarrollado y viralizado a través de programas de radio, portales de noticias, editoriales de periódicos, blogs y, principalmente, redes sociales.

---

En lo que respecta al alcance de esta propuesta, vale aclarar que no se pretende que sea exhaustiva en su desarrollo ni conclusiva en sus consideraciones finales: constituye, más bien, un intento de comprender de modo parcial y provisorio algunos de los ricos y mutables posicionamientos feministas del "Sur Global" (De Sousa Santos, 2010, 2014). Es justamente el carácter flexible y móvil de estos feminismos el que nos permitirá abordarlos como elementos de una conversación continua, no exenta de interferencias e incluso enfrentamientos, y no como una suerte de amalgama sin fisuras. De aquí, nuestra hipótesis de trabajo: los dichos de Segato operaron como especie de "disparador" que permitió se visualicen los posicionamientos más salientes que integran el panorama contemporáneo de feminismos contra-hegemónicos a nivel regional.

En este sentido, el primer apartado, intitulado "De feminismos contra-hegemónicos", estará dedicado a aclarar a qué nos referimos con esta expresión y a describir brevemente la arena en la cual se da el intercambio que analizaremos. Esto lo haremos de la mano del texto "Feminismo e indigenismo. Puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del Sur" (2011), de Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, dado que en él se presentan con claridad las diferentes vertientes de estas críticas al denominado "feminismo hegemónico", occidental, "blanco", "de clase media".

En un segundo apartado, "Mapeo inaugural", traeremos a colación algunas herramientas brindadas por Francesca Gargallo en "Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico" (2013). Esto se debe a que tal texto propone una suerte de tipología de los múltiples feminismos y modos de organización de mujeres indígenas existentes en Abya Yala, y constituye un resumen condensado de su valiosa investigación etnográfica<sup>5</sup>.

En nuestro tercer apartado, "Cartografía de un intercambio", nos adentraremos en nuestro análisis de caso. A la luz de algunos elementos de la tipología de Gargallo, procuraremos dilucidar, al menos de forma preliminar y esquemática, lo siguiente: ¿Aparecen en el ejemplo analizado algunos de los posicionamientos presentados por la autora? ¿Acaso la coyuntura política del golpe de Estado puso en tensión, modificó o flexibilizó tales categorías iniciales?

Por último, en una cuarta sección denominada "Consideraciones finales" esbozaremos un breve repaso por los tópicos trabajados a lo largo del ensayo, seguido de algunos interrogantes y reflexiones que de allí se desprenden y que, por exceder los límites y alcances de este trabajo, quedarán a la espera de un tratamiento posterior.

---

<sup>5</sup>Plasmada en su libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2012).

## De feminismos contra-hegemónicos

Tal y como hemos adelantado en la introducción, en este apartado nos dedicaremos a aclarar a qué nos referimos al hablar de feminismos “contra-hegemónicos”. El texto de Bidaseca y Vázquez Laba (2011) puede resultar clarificador en este sentido, dado que presenta algunas de las principales rupturas epistemológicas, nacidas en el Sur Global, respecto de la hegemonía de las teorías producidas en el Norte, generalmente sobre la base de experiencias particulares de mujeres blancas, heterosexuales, de clase media.

Las autoras comienzan su caracterización del escenario de los feminismos contra-hegemónicos del Sur Global mencionando los aportes de la llamada Perspectiva Decolonial<sup>6</sup>, las posiciones de algunas de las principales exponentes del feminismo afrodescendiente (tales como Audre Lorde, Ochy Curiel y Brenny Mendoza, entre otras), así como de las corrientes posestructuralista<sup>7</sup> y poscolonial<sup>8</sup>.

Su recorrido continúa, pues, con referencia a la gran impronta marcada por el feminismo chicano y la “epistemología fronteriza posoccidental” de Gloria Anzaldúa. Enfatizan, luego, la centralidad de las voces mapuche de Moira Millán y Liliana Ancalao, en tanto que ponen en tensión el acto de “traducción cultural”<sup>9</sup> y reclaman una política lingüística que recupere los idiomas silenciados por la colonialidad (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011: 370).

Evocan también a Rosalía Paiva, mujer indígena peruana referente del llamado “feminismo paritario indígena andino”, perspectiva construida en torno a una cosmovisión basada en los principios de “paridad” y “complementariedad” (entre “lo masculino” y “lo femenino”, por ejemplo), y a la luz de la cual el feminismo hegemónico aparece como un

---

<sup>6</sup>Propuesta por Aníbal Quijano (2000) y retomada por el colectivo modernidad/colonialidad, basada en que existen tres dimensiones centrales en las que opera la lógica de la colonialidad: colonialidad del poder (referida a las formas de hacer política y a la economía), del saber (relativa a los conocimientos y cosmovisiones de las culturas) y del ser (vinculada a los modos de ser y estar en el mundo). Conocida es la complejización de este panorama a manos de María Lugones (2008), consistente en incorporar a las anteriores la “colonialidad del género”, a fin de visibilizar su carácter histórico y situado y no naturalizar las relaciones desiguales que produce.

<sup>7</sup>Judith Butler en *El género en disputa* (1999) sostuvo que la categoría “mujer” no puede usarse de manera coherente en contextos históricos diferentes, dado que se intersecta con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales: he aquí la conocida noción de “interseccionalidad” (Kimberlé Crenshaw, 1989). En este sentido, Francesca Gargallo (2013: 375) trae la propuesta de las feministas negras dominicanas de “desuniversalizar el sujeto mujer en la historia del feminismo continental”. Tras estas críticas ya no solo resulta problemático seguir hablando de “la mujer” como una unidad cerrada en sí misma, sino también, por tanto, de “la mujer indígena”.

<sup>8</sup>En este punto, las autoras reformulan la emblemática pregunta de Gayatri Chakravorty Spivak (1998): “¿Puede la mujer indígena hablar?” (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011: 368).

<sup>9</sup>Dícese del peligro de extrapolar conceptos del feminismo occidental (como género, mujer, sexualidad, etcétera), sin considerar qué lecturas asumen estos en otros contextos histórico-geográficos.

---

discurso emancipatorio que falla en al menos dos aspectos. En primer lugar, en separar a las mujeres de las luchas de sus pueblos y, en segundo lugar, en descuidar la intersección entre clase y etnicidad y ponderar, en su lugar, la noción de género, categoría de análisis entendida como “patrimonio de las ciencias sociales” y, por tanto, como el producto de un “proceso social y académico distante de los Andes” (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011: 373)<sup>10</sup>.

En relación con esto último, vale añadir que Moira Millán también enfatiza la centralidad del principio de paridad al interior de la cosmovisión mapuche, así como la idea de que el patriarcado se instaló en los pueblos indígenas de nuestra región mediante el proceso de conquista y colonización. Ninguna de estas cuestiones, sin embargo, implica que no existan relaciones de opresión de género al interior de las comunidades, cuestión que Millán reconoce explícitamente<sup>11</sup>.

