

Modos de re-existencia de las mujeres indígenas y campesinas en Bolivia en tiempos de COVID-19

Emiliano Dreon

*“[...] Las antiguas barbaries que subsisten
Solo cambian de nombre con la edad;
La esclavitud y el tormento existen
Y es mentira grosera la igualdad
Siempre en la lucha oprimidos y opresores!
De un lado, la fortuna y el poder,
Del otro, la miseria y sus horrores;
Y todo iniquidad...Hoy como ayer [...].
Nubes y viento
Adela Zamudio*

*“[...] Ir en el ritmo como una nube va en el viento.
No esperar en, sino ser, el movimiento.
Cerrar el juicio, cerrar los ojos.
Oír el clac con el que se rompen los cerrojos [...].”
Bailar en la Cueva
Jorge Drexler*

Resumen

Atento a las disputas por la recomposición de las organizaciones indígenas y campesinas a partir de la segunda mitad del siglo pasado, se propone indagar acerca del contraste entre la etapa previa y actual respecto al impacto de la COVID-19 en relación a las mujeres indígenas y campesinas. De tal forma, el trabajo exploratorio pretende abordar, desde un enfoque comunitario, territorial y multinivel, la situación de las mujeres indígenas y campesinas en Bolivia a raíz de su especial exposición frente al impacto de la crisis sanitaria. Las mujeres indígenas y campesinas continúan enfrentando desigualdades estructurales y políticas socioeconómicas que limitan el reconocimiento y la plena valoración de su trabajo reproductivo, productivo y comunitario, la preservación de la biodiversidad, la recuperación de prácticas agroecológicas y, por tanto, la consecución de la soberanía alimentaria. El esquema planteado nos permitirá identificar posibles canales de interacción comunitaria frente a la COVID-19 a partir de la acción colectiva de las mujeres indígenas y campesinas en el país sudamericano. Por consiguiente, será fundamental tener en cuenta los procesos de resignificación de los modos de re-existencias de dicho colectivo, signado por la identidad indígena comunitaria, y la visibilización de sus demandas como un escenario de oportunidad.

Palabras claves Mujeres indígenas y campesinas, COVID-19, feminismo comunitario, prácticas, cuidados

Abstract

Faced with disputes over the recomposition of indigenous and peasant organizations from the second half of the last century, it is proposed to inquire about the contrast between the previous and current stage regarding the impact of COVID-19 in relation to indigenous women and peasant women. In this way, the exploratory work aims to address, from a community, territorial and multilevel approach, the situation of indigenous and peasant women in Bolivia as a result of their special exposure to the impact of the health crisis. Indigenous and peasant women continue to face structural inequalities and socioeconomic policies that limit the recognition and full appreciation of their reproductive, productive and community work, the preservation of biodiversity, the recovery of agroecological practices and, therefore, the achievement of sovereignty food. The proposed will allow us to identify possible channels of community interaction in the face of COVID-19 from the collective action of indigenous and peasant women in the South American country. Therefore, it will be essential to take into account the processes of resignification of the modes of re-existence of this group, marked by the indigenous community identity, and the visibility of their demands as a scenario of opportunity.

Key words Indigenous and peasant women, COVID-19, community feminism, practices, care.

PURINTAÑA...

Al momento de reflexionar acerca de los sentidos y alcances a representar en este trabajo no se dejó de tener en cuenta, en diálogo con la cita inicial de Adela Zamudio, un halo de referencia: los imaginarios vinculados a las reconversiones del ayer. Desde la perspectiva de Enrique Leff (2020a; 2020b) hoy el mundo está atravesando la mayor crisis sistémica de la historia. “Su alcance es mundial, global, planetario, personal y colectivo. La crisis civilizatoria de la humanidad expresa de manera virulenta su olvido de la vida” (p. 140). Así, el autor expresa que la pandemia ha situado en un lugar de extrema confrontación a la vida del capital y la preservación de la evolución creativa de la vida. Teniendo en cuenta las lógicas involucradas, coincidimos con Stengers y Pignarre (2017) en la necesidad de aprender a acoplar luchas y compromisos a fin de generar nuevos procesos de creación. De ahí que la autora exprese que lo que somos intimados a olvidar no es la capacidad, sino el arte de prestar atención. A partir de dicho reconocimiento Isabelle Stengers y Philippe Pignarre consideran crucial empezar por prestar atención a la manera en que somos susceptibles de salir de la leyenda impuesta.