Por último, no quisiéramos concluir este breve recorrido por el texto de Bidaseca y Vázquez Laba sin destacar especialmente el hecho de que las autoras también incluyen la obra de Rita Segato como un aporte central en el escenario de estos feminismos del Sur Global. Consideramos esta mención no hace más que reforzar nuestra decisión de tomar los dichos de Segato acerca del golpe de Estado en Bolivia como el “disparador” del intercambio que analizaremos. Las rimbombantes repercusiones que tuvieron sus palabras se deben, entre otras razones que esbozaremos más adelante, a que se trata de una palabra autorizada en el campo. Palabra que incluso, y como veremos, ha influido notablemente en el pensamiento no solo de aquellas mujeres que adhirieron a sus lecturas sobre Evo Morales, sino también en el de aquellas que se posicionaron en contra de tales declaraciones.

Pues bien, basándonos en lo dicho hasta aquí, y a modo de resumen de este primer apartado, podríamos decir que lo que tienen en común estos feminismos-otros consiste, en primer lugar, en que se centran en incorporar las voces y experiencias de las mujeres indígenas, campesinas, afro y rurales asalariadas del Sur Global, es decir, voces racializadas y subalternizadas<sup>12</sup>, con el fin de producir un conocimiento situado. Esto último equivale a

---

<sup>10</sup>Esta perspectiva se basa en la idea de que en las formaciones sociales prehispánicas tal paridad/complementariedad no equivalía a una superioridad masculina, sino que “existía una igualdad de género cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos”, y de que fue tras la colonización que tales relaciones tradicionales devinieron en una estructura de dominio masculino, eclesial y estatal sobre las mujeres (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011: 374).

<sup>11</sup>La misma Millán sostiene que resulta insuficiente “quedarse solo con la construcción cosmogónica de su pueblo, de equidad de género” y agrega: “filosófica y espiritualmente claro que el pueblo mapuche no ha sido patriarcal: basta con entender el *mapuzungun* para ver que en nuestra espiritualidad se habla del sistema ‘*punewen*’, de la fuerza de la naturaleza en su condición de hombre y mujer” (2011: 376).

<sup>12</sup>Según las autoras, estas mujeres se encuentran en una “posición de doble subalternidad”: por un lado, a causa de la dominación patriarcal, que les dificulta lograr un *locus* de enunciación y, por otro, debido a su entrañable

decir, con las autoras, que todos denuncian, a su manera, el “gesto universalista etnocéntrico [...] el fetichismo universalista que invisibiliza las particularidades que asumen las opresiones en determinados contextos geopolíticos” (2011: 362)<sup>13</sup>.

Un segundo punto, derivado del anterior, consiste en que estos feminismos denuncian aquellas miradas victimizantes que hacen de la “mujer subalterna” un actor pasivo y de sus prácticas políticas y culturales meros residuos arcaicos, inmaduros para la supuesta “verdadera praxis política”. He aquí un tercer punto que ponen de manifiesto: el peligro que supone intentar “representar” aquellas voces construidas como *otras* cayendo, por tanto, en lo que Bidaseca y Vázquez Laba (2011: 368) llaman “colonialismo discursivo”, es decir, un “esfuerzo colonizador o un intento ingenuo de prometer las condiciones de una traducción cultural desde la matriz del pensamiento occidental”. Volveremos sobre este punto en los apartados que siguen.

### **Mapeo inaugural**

Antes de comenzar a presentar la tipología de feminismos de Abya Yala propuesta por Gargallo, quisiéramos empezar por traer a colación la inquietud inicial que, en voz de la misma autora, la condujo a desarrollar tal investigación, a iniciar el viaje que la puso en contacto con las diversas posiciones políticas asumidas por mujeres de los pueblos originarios. Se trató, según narra, de la necesidad, compartida por una gran red de escritoras feministas, de entender qué rol asignan a las mujeres las que llama “comunidades patriarcales ancestrales” (2013: 371) a lo largo y ancho de Nuestra América.

Una vez dicho esto, pasemos a revisar la primera posición presentada por Gargallo. Se trata de una actitud que denomina “radicalización del principio de complementariedad”, principio que, como hemos visto más arriba, se sustenta a su vez en una “dualidad cosmogónica” que la autora caracteriza como “propia de las tradiciones religiosas y vitales americanas” (2013: 373). Pues bien, una de las maneras en las que, según la autora, se manifiesta tal radicalización consiste en que muchas de las mujeres que adhieren a esta perspectiva se niegan a llamarse a sí mismas “feministas”, a pesar de trabajar activamente en pos de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario. Esto se debe a que consideran que, a la luz de dicha dualidad constitutiva entre hombres y mujeres, esto equivaldría a

---

vínculo con la naturaleza, el cual que refuerza la “esencialización” como “mecanismo de opresión” (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011: 376).

<sup>13</sup>No obstante, es importante reconocer que las mujeres indígenas que han visibilizado estos feminismos-otros, también pertenecen a una clase social media y al sector naciente de mujeres indígenas intelectuales y escolarizadas.

atentar contra su comunidad, lo cual no quita que muchas de ellas, sin embargo, apelan a tal principio de complementariedad a la hora de exigir equidad en sus relaciones con los varones.

Una segunda posición, que la autora ubica como opuesta a la anterior, consiste en el modo de organización comunitaria que denuncia la existencia de un “patriarcado ancestral” fortalecido por el “patriarcado colonial”, frente al cual es menester liberar el propio “territorio-cuerpo” individual<sup>14</sup> al tiempo que se defiende la “tierra-territorio comunitario”<sup>15</sup> (Gargallo, 2013: 374). Estas mujeres, añade, suelen llamarse a sí mismas feministas: tal es el caso de las feministas comunitarias *xinkas* de Guatemala, de entre las cuales Lorena Cabnal<sup>16</sup> constituye una de las voces más salientes. En una línea similar Gargallo sitúa a las feministas comunitarias de Bolivia, debido a que también otorgan un rol central al que llaman “entronque de patriarcados”, esto es, el encuentro y fortalecimiento histórico de los patriarcados originarios y colonial, al considerarlo de hecho el sustrato del machismo latinoamericano.

Llegado este punto, vale resaltar que Gargallo reconoce y sitúa entre estas dos perspectivas, contrarias entre sí, una multiplicidad de “formas de trabajar entre mujeres para la buena vida de las mujeres” y que engloba bajo el epíteto de “mujeres que no se nombran feministas, pero aun así reflexionan sobre los posibles puntos de contacto a establecer con los feminismos” (2013: 374). En primer lugar, destaca el trabajo de las que denomina “activistas de los derechos humanos de las mujeres”, cuyos análisis rondan usualmente en torno al diseño de propuestas para mejorar las condiciones de vida de las mismas y a la identificación de las estructuras de poder que subyacen a toda práctica social. En segundo lugar, identifica una posición similar asumida por las “activistas indígenas por los derechos comunitarios”, encargadas de elaborar estrategias comunitarias para el cuidado de las mujeres y “la socialización de su trabajo de reproducción de la vida” (2013: 374).

---

<sup>14</sup>Mediante la denuncia a la expropiación histórica de la posibilidad de decidir sobre sus propios cuerpos, sexualidad, libertad y autonomía. Si bien estas reivindicaciones no parecieran diferenciarse en mucho de las sostenidas por siglos por el feminismo occidental, Gargallo señala que estas mujeres aportan algo radicalmente diferente, situado, “indispensable para liberarse en este continente” (2013: 377), en tanto ligado estrechamente a la defensa de los territorios, de la naturaleza.

<sup>15</sup>Esta fórmula les permite denunciar el extractivismo que subyace a las constantes amenazas de saqueo de minería de metales de sus territorios y “todas las formas de neosaqueo transnacional” que sufren. Estas son “formas de colonialismo que arremeten tanto contra el territorio comunitario, como contra las mujeres en el espacio íntimo, privado y público” (2013: 378).

<sup>16</sup>Para profundizar en los postulados y reivindicaciones principales de esta postura, véase Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”.

Tras lo dicho hasta aquí, vemos con claridad cómo el hecho de que muchas mujeres de Abya Yala no se nombren feministas no implica necesariamente que, en palabras de Gargallo (2013: 375), “dejen de lado los mecanismos sociales de inferiorización de las mujeres propios del universo simbólico de sus pueblos”. Por lo contrario, mujeres de muy diversos pueblos se encuentran reflexionando acerca del origen de la superioridad masculina y en el hecho de que la misma siempre se traduce en su exclusión de los espacios político-económicos, en su confinamiento a una serie de “adentros”, así como a ciertos roles: al espacio doméstico, a la tarea de sostener las redes afectivas de parentesco, al espacio de la comunidad<sup>17</sup> y al papel de cuidadora de la cultura, el cual muchas veces les impide “tomar contacto con el mundo exterior” (2013: 376).

Ahora bien, Gargallo no omite la existencia de un cuarto posicionamiento, esto es, aquellas mujeres que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada del feminismo blanco, hegemónico y urbano<sup>18</sup>: son muchas las voces que se alzan en Nuestra América denunciando que el feminismo, cuando se institucionaliza, se transmuta en una “nueva forma de mediatizar los deseos y los saberes de las mujeres”, en una especie de “teoría jaula” para las mujeres que han formado sus ideas políticas “fuera de la universidad y de las políticas públicas republicanas” (2013: 377).

En este sentido, menciona la tarea que, en pos de mostrar “otra cara” del feminismo, vienen realizando las feministas comunitarias *aymaras* en Bolivia, en torno a la relación entre patriarcado y colonialismo interno. Tal trabajo, encarnado en la consigna “no hay descolonización sin despatriarcalización”, se tradujo a su vez en una fuerte crítica: esta última categoría, sostienen, fue apropiada por el Estado Plurinacional de Bolivia desde la apertura de una “Unidad de Despatriarcalización en el Viceministerio de Descolonización” en 2010. Gracias a esto, afirman, se les hace paradójicamente más difícil evidenciar el entronque de patriarcados, debido a que es nada más y nada menos el Estado el que, desde entonces, resalta los principios de mutua complementariedad entre hombres y mujeres, como “originaria, propia, incambiable.” (2013: 378)<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup>A diferencia de las mujeres (indígenas o no) de clase media, letradas, para tener acceso al espacio público las mujeres de las comunidades deben operar una “doble trascendencia”: respecto del espacio doméstico y del espacio comunitario. Sobre esto, Gargallo (2013: 372-373) aporta: las “comunidades patriarcales ancestrales” tienen en común el hecho de que justifican su necesidad de cohesión en dos frentes: al interior de la propia comunidad, para la manutención y funcionamiento de los bienes que están en propiedad colectiva, y al exterior, “para defenderlos de una expropiación por el Estado republicano que siempre está al acecho”.

<sup>18</sup>Tal es el caso de Moira Millán y del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, quienes no se autoproclaman feministas, sino “anti-patriarcales”.

<sup>19</sup>En este punto, Gargallo propone, para contrastar, un caso de reapropiación y resignificación de la “despatriarcalización” operada, según dice, desde una noción radicalmente feminista: el de las *xinkas* de

---

En este contexto, agrega Gargallo, la autonomía de las mujeres resulta casi impracticable, afirmación que refuerza citando a continuación a una mujer originaria que ofició como funcionaria dentro tal unidad: “son los movimientos e ideologías de mujeres y varones indígenas los que logran establecer que los conceptos de equivalencia, complementariedad y armonía entre mujeres y varones y la Madre Tierra; no son solamente discursos, sino que constituyen el *ajayu* [espíritu] del proceso de cambio.” (2013: 378)

Sobre la base de todo lo dicho, Gargallo concluye su texto con una referencia a la feminista comunitaria *aymara*, Julieta Paredes, quien sostiene que “en todas las lenguas de *Abya Yala* la lucha de las mujeres en sus comunidades para vivir una buena vida en diálogo y construcción con otras mujeres se traduce al castellano como ‘feminismo’” (2013: 374). Más adelante, y adhiriendo a las palabras de Paredes, Gargallo agrega que esto se debe a que “la acción feminista es cualquiera que confronte con la misoginia, la negación, la violencia contra el espacio vital de las mujeres, emprendido por ellas cuando se encuentran y dialogan entre sí” (2013: 375).

En esta línea, Gargallo concluye su texto diciendo que todas las ideas compiladas allí “guían hacia un *corpus* disperso de feminismos indígenas”. Todos, con sus matices y formas diversas, implican una crítica a la idea de liberación como acceso a la economía capitalista, así como un cuestionamiento al “[cómo] las feministas urbanas blancas y ‘blanquizadas’ nos acercamos, hablamos y escuchamos a las mujeres que provienen de las culturas ajenas a los compromisos metafísicos de occidente.” (2013: 379)<sup>20</sup>

A modo de cierre de este segundo apartado, podemos decir que quizás la idea más potente que subyace al texto que acabamos de comentar, que lo condensa y que, por ende, conviene tener en cuenta en lo sucesivo, consiste en que todos los posicionamientos de mujeres de *Abya Yala* que han sido objeto de estudio etnográfico de la autora constituyen, a su forma, diversos modos del feminismo, más allá del resquemor que muchas veces suscita el término tanto al interior de la cultura occidental como en las culturas ancestrales. En segundo y último lugar, es preciso esbozar una advertencia para los apartados que siguen: es muy probable que, aplicada a la coyuntura del golpe de Estado en Bolivia, la tipología aquí propuesta resulte demasiado rígida o bien que sean las mismas posiciones que la constituyen las que se revelen, de hecho, más flexibles, móviles y cambiantes.

---

Guatemala, quienes en 2011 levantaron esta consigna y se autodenominaron: “Nosotras, mujeres *xinkas* feministas comunitarias, montañeras, luchadoras, viviendo y conviviendo en la montaña de *Xalapán*” (2013: 379).

<sup>20</sup>Consideramos un gesto de gran valía y coherencia ético-epistémica el hecho de que Gargallo se diga interpelada por esta crítica a las mujeres blancas, académicas, y utilice la primera persona del plural para dar cuenta de ello.