Estas premisas interpelarán las siguientes líneas argumentativas en el marco del análisis de tiempos en los cuales las historias de opresiones sobre las subjetividades de mujeres indígenas y campesinas, así como los cerrojos, se ven especialmente recrudescidas por el impacto multidimensional del actual contexto pandémico.

A fin de brindar un contexto global, en el mes de marzo el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe⁵⁰ (FILAC) difundía su *Declaración frente a la pandemia del COVID-19* (2020a). En ella, se enfatiza en la disparidad de sus efectos en relación a los

⁵⁰ El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC), es una organización internacional constituida a partir de la representación paritaria de representantes de los Pueblos Indígenas y sus

distintos grupos poblacionales, exacerbando, a su vez, las desigualdades preexistentes⁵¹. De igual modo, se remarcó que nuestra región, por los altos niveles de inequidad y pobreza, presenta un reto adicional a encarar, en razón que gran parte de los habitantes viven en condiciones de vulnerabilidad extrema, incluyendo principalmente a los pueblos indígenas en zonas rurales⁵². En América Latina, la población indígena supera los 45 millones de personas, poco menos del 10% de la población total de la región. Por lo cual, es la zona de mayor densidad demográfica indígena del planeta (FILAC & FIAY, 2020). Si bien esta diversidad, característica de la región, denota el sostenimiento de espacios alternativos de construcción de desarrollo, al mismo tiempo es uno de los principales focos de vulnerabilidad frente a la propagación del virus.

Asimismo, al analizar las condiciones de bienes y servicios esenciales en la actualidad como la alimentación, el saneamiento y el agua potable⁵³, la salud, educación, las barreras culturales, infraestructura y, en general, el déficit respecto a la materialización de derechos individuales y colectivos por parte de los pueblos indígenas⁵⁴, se observa un especial impacto en las mujeres indígenas que habitan zonas rurales, en el marco de lo que Lagarde (2005) denomina, en última instancia, *opresión diferencial*. En este sentido, el Grupo de Apoyo Interinstitucional de las Naciones Unidas sobre Cuestiones Indígenas (IASG en sus siglas en inglés) en una nota de orientación para el sistema de la ONU titulada *“Pueblos indígenas y la COVID-19”* (IASG, 2020) señala la necesidad de promover los derechos de las mujeres indígenas en razón del especial riesgo de sufrir un impacto desproporcionado durante la pandemia, debido a su rol preponderante en la economía informal y como cuidadoras en el hogar. Al mismo tiempo, es importante recuperar apreciaciones vertidas por el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas⁵⁵ -el pasado 30 de enero- en el marco del examen preliminar de los 25 años de la aplicación de la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing (1995). En este sentido, el Foro explicitó una premisa reiterada incansablemente en el ámbito global, regional, local y comunitario: “las mujeres indígenas también desempeñan un papel esencial en materia de soberanía alimentaria⁵⁶ en la economía de subsistencia de los pueblos indígenas, ya que son las principales productoras de alimentos”. Si bien el reporte advierte acerca de la especial exposición de las mujeres indígenas a los efectos cambio climático, insistimos en señalar que al componer, en la mayoría de los casos, la primera línea de las campañas de resistencia –en pos de la defensa de sus tierras, semillas, derechos,

respectivos gobiernos, con el objetivo de velar por el respeto a los derechos individuales y colectivos de los Pueblos Indígenas, además de promover procesos de autodesarrollo de los mismos.

⁵¹ Estas pueden manifestarse de muchas formas, sobre todo en la intersección entre la salud, la educación y la situación socioeconómica de los progenitores (PNUD, 2019: 11). A dichas intersecciones cabe agregar el género, clase y la etnia.

⁵² En el informe preparado por FAO a solicitud de la Coordinación Nacional de la Presidencia Pro Tempore de México ante la CELAC (2020) se explicita que en las zonas rurales de los países parte las cifras de retraso en el crecimiento son considerablemente mayores que en las zonas urbanas, llegando a alcanzar diferencias mayores al 50% en Belice, Bolivia, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam.