## Cartografía de un intercambio

A fin de cumplir con el objetivo propuesto para este tercer apartado, esto es, adentrarnos en nuestro análisis de caso a la luz de algunos elementos de la tipología de Gargallo presentada en la sección anterior, consideramos necesario retomar un punto planteado anteriormente<sup>21</sup>: muchos de los feminismos de Abya Yala que hemos caracterizado hasta aquí como contra-hegemónicos están formados por mujeres indígenas escolarizadas, de clase media o alta, y sus demandas no siempre representan los intereses de las mujeres indígenas que habitan condiciones precarizadas.

La razón por la cual insistimos en esta idea es que, de lo contrario, perpetuaríamos la invisibilización de las jerarquías que operan al interior de todas las sociedades, incluidas las indígenas. De no enfatizar este punto, contribuiríamos a la usual construcción romantizada y totalizante de la figura de “la mujer indígena” como ajena a las relaciones de poder, así como al silenciamiento del hecho que muchas veces son las mismas feministas indígenas letradas, urbanas, situadas en posiciones más favorables, las que acaban *hablando por* las mujeres indígenas más marginalizadas, o al menos citando sus voces y experiencias vitales<sup>22</sup>. Esto es importante a la luz de los nuevos feminismos y movimientos de mujeres presentes en el siglo XXI, no solo en América Latina, sino en el mundo entero.

Una vez dicho esto, es momento de presentar la discusión que aquí nos compete: un intercambio surgido al interior de los feminismos-otros y en el que se puso de manifiesto, además, un choque entre las posiciones de algunas de sus exponentes, con las de ciertas mujeres indígenas, esto es, las sujetas políticas que estos feminismos contra-hegemónicos decían querer integrar a la historia de las ideas de las mujeres tercermundistas.

### *Disparador*

El 19 de noviembre de 2019, en una breve conversación radial con la feminista boliviana María Galindo<sup>23</sup>, Rita Segato expresó su postura respecto al golpe de Estado en Bolivia<sup>24</sup>. Esta

---

<sup>21</sup>Véase nota al pie N° 13.

<sup>22</sup>Tampoco podemos negar ni olvidar el hecho de que este efecto de poder es producto de los mismos procesos de colonialismo interno e inmersión en sociedades patriarcales.

<sup>23</sup>En Radio Deseo, emisora de “Mujeres Creando”. Los extractos que presentamos a continuación provienen de la siguiente fuente: “Rita Segato sobre Bolivia: ‘Es el momento oportuno para pensar a Bolivia críticamente’” (2019). En *Lavaca*. Disponible en: <https://www.lavaca.org/notas/rita-segato-sobre-bolivia-es-el-momento-oportuno-para-pensar-a-bolivia-criticamente/>. Vale decir que María Galindo (feminista autodenominada “anarquista” y

entrevista, anunciada por Galindo como el intento de “ser una voz no fácil, sino incómoda”, y que exponía en principio la dificultad que Segato identifica en el sector progresista argentino para producir opiniones críticas acerca del gobierno y figura de Evo Morales y trascender sus lecturas “estereotipadas, caricaturescas y binarias”<sup>25</sup>, devino en lo que aquí llamamos “disparador de un intercambio”. Esto se debe a que, a continuación, Segato propuso una serie de ideas y reflexiones acerca de las acciones que deberían llevar a cabo las mujeres en tal coyuntura que, consideramos, abrieron el campo de discusión con y entre los feminismos, e hicieron aparecer algunos posicionamientos que hemos caracterizado en los apartados anteriores.

Pues bien, Segato inicia la entrevista en cuestión afirmando que “Evo cayó por su propio peso” por haber incurrido en acciones a lo largo de su mandato que le causaron “un quiebre de la credibilidad y luego un quiebre de la gobernabilidad”. Tal es así que, a su entender, no habría sido “víctima de un golpe”, sino más bien del “descrédito general en el que se encontró” por “su forma autocrática de intervenir, de influenciar” (la cual muestra, en definitiva, que es “un sindicalista más que un aymara”), así como por “su manera machista de encarar la política”<sup>26</sup>.

Ahora bien, resulta interesante subrayar que automáticamente después de decir esto, la autora anticipa que muy probablemente sus críticas serán descartadas por “inoportunas”, debido al duro momento que atravesaba el pueblo boliviano y el líder político, advertencia que puso sobre la mesa –a su vez– otra discusión: se trata, sostiene, del usual argumento empleado por la política masculinista frente a denuncias feministas, del típico llamamiento a ocuparse de “lo más urgente” y, por ende, a aplazar las cuestiones de género como un problema menor.

---

creadora junto con otras exponentes del colectivo activista-artístico “Mujeres Creando”) es una de las más saliente voces críticas de la figura de Morales.

<sup>24</sup>Cabe aclarar que no se añade aquí información específica acerca de la compleja coyuntura política en la que se llevó a cabo el golpe de Estado, es decir, acerca de las razones, antecedentes y consecuencias del mismo. Esto se debe a que excedería con creces los objetivos, límites y alcances de este ensayo. Sin embargo, no podemos dejar de resaltar que se trató un acontecimiento político de suma relevancia, tanto a nivel regional como global, dado que puso de manifiesto una serie de actores y perspectivas en disputa por el rumbo de la transformación socioeconómica, política y cultural del país. Estos debates, vale resaltar, siguen vivos al día de hoy, más aún tras el retorno al gobierno constitucional en las elecciones del 18 de octubre de 2020 y la vuelta al poder del Movimiento al Socialismo. Véase nota al pie N° 27.

<sup>25</sup>Segato llama “mochila de la Guerra fría” a esta tendencia de analizar los fenómenos en términos de pares opuestos, y la caracteriza como una actitud que “cancela toda capacidad de razonar con sofisticación y con acuerdo a la realidad” (2019: s/d).

<sup>26</sup>La autora ejemplifica esto citando una frase de Morales que rezaba: “cuando me retire lo haré con mi charango, con mi coca y mi quinceañera” (2019: s/d).

Es frente a este panorama que Segato planteará su primera propuesta: las mujeres debemos trabajar para que “el machismo de los gobernantes no sea más visto como un ‘dato secundario [...] como son siempre los crímenes contra nosotras’, así como para que la justicia y la opinión pública dejen de relativizar estas conductas y de justificarlas apelando a que son inofensivas y parte de una “costumbre”. Esto debido a que “las agresiones verbales, físicas, psicológicas y morales a las mujeres”, subrayó, “son agresiones políticas que delatan la voluntad de poder, la voluntad opresiva de los líderes que así se manifiestan”: el que no se vean como tales y se minimicen es síntoma, justamente, de que aun “falta mucha lucha para poner en el centro este tipo de cuestiones” (2019: s/d).

Sobre lo anterior, podemos decir que, si bien es cierto que los golpes de Estado constituyen acontecimientos políticos de suma relevancia y que, por tanto, las lecturas en torno a los mismos no pueden restringirse solo al género o a los feminismos, también es preciso remarcar que estas cuestiones no pueden ser obviadas por completo de los análisis<sup>27</sup>. Vale mencionar que estamos frente a una denuncia que, en su momento, también realizó Spivak al interior de los Estudios Subalternos, y acerca de la cual Bidaseca y Vázquez Laba comentan lo siguiente: esta actitud sino de ignorar, al menos de “renombrar la semiosis de la diferencia sexual en términos de clase o solidaridad de casta termina borrando la especificidad de la opresión de género” (2011: 374). He aquí, precisamente, el punto que, tanto Segato como Galindo, remarcaron enfáticamente en la entrevista: en la mayoría de los debates sobre la coyuntura que comentamos se ha privilegiado la cuestión de clase, junto con la variable étnica, en tanto se ubicó a Morales como representante de las comunidades indígenas<sup>28</sup>.

Pues bien, es en función de todo lo anterior que Segato formula su segunda propuesta de acción para las mujeres la cual, consideramos, terminó de avivar la polémica: hacer circular esta imagen política y moralmente cuestionable de Evo, a fin de desarmar el binarismo que lo posiciona, en “la lucha entre el bien y el mal, del lado del bien [...] Si Camacho es una figura inaceptable, malvada, no por eso Evo es una figura perfecta” (2019: s/d). Esto

---

<sup>27</sup>Vale mencionar que el 28 de enero de 2021 se celebró virtualmente el Conversatorio “Construcción del Estado Plurinacional de Bolivia avances, retrocesos y desafíos”, convocado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, en el que participó, junto con otros dos invitados, María Galindo. Su intervención giró precisamente en torno al papel secundario otorgado al género en estos debates (incluso cuestionó el hecho de ser la única invitada mujer del panel). Además, se proclamó allí como la autora de la tesis de que “no es posible hablar de un Estado Plurinacional sin un proyecto de descolonización”, el cual, a su vez, no es posible sin una “despatriarcalización” (véase página N° 8) y acusó al Estado Boliviano de haberla plagado, entre otra serie de declaraciones. Recuperado de: <https://www.facebook.com/100008591051800/videos/2511434555819555>

<sup>28</sup>Pertenencia étnica y/o representatividad que, dicho sea de paso, fue cuestionada por Segato en más de una oportunidad. Un ejemplo de ello constituye el haberlo llamado “sindicalista más que aymara”. Véase página N° 11.

---

permitiría, según la autora, comprender que “si se da en este momento presente un golpe de Estado, ese golpe de Estado es de una nueva modalidad [...] Fue un golpe oportunista que entonces sucede *a posteriori* de ese vacío de poder que se origina por muchos errores y excesos del gobernante” (2019: s/d).

Basándose en esto último, Segato cierra su análisis del caso afirmando que el panorama analizado constituye una oportunidad para entender que la política “está pasando a las manos de las mujeres”. Es hora, agrega, “de pensar y perfilar entre todas lo que es una politicidad en clave femenina, una otra forma de gestión comunal, entendida mejor de lo que se ha entendido en Bolivia”. Allí, añade, hasta ahora “se han entendido las comunidades como pequeños Estados”, lo cual ha dado lugar al surgimiento de “cabezas de un caciquismo fundamentalista”. He aquí, concluye, el desafío de hoy en día: generar “otra forma de valor” que se distinga de lo que llama “gestión de los caciques” (2019: s/d). Veremos a continuación las repercusiones que tuvieron estas insinuaciones.

#### *Primera respuesta a las declaraciones de Segato*

Tal y como hemos anticipado, a estos dichos de Segato le siguieron una serie de respuestas. En primer lugar, retomaremos algunos puntos centrales de la réplica esgrimida por mujeres originarias que, en un comunicado circulado principalmente por redes sociales y demás portales de Internet, manifestaron explícitamente su apoyo a Evo Morales y su oposición a la postura de la intelectual argentina.

Este comunicado, titulado “Antes que feministas, mujeres poderosas del arco iris”, consideramos, nos permite enmarcar la posición de estas mujeres, en primer lugar, en clave del cuarto modo del feminismo de la tipología de Gargallo presentada en nuestro apartado anterior: aquellas mujeres que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada del feminismo blanco, hegemónico y urbano. Esto se puede advertir en el siguiente fragmento: “Entendemos que Rita Segato tiene eco en el feminismo (¿blanco?) en el cual no nos reconocemos, por lo cual manifestamos nuestro profundo desacuerdo con la posición que Ud. ha tomado respecto a la restauración neoliberal golpista en Bolivia”<sup>29</sup>.

Frente a esta primera afirmación, podemos decir que resulta, a lo menos, llamativo el hecho de que Segato pase a ocupar, en el seno de esta discusión, el lugar de “feminista blanca”. Esto se debe a que, como es sabido y hemos mencionado más arriba, ha dedicado gran parte de su obra y trayectoria profesional-activista a cuestionar y desmontar este rol.

---

<sup>29</sup> Véase “Mujeres indígenas responden a Rita Segato” (2019). En *Radio Gráfica*. Sección Mundo. Recuperado de <https://radiografica.org.ar/2019/11/22/mujeres-indigenas-responden-a-rita-segato/>

---

Esto creemos no hace más que reforzar la idea, planteada desde el comienzo de este ensayo, de que los feminismos, lejos de constituir una especie de plataforma estanca, inmóvil, constituyen un campo que se destaca más bien por la mutabilidad y relatividad que asumen sus posiciones frente a las discusiones que abordan.

Un segundo punto que quisiéramos destacar consiste en la respuesta de estas mujeres a la sugerencia de Segato de que es menester generar una “retórica que se distingue mucho a la gestión de los caciques”. Al respecto, dicen:

Suena muy bonito. Preguntamos: ¿Le ha pasado en el cuerpo esa gestión de los caciques? Nosotras hemos visto, hemos sentido el sabor amargo de esa secuela de la conquista. Nuestros hombres han tomado lo peor del machismo colonial. Hemos construido no sólo retóricas, sino resistencias, re-existencias a la dominación machista en las naciones preexistentes y en cada uno de los espacios que el despojo nos colocó. Pero ubicar a Evo como el símbolo del patriarcado es demasiado chabacán. (2019: s/d)

Pues bien, comienzan a aparecer aquí algunas de las cuestiones que hemos abordado en nuestro primer apartado: el peligro de “hablar por” o “en nombre de” esas “sujetas subalternas”, el de la “traducción” de ciertas categorías propias de las ciencias sociales y de la política occidental al análisis de fenómenos políticos que no se ajustan a tales lógicas, así como la problemática idea, que subyace a estos dichos de Segato, de suponer que el género no ha sido contemplado por estas mujeres como una variable importante a la hora de evaluar su apoyo a Morales o que constituye, en sus reflexiones, algo secundario: “No celebramos los dichos sobre la quinceañera de Evo, porque hemos sentido en nuestros cuerpos lo que significa la cosificación [...] Aun así, afirmamos que lo que pasó en Bolivia fue un golpe de Estado” (2019: s/d).