⁵³ En Perú y Bolivia, los indígenas urbanos tienen, respectivamente, el triple y el doble de acceso a agua corriente que sus contrapartes rurales. Asimismo, el acceso a alcantarillado de los habitantes urbanos indígenas es casi 15 veces mayor que el de sus pares rurales en Bolivia, y 8,5 veces en Perú (Banco Mundial, 2015: 32).

⁵⁴ En Bolivia y México el acceso de los pueblos indígenas a servicios de saneamiento y electricidad es 18% y 15% menor, respectivamente, que el de otros latinoamericanos (Banco Mundial, 2015: 9).

⁵⁵ El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas es un órgano consultivo del Consejo Económico y Social (ECO-SOC), establecido por la resolución 2000/22, el 28 julio de 2000, cuyo mandato consiste en debatir las cuestiones indígenas relacionadas con el desarrollo económico y social, el medio ambiente, la cultura, la educación, la salud y los derechos humanos.

⁵⁶ Véase *Declaración de Nyéleni* (2007). Foro para la Soberanía Alimentaria.

salud y medio ambiente-, también han sido impactadas sustancialmente por la pandemia en términos de capacidad de supervivencia y resiliencia. En este sentido, mujeres indígenas de diversos espacios comunitarios, se refirieron a la necesidad de establecer programas de salud focalizados que velen por una dimensión intercultural con pertinencia indígena⁵⁷ teniendo en cuenta la medicina ancestral de las comunidades basada en la utilización de hierbas nativas para infecciones respiratorias (ONU Mujeres, 2020c).

La Directora Ejecutiva de ONU Mujeres, Phumzile Mlambo-Ngcuka, advertía, en el mes de abril, el aumento de otra *pandemia en la sombra*: la violencia contra las mujeres. “Reconocer que esta crisis afecta a mujeres y a hombres de manera diferenciada es fundamental, pues los roles de género prevalentes limitan el tiempo disponible de las mujeres para participar en el mercado laboral e influyen en la segregación ocupacional por género” (ONU Mujeres, 2020b: 4). Así, la afirmación de Mlambo-Ngcuka, en la antesala del 25º aniversario de la apertura de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, se sostiene en la evidencia que la COVID-19 no hizo más que agravar las violencias contras las mujeres existentes antes de la propagación del virus así como otras prácticas tal como la imposición de roles de género (CEPAL, 2020). Asimismo, señaló que su avance impactará sustancialmente en el bienestar de las mujeres, su salud sexual y reproductiva, su salud mental y su capacidad de liderar la recuperación de nuestras sociedades y economías, y de participar en ellas (ONU Mujeres, 2020a). Como contrapunto al término empleado por la Directora Ejecutiva, Tarcila Rivera Zea⁵⁸ remarcó que las mujeres indígenas le han agregado un ‘s’ a las violencias. Por tanto, podemos comprender las múltiples pandemias a las que la activista peruana se refiere: la pandemia de la invisibilidad, de la exclusión, de la no consideración en la elaboración y ejecución de las políticas públicas (ONU Mujeres, 2020c). Evidentemente, tal como lo expresara Daniel Innerarity (2011: 13-14), “la rivalidad de las amenazas parece haber reemplazado a la rivalidad entre los proyectos”.

Por su parte, Alicia Bárcena, Secretaria Ejecutiva de la CEPAL, -en el marco de clausura del XXI Encuentro Internacional de Estadísticas de Género- convocó a los países a romper el silencio estadístico a fin de evitar que los impactos de la pandemia profundicen los nudos estructurales⁵⁹ de la desigualdad de género en la región. Además, insistiendo en el fortalecimiento de los sistemas estadísticos con un enfoque transversal de género para el cumplimiento de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, afirmó que la igualdad de género debe reflejarse en todos los ámbitos, en razón que la recuperación pospandemia será feminista o no será.

Por lo señalado, en el presente trabajo abordaremos el rol y las estrategias de las mujeres campesinas e indígenas para enfrentar la actual crisis humanitaria y sanitaria desde un anclaje multinivel a partir de la contextualización de los espacios de diálogo e intercambio de experiencias generados por el feminismo comunitario territorial en Bolivia.

⁵⁷ Conversatorio virtual “Cuidados Comunitarios para afrontar el Covid: Experiencias organizativas de mujeres”. CLACSO. 3 de septiembre de 2020.