Vemos cómo también surge en este posicionamiento la idea, trabajada en apartados anteriores, de “machismo colonial”, es decir, la postura que sugiere que el patriarcado si no vino con la colonización, al menos se reforzó y refuncionalizó con la misma. En relación al peso que tomaron las palabras de Segato y el rol de la academia en estos asuntos, usualmente dedicada a complejizar los análisis, las mujeres indígenas sostuvieron: “es mucho más sencillo analizar Bolivia de lo que Ud. piensa. Su regodeo intelectual la nubló”. A continuación, y en la misma línea: “su voz no es cualquier voz. Plantea la vanguardia en la discusión en los círculos intelectuales y feministas en Argentina. Es por eso que en este caso

Rita, disentimos amargamente. Sentiremos un gran vacío al no referenciarla más en nuestros sentipensares” (2019: s/d)<sup>30</sup>.

En esta línea, sugieren además que lo peligroso de los discursos “no binarios”, en clara referencia a las críticas de Segato, es que “terminan asimilando a dos posiciones contrarias como si fueran equivalentes”<sup>31</sup>:

Para una mujer indígena que vive el machismo y la violencia en su vida cotidiana, no es lo mismo encontrarse con un servicio de salud laico y respetuoso de la salud ancestral que con médicos anti derechos, que sojuzgan. Eso fue la Bolivia Plurinacional. No tendríamos por qué explicar que la redistribución de la riqueza genera otro escenario para la lucha y la liberación de género. Eso no lo logró ningún movimiento indígena despolitizado ni neutral en Latinoamérica. Lo logró el neo constitucionalismo que engendró Evo refundando el Estado Colonial a Estado Plurinacional. (2019: s/d)<sup>32</sup>

Sus argumentos, agregan, brindan un “camuflaje”, un “eufemismo para el discurso racista” de personas que “no conocen ‘con el cuerpo’ la realidad de una mujer originaria”: todo esto se traduce, a fin de cuentas, en una asimetría entre los pretendidos razonamientos objetivos y los no-objetivos, propia de lo que aquí hemos tematizado como “colonialidad del saber”<sup>33</sup>. Reaparece, en este punto, la idea de cuerpo-territorio, junto con la importancia de la afecto-emotividad, ligada a otros modos de la sensibilidad: “aquí sentí-pensamos. Corazón ordena pensamiento en nuestro sur. Siempre lo fue y lo seguirá siendo” (2019: s/d).

---

<sup>30</sup>Vuelve a emerger la idea, presentada más arriba (Véase página N° 4) de que la razón por la cual las declaraciones de Segato tuvieron tan rimbombantes consecuencias consiste en que sus planteamientos influyeron profundamente en la construcción de los feminismos del Sur Global, incluso en las posturas de quienes, como en el ejemplo, disintieron con ella en esta oportunidad.

<sup>31</sup>Vale mencionar que fue Galindo la que, en la entrevista presentada en el sub-apartado anterior, sostuvo la posición de lo que en verdad estaba sucediendo en Bolivia al momento del golpe de Estado era un “enfrentamiento de machos” entre Morales y Mesa.

<sup>32</sup>Queda pendiente indagar acerca de la composición de estos colectivos y organizaciones de mujeres indígenas, esto es, sobre sus características, formación política e intelectual, etc. Esto teniendo en cuenta que en Bolivia no existe solo “un feminismo indígena”, sino varios, conforme la formación política, académica, profesional, de linaje y de clase de sus miembros.

<sup>33</sup>Véase nota al pie N° 6. En esta línea, vale destacar el último párrafo del comunicado, en el que se evidencia una clara reivindicación de la multiplicidad de lenguas que hace frente a los mecanismos coloniales de subalternización e invisibilización: “hablamos desde nuestras propias lenguas, y ahora escribimos con la lengua del conquistador para que Ud. nos lea. Si quiere se lo decimos en *mapuzungun*, en *chané*, en *chorote*, en *wichí*, en *pilagá*, en *guaraní*, en *quechua*, en *aymara*, en *qom*, en *mocoy* y también se lo diremos en nuestros sueños”.

Por último, hallamos en la firma final del comunicado, la cual refuerza el título inicial (“Antes que feministas, mujeres poderosas del arco iris, complementarias de nuestros hombres feministas que dan el buen combate”), una referencia que nos permite pensar el posicionamiento de estas mujeres en términos del primer tipo propuesto por Gargallo, llamado por ella “radicalización del principio de complementariedad”.

Podemos preguntarnos, sin embargo, si no estamos más bien, en este caso, frente a una especie reformulación de este principio de complementariedad, más que de una radicalización. Esto debido a que las Mujeres del arco iris aluden aquí a una complementariedad con hombres “feministas”, dando a entender, quizás, que existe un distanciamiento, una diferencia, respecto de las dualidades y complementariedades ancestrales argumentadas por mujeres indígenas en otras declaraciones y/o documentos.

### *Segunda respuesta*

Dado que, como hemos mencionado, este intercambio tuvo multiplicidad de interlocutores y que la tarea de traerlos a todos a colación excedería, por tanto, el alcance de este trabajo, presentaremos a continuación una segunda y última posición. Se trata, pues, de la postura de la activista aymara Adriana Guzmán, integrante del Feminismo Comunitario Antipatriarcal de Bolivia<sup>34</sup>. Recuperamos aquí su voz debido a que la misma logra poner de manifiesto cómo los dichos de Segato permitieron visualizar las fragmentaciones existentes, incluso al interior del llamado feminismo comunitario boliviano.

Pues bien, comentemos brevemente algunos de los puntos centrales de la entrevista que le realizaron el 15 de noviembre de 2019<sup>35</sup>, la cual constituye otro ejemplo (junto con el comunicado de las mujeres indígenas) de que es posible denunciar el golpe de Estado y apoyar a Morales sin dar lugar, necesariamente, a un análisis “caricaturesco”, “binario” o acríptico de su figura. Allí, a diferencia de las Mujeres del arco iris, Guzmán no apela a principios cosmológicos aymara, sino a una completa descripción del proceso de cambio impulsado por la gestión de Morales. A continuación, afirma no solo sentirse parte de tal proceso sino, además, que el motor del mismo “ha sido el feminismo”, idea que refuerza al

---

<sup>34</sup> Cabe retomar aquí lo dicho en nuestras notas al pie N° 14 y 21 y agregar que, concretamente, el Feminismo Comunitario Antipatriarcal de Bolivia (formado al calor de las luchas populares del 2003 en la denominada “masacre” o “guerra del gas”) nuclea mayormente a mujeres bolivianas intelectuales y urbanas, de tradición militante cercana a la del partido de Morales.

<sup>35</sup> Realizada por la periodista argentina Claudia Korol en el suplemento *Las 12*, del diario *Página 12*. Véase “El golpe de estado en Bolivia es racista, patriarcal, eclesiástico y empresarial” (2019). En *Página 12*. Las 12. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/230580-el-golpe-de-estado-en-bolivia-es-racista-patriarcal-ecllesias>

decir que “muchas de las reivindicaciones feministas que se discutieron en la Asamblea General Constituyente se volvieron, efectivamente, políticas públicas” (Korol, 2019: s/d).

Salta a la vista cómo esta posición se opone rotundamente a la denuncia por parte de otra línea al interior del feminismo comunitario boliviano, que hemos presentado en el segundo apartado, que denuncia una apropiación de la agenda feminista, específicamente de la noción de “despatriarcalización”, a manos del Estado Plurinacional de Bolivia<sup>36</sup>. Vemos cómo Guzmán rescata y lee este mismo fenómeno en términos positivos.

Ahora bien, en relación a los dichos de Segato respecto del machismo de Morales, la feminista aymara responde, en primer lugar, que era algo sabido de antemano, dado que el patriarcado es un régimen político generalizado. En segundo lugar, y en consonancia con la posición de las mujeres indígenas antes mencionada, dice que centrarse en este aspecto borra el hecho de que no es lo mismo “mirarse en ese presidente” que en un “blanco”. A este respecto, agrega, “entendemos la diferencia en el cuerpo, no sólo racionalmente”. Concluye afirmando que centrar la atención en este aspecto más que en el hecho de que “Mesa es un genocida” es un gesto propio de los “feminismos burgueses, blancos, de clase media académicos”<sup>37</sup> (Korol, 2019: s/d).

Vale concluir este apartado retomando un último punto del texto de Bidaseca y Vázquez Laba, quienes responden a la emblemática pregunta de Spivak, “¿Pueden hablar los subalternos?”, con un “no” rotundo. Esto se debe, simple y lamentablemente, sostienen, a que estos no son escuchados porque su discurso no está validado por las instituciones (2011: 368). He aquí, quizás, una de las tantas a seguir a fin de entender las múltiples razones por las que tanto las mujeres indígenas “del arco iris” como Guzmán y su colectivo apoyan a Evo Morales, más allá de las críticas: porque se ha convertido en una voz audible, en la que se identifican, lo cual no invalida en absoluto la crítica que sostiene que aún falta avanzar en el camino de que las voces de las sujetas feminizadas, aún más subalternizadas que los

---

<sup>36</sup>Véase página N° 8 y notas al pie N° 19 y 27.

<sup>37</sup>He aquí una aclaración importante: Paredes (la activista feminista mencionada más arriba) representaba, en un primer momento, a un sector del feminismo comunitario boliviano acusado de “institucionalizarse” en el gobierno de Evo (Véase páginas N° 8-9, acerca del debate sobre el “Viceministerio de descolonización”). Guzmán, por su parte, formaba parte de otra fracción, que se mantuvo más alejada e incluso crítica respecto de la institucionalización. Sin embargo, pareciera ser que estos posicionamientos dentro del feminismo comunitario boliviano se modificaron sustancialmente, dado que Guzmán, en el contexto del golpe, salió a defender a la figura y gobierno de Morales, a pesar haberse mantenido por mucho tiempo en la senda del feminismo autonomista. Esto no hace más que reforzar nuestra idea de cómo las posturas políticas también se desplazan en función de la coyuntura. Lo mismo ocurrió con Paredes, quien replicó la intervención de Segato desde una perspectiva antes impensada, esto es, apelando a argumentos de la crítica feminista Decolonial para contestarle.

---

sujetos racializados varones, sean escuchadas por sí mismas: para ello, diría Spivak, deben ser, en primera instancia, reconocidas como sujetos.

### **Consideraciones finales**

Tras todo lo dicho hasta aquí, creemos estar en condiciones de afirmar que, a lo largo de este ensayo, hemos logrado cumplir con el objetivo que guio su desarrollo: presentar las posiciones más salientes de algunas de las principales exponentes de los feminismos del Sur Global, así como de ciertas mujeres indígenas, de cara al golpe de Estado en Bolivia de 2019. Hemos podido, también, en el primer apartado, aclarar a qué nos referíamos con la expresión feminismos contra-hegemónicos, mediante la presentación de un breve recorrido trazado por Bidaseca y Vázquez Laba por aquellas perspectivas críticas del "feminismo hegemónico", "occidental", "blanco", "de clase media".

En esta línea, pudimos además poner a prueba nuestra hipótesis, esto es, que los dichos de Segato funcionaron como un disparador que permitió se visualicen una serie de posiciones contrapuestas, a la luz de la tipología de feminismos de Abya Yala propuesta por Gargallo. En este punto, tuvimos la oportunidad de comprobar que, aplicada a la coyuntura del golpe de Estado en Bolivia, tal tipología resultó demasiado rígida o, lo que es lo mismo, las posiciones que la constituyen se revelaron más flexibles, móviles y cambiantes.

Dicho esto, quisiéramos concluir este trabajo aclarando que entendemos la discusión aquí analizada como un rico ejercicio de diálogo entre prácticas y discursos feministas. Celebramos tal intercambio de saberes entre mujeres de diferentes procedencias y perspectivas políticas como un objetivo en sí mismo: lo leemos como un indicio del surgimiento de nuevos modos de la politicidad que cuestionan las prácticas unidireccionales y uniformes, verticalistas, propias del poder patriarcal tradicional.

Lo trabajado hasta aquí nos ha permitido, además, abrir una serie de interrogantes que, si bien no serán respondidos aquí debido a la extensión y complejidad que ello revestiría, planteamos a continuación para ser retomados en futuras investigaciones: ¿Es el comunicado y la posición de las mujeres indígenas un ejemplo de uso del tan mentado "esencialismo estratégico", empleado con el fin de irrumpir en el espacio público para visibilizar sus demandas? No estamos en condiciones de responder conclusivamente esta pregunta, aunque sí de afirmar, al menos provisoriamente, que el intercambio que aquí hemos analizado mostró cómo los principios de complementariedad/dualidad, lejos de constituir conceptos atávicos, ya superados, continúan teniendo, y quizás hoy con más

fuerza, un alto nivel de incidencia en las decisiones de la vida política de las mujeres. Permitted to visualize, then, the political dimension of the same.

Another interrogant that implicitly vertebrated our argumentation from its beginning and that opens, in its turn, another series of interrogants, is the following: ¿Estamos asistiendo a modos de hacer política que escapan a la lógica "tradicional" propia de los Estados republicanos? We propose as a tentative answer that we assist, more than to a replacement of one dynamics by others, to the overlapping, to the coexistence and convivencia of different ways of making politics that are found in pugna.

A third point of reflection emerged, this time, from the responses of Segato to the criticisms that received her sayings<sup>38</sup> consists in the weight and the relevance that acquire the words of the and the intellectuals both inside the academic field as well as in society in general, as well as in the limits and reaches of the criticism. The question about whether it was or not the adequate moment to complexify the analysis and the criticism to Morales<sup>39</sup>, led us to question: ¿Resulta legítimo establecer ciertos límites de acción a la teoría crítica<sup>40</sup> ante determinados debates político-culturales? ¿Es necesario fijar el alcance de tales posiciones y dichos a fin de no caer en una especie de falacia de apelación a la autoridad o estaríamos incurriendo, por el contrario, en una suerte de censura?