⁵⁸ Coordinadora del Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMIA), Región Sur. Participó en la Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing en 1995.

⁵⁹ La Estrategia de Montevideo para la Implementación de la Agenda Regional de Género en el Marco del Desarrollo Sostenible hacia 2030 establece que para “alcanzar la igualdad de género es preciso superar nudos estructurales constitutivos de las actuales relaciones desiguales de poder en América Latina y el Caribe” (CEPAL, 2016b: 15).

JARARASIÑA...BOLIVIA EN TIEMPOS DE PANDEMIA

El 31 de diciembre de 2019 se informó a la oficina de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en China del brote de lo que a la postre se denominaría coronavirus SARS-CoV-2. Por su parte, el Director General de la OMS, Tedros Adhanom Ghebreyesus, declaró el 30 de enero, en la reunión del Consejo Ejecutivo, que la epidemia constituía una emergencia de salud pública de importancia internacional, el mayor nivel de alarma con arreglo al derecho internacional. Si bien todos los países se han visto afectados por el virus, debemos recordar que esta es una pandemia desigual según expresado por el Dr. Adhanom Ghebreyesus (OMS, 2020).

En un trabajo presentado ante el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Osmel Manzano y José Luis Saboin (2020) establecen disparidades en los puntos de partida de los países de la región andina ante la llegada de la COVID-19. Así, los autores identifican dos niveles de vulnerabilidad: por un lado, existe un grupo menos vulnerable -Colombia y Perú-, el cual tiene alta exposición a la economía global, pero bajas exposiciones sanitarias y domésticas. Para estos países, la clave radica en la ejecución de políticas públicas y poder manejar la exposición externa; por otro lado, el grupo más vulnerable -Bolivia, Ecuador y Venezuela- presenta una elevada exposición sanitaria e interna. A su vez, este grupo exhibe condiciones macroeconómicas, sanitarias e internas inferiores. Por tanto, este grupo presenta desafíos en todos los frentes.

Ante el avance del virus el Estado Plurinacional boliviano activó los protocolos internacionales de Bioseguridad y de Vigilancia Epidemiológica para la prevención y el control de la COVID-19. Asimismo, mediante el decreto supremo nro. 4179 se declaraba, el pasado 12 de marzo⁶⁰, la Situación de Emergencia Nacional por la presencia del brote de coronavirus (COVID-19) y otros eventos adversos. Por otra parte, a través del decreto supremo nro. 4196 se declaraba la emergencia sanitaria nacional y cuarentena en todo el territorio del Estado Plurinacional de Bolivia, contra el brote del coronavirus. Cabe señalar que la excepcionalidad se presenta en tiempos de transición en Bolivia, debido a que un gobierno de facto ha tenido que emplear las herramientas disponibles para enfrentar los desafíos propuestos por el virus. Dicha situación se encuentra agravada si se tiene en cuenta la especial vulnerabilidad del país debido a la limitada capacidad del sistema de salud, una situación fiscal debilitada y una alta dependencia al ciclo económico de las materias primas⁶¹. Asimismo, Bolivia presenta una de las tasas más altas en relación a la informalidad: se estima que 8 de cada 10 trabajadores son informales en tanto que 2 de cada 10 trabajan sin recibir remuneración (Castilleja Vargas, 2020: 21; ONU Mujeres, 2020b; Coordinadora de la Mujer, 2020). Es conveniente destacar que uno de los sectores más impactados por los índices de informalidad es la agricultura.

De forma semejante, cabe recordar que en el reporte del Banco Mundial de 2015 se advertía, en contraste con la disminución de la brecha salarial en las zonas urbanas, acerca de la subsistencia de grandes disparidades en las zonas rurales y dentro de los hogares indígenas, principalmente ligadas a cuestiones de género en Bolivia y Perú. Al mismo tiempo, se indica que “el hecho de nacer de padres indígenas aumenta marcadamente la probabilidad de crecer en un hogar pobre, lo que impide el pleno desarrollo de los niños indígenas y los ancla a la pobreza” (Banco Mundial, 2015: 9). En el caso de Bolivia, la probabilidad de que un hogar sea pobre aumenta un

⁶⁰ El primer caso se registró el 11 de marzo.

⁶¹ Según el índice de vulnerabilidad económica y social a la COVID-19 de Oxford Economics/Haver Analytics (citado en Castilleja-Vargas, 2020)

11% si el/la jefe/a de familia⁶² pertenece a un grupo indígena, independientemente de su nivel educativo, género, lugar de residencia (urbana/rural) o el número de personas a su cargo.

En base a lo establecido, ONU Mujeres (2020b: 13) manifestó que “si bien el esfuerzo del Estado boliviano es importante, las medidas están ampliamente centradas en la demanda y no responden por ahora a un plan integral y estratégico”. Análogamente, en el análisis de impacto realizado la organización determina puntos críticos en las decisiones de emergencia asumidas por parte del Estado boliviano, a saber: no se han tenido en cuenta las diversas necesidades de las mujeres en el mediano y largo plazo; en el corto plazo se refleja una visión del rol productivo de las mujeres en tanto madres sin abordar sus capacidades de proveedoras y de jefas de hogar y, por último, las medidas tienen una clara direccionalidad hacia los espacios urbanos.

JAKISXAÑA. MEMORIAS SIN ESPEJO

*“La nostalgia es vivir sin recordar
de qué palabra fuimos inventados”*

Mientras cae el otoño
Giovanni Quessep

Actualmente, uno de los escenarios más significativos que transparentó la pandemia radica en las diversas formas y maneras de gestionar y construir hacia el interior de los espacios promovidos por mujeres. Frente a las múltiples conceptualizaciones sobre las corrientes dentro del feminismo y sus traducciones a la práctica, abordaremos ciertas especificidades de enunciación de las mujeres indígenas y campesinas en Bolivia. El posicionamiento desde el cual nos situamos y partimos así como las diferencias intrínsecas (clase, género, cultura) indicará un límite estructural. Por lo cual, la meta será una visión encarnada y parcial, sin hacer a un lado el ejercicio por generar un conocimiento situado y crítico tal como lo menciona Donna Haraway (1995 citado en Jaidopulu Vrijeja, 2000).

La inclusión del término aymara *jakisxaña* (volver a juntar, hallar lo que se había perdido) se pensó para enmarcar las potencialidades de las intervenciones y de las lecturas-otras por parte de mujeres indígenas y campesinas en su relación con el territorio y sus sentidos. Lorena Cabnal (2019) acentúa en que ser mujer indígena y defender el territorio ancestral implica colocar en la línea frontal de ataque —en primera instancia— su primer territorio de defensa, el cuerpo⁶³ (memoria corporal y política). A partir de estas premisas iniciales, se revela la coincidencia con Mario Rufer (2010) respecto al emergente problemático de la interculturalidad. El autor advierte, acertadamente, que “la acción académica y política extenuante de “rescatar”, “reconocer” y “visibilizar” modos y patrones culturales (comunitarios o subnacionales) amenaza con producir el reemplazo de un deber político de horizonte igualitario por una refuncionalización de la distinción entre sociedades de cultura y sociedades de historia” (p. 64). Así, al profundizar acerca de las culturas en re-existencia será imperioso tener en cuenta sus propias dinámicas e historicidad, identificando la persistencia de “pautas culturales patriarcales que excluyen e invisibilizan la identidad y los conocimientos de las mujeres” (CEPAL, 2016b: 18).

⁶² Actualmente, 1 de cada 3 hogares bolivianos está jefaturizado por una mujer (ONU Mujeres, 2020b).

⁶³ La Red de la Vida pensada desde el feminismo comunitario territorial se funda en dos dimensiones entretrejidas: la defensa del territorio-cuerpo y del territorio-tierra (Cabnal, 2019).

Como clave de referencia histórica, a partir del Congreso Indígena de 1974⁶⁴ en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, las demandas culturales se empiezan a añadir a las demandas campesinas de una distribución agraria más justa. De esta manera, frente a la cambiante frontera político-identitaria entre el/la indígena y el/la campesino/a, se comienza a visibilizar un emparentamiento no solo de las disputas vinculadas a la “cuestión agraria” sino de nuevos paradigmas de actuación por parte de los movimientos antisistémicos. Armando Bartra (2005) piensa que quienes se identifican como originarios⁶⁵ y quienes se dicen campesinos si bien pueden representar aspectos distintos de la problemática rural y operar circunstancialmente con tácticas diferentes, en verdad son las dos cabezas de un águila bifronte, las caras simétricas de una misma moneda rural. Así,

“La condición indígena y la condición campesina son dos facetas de una misma realidad social, compartida con diferentes énfasis por la enorme mayoría de los trabajadores rurales, de modo que las banderas autonomistas de los originarios y las reivindicaciones justicieras de los pequeños agricultores, lejos de ser excluyentes son complementarias y, de la misma manera, la preocupación por el autoabastecimiento y el intercambio local no está peleada con el activismo en mercados mayores. El hecho de que los campesinos organizados busquen imponer reformas en el sistema no es renuncia a la utopía, y el que los indios en lucha se afilien al altermundismo no significa que, aquí y ahora, no demanden mejores condiciones de existencia”.

Los temas ejes de disputas en 1974 se reafirmaron en las décadas posteriores teniendo un eco sustancial en el levantamiento zapatista de 1994 a raíz de las políticas neoliberales promovidas por el gobierno mexicano de aquel entonces. Cabe destacar el rol fundamental ejercido por las mujeres zapatistas quienes poseían una importante presencia en la vida privada y pública de las comunidades indígenas y campesinas. Si bien el posicionamiento de las mujeres indígenas y campesinas en la región no se dio en forma simultánea y, a su vez, atesora importantes representantes en el período colonial, el proceso generado en Chiapas fortalecerá, a partir de aquel entonces, a las organizaciones de mujeres en el región. En efecto, “hay un aquelarre subterráneo, un movimiento de conciencia histórica que crece, se «encuerpa» desde la memoria, y cambia la vida cotidiana” (Korol, 2016: 142). Por su parte, las mujeres indígenas suelen hablar de un proceso que llaman “abrir los ojos”, identificado con la idea de concientización analizada por la mayoría de las corrientes teóricas de los feminismos. El proceso aludido se vincula con la organización y comunicación entre las mujeres indígenas resaltando el carácter colectivo y comunitario de la existencia. Por tal motivo, se contraponen al término concientización, ligado generalmente a un proceso de índole individual (Jaidopulu Vrijea, 2000).

Los feminismos populares que se extenderán por América Latina serán parte de un entramado diverso de movimientos de base territorial en diálogo con movimientos de mujeres no necesariamente autodefinidas feministas. La relevancia de la emergencia de dichos espacios se hace presente en tres aspectos: crecientes demandas de despatriarcalización, una renovada pedagogía feminista ligada espacialmente a la educación popular y el abandono de la visión ligada al establecimiento de jerarquías entre las distintas opresiones para organizar las acciones (Korol,

⁶⁴ No obstante, Rosalva Aída Hernández Castillo (2014: 281) precisa que “aunque los trabajos académicos sobre el movimiento indígena de esta época no mencionan la participación de las mujeres, sabemos por testimonios de participantes que ellas fueron las encargadas de la ‘logística’ de muchas de las marchas, plantones y encuentros que documentan esos trabajos. Este papel de ‘acompañamiento’ las seguía excluyendo de la toma de decisiones y de la participación activa en sus organizaciones; sin embargo, les permitió reunirse y compartir experiencias con mujeres indígenas de distintas regiones del Estado”.

⁶⁵ Silvia Rivera Cusicanqui (2010) cuestiona dicha denominación dado que “al hablar de pueblos situados en el “origen” se niega la coetaneidad de estas poblaciones” (p. 59) otorgándoles un status residual.

2016).

Respecto al caso particular de Bolivia, la marcha “Por el Territorio, la Vida y la Dignidad” es considerada un hito fundamental al momento de adentrarse en el análisis de las reconfiguraciones de las organizaciones sociales, en torno a la etnicidad y la participación de las mujeres posicionándose como actores fundamentales. La marcha fue protagonizada por las organizaciones indígenas de las tierras bajas e iniciada el 16 de agosto de 1990 (Wanderley, 2016).

En los albores del nuevo siglo⁶⁶, tuvo lugar en Bolivia un escenario icónico en relación a la lucha de los campesinos e indígenas por los recursos naturales. El presidente, por aquel entonces, Gonzalo Sánchez de Losada buscó negociar la exportación de gas a México por medio de un puerto chileno, lo cual provocó un levantamiento popular. En aquel momento Bolivia