Finally, this interchange has allowed us to reflect on the means through which the disputes are carried out in the contemporary scenario, as well as their *modus operandi*. In this sense, we highlight the growing bellicosity that characterizes many of the theoretical-political discussions of this type: we observe that this responds to an era of the opinable, marked in addition by the instantaneity of the social networks, a privileged medium for the actual viralization of the polemics, and in which it slides with ease with an alarming tendency to demonize those who pronounce. Such vehemence, we remark, increases when it is a recognized voice within a determined field, such as and how they claim the indigenous women in their communication to Segato, and as we have pointed out in more than one opportunity throughout the text.

---

<sup>38</sup>El 20 de noviembre de 2019, en una entrevista del programa radial "Pasaron cosas". Véase "Rita Segato responde a las críticas" (2019). En *Radio cut*. Disponible en: <https://ar.radiocut.fm/audiocut/rita-segato-responde-a-criticas/>

<sup>39</sup>Quienes defendieron a Segato sostuvieron que se trataba de un caso de "censura", de una especie de "quema de brujas en la plaza pública", basada en que quien hablaba era una mujer y una feminista; por ello, agregaron, querían callarla, pidiéndole que "se llame a silencio" y "hable en otro momento".

<sup>40</sup>Para continuar pensando respecto a este tema, véase: López, María Pía (2019). "Los intelectuales, el feminismo y el golpe en Bolivia". En *Página 12*.

Esto se ve reflejado en el hecho de que muchos/as intelectuales y activistas, con sorprendente rapidez, se posicionaron en las redes mediante publicaciones que tergiversaban livianamente los dichos de Segato, que empleaban expresiones y matices claramente misóginos, y que terminaban empleando sus propios argumentos en su contra. También se manifestó en el hecho de que los mismos actores compartieron masivamente el documento de las "mujeres indígenas del arco iris", en muchas ocasiones sin saber quiénes son estas mujeres, qué trayectoria tienen, de qué espacio vienen, en pos de contribuir a la demonización de la figura de Segato.

Por último, y como hemos señalado más arriba, esto se plasmó también en declaraciones dentro del campo de estudios de las mujeres indígenas que sostienen que el feminismo comunitario boliviano no constituye un sector verdaderamente representativo del tipo de agencia política que construyen las mujeres indígenas andinas organizadas. Esto debido a quienes lo integran son en su mayoría mujeres y lesbianas urbanas, activistas, nucleadas en sindicatos, formadas sobre la base de un capital intelectual-cultural occidental, que viven en La Paz y construyen redes generalmente con importantes capitales latinoamericanas como Buenos Aires. Quienes sostienen esta posición argumentan que, si bien estas mujeres resistieron en las calles durante el golpe de Estado en defensa del gobierno y la figura de Morales, los debates que estas llevan a cabo se mantienen aún bastante ajenos a las necesidades y problemáticas de las "mujeres indígenas de pollera". Al respecto, vale recuperar la siguiente cita: "No existe feminismo indígena en Bolivia, pero sí hay mujeres indígenas con conciencia feminista" (Miradas de Mujeres Indígenas y Feministas sobre "El Vivir Bien", Nacional, Cochabamba, septiembre de 2011)<sup>41</sup>.

De todo lo dicho hasta aquí, quisiéramos concluir planteando la siguiente inquietud: ¿Será que el feminismo se encuentra hoy en día, tanto a nivel local como global, expandiendo su método de cuestionar y querer cambiarlo todo, de derribar figuras, hacia los sectores más tradicionales de la política, esto es, en su rama partidaria, electoral, republicana? ¿Será, al mismo tiempo, que cruces del tipo del que analizamos aquí ponen de manifiesto que nos encontramos aun preparando el terreno para tales discusiones, debido a que vivimos en un momento en el que todavía hay golpes de Estado? Mientras tanto, consideramos, vale la pena analizar el surgimiento y desarrollo de estas disputas y modos-otros de hacer política, a fin de ir haciendo ceder, en el proceso, las estructuras de la vieja política.

---

<sup>41</sup>Articulación Feminista Marcosur-AFM, Centro de información y desarrollo de la mujer, Gobierno vasco, Cooperación Bolivia-Alemania y Agencia vasca de cooperación para el desarrollo (2011, 14 y 15 de noviembre). *Diálogos complejos: Miradas de Mujeres Indígenas y Feministas sobre "El Vivir Bien" en Bolivia, Articulación Feminista Marcosur-AFM, diálogo Nacional*. Cochabamba. Recuperada de: [https://www.mujiresdelsur-afm.org/wp-content/uploads/2018/11/dialogosbolivia\\_26515.pdf](https://www.mujiresdelsur-afm.org/wp-content/uploads/2018/11/dialogosbolivia_26515.pdf)

---

## Bibliografía

Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (2011). Feminismo e indigenismo: puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur. En Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa (comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 361-378). Buenos Aires: Godot/Colección Crítica.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos Diversos: el Feminismo Comunitario*. Madrid: Acsur-Las Segovias.

De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: Clacso.

\_\_\_\_ (2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.

Gargallo, F. ([2012] 2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

\_\_\_\_ (2013). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En Espinosa Miñoso, Yuderquis; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 371-382). Popayán: Editora Universidad del Cauca.

Korol, C. (2019, 15 de noviembre). El golpe de Estado en Bolivia es racista, patriarcal, eclesiástico y empresarial. Entrevista a Adriana Guzmán, aymara y feminista comunitaria (en línea). En *Página 12*. Sección Las 12. Recuperado el 16 de noviembre 2019 de <https://www.pagina12.com.ar/230580-el-golpe-de-estado-en-bolivia-es-racista-patriarcal-elesias>

López, M.P. (2019, 21 de noviembre). Los intelectuales, el feminismo y el golpe en Bolivia (en línea). En *Página 12*. Sección Contratapa. Recuperado el 22 de noviembre de 2019 de <https://www.pagina12.com.ar/232141-los-intelectuales-el-feminismo-y-el-golpe-en-bolivia?fbclid=IwAR3z026zGn8edmoRNJMNJNZyK022g9eWI2gieUPM4N5IT3GLQ3hzWAQnKTM>.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (09), 73-101. Recuperado a de <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (pp. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Segato, R. (2019, 11 de noviembre). Es el momento oportuno para pensar a Bolivia críticamente (en línea). En *La Vaca*. Recuperado el 12 de noviembre de 2019 de <https://www.lavaca.org/notas/rita-segato-sobre-bolivia-es-el-momento-oportuno-para-pensar-a-bolivia-criticamente/>

Tejido de profesionales indígenas (2019, 20 de noviembre). Argentina: mujeres indígenas responden a Rita Segato. Antes que feministas, mujeres poderosas del arco iris (en línea). En *Observatorio regional de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*. Recuperado el 21 de noviembre de 2019 de <https://observatorioregionaldeddhypueblosindigenas.wordpress.com/2019/11/20/argentina-mujeres-indigenas-responden-a-rita-segato-antes-que-feministas-mujeres-poderosas-del-arco-iris/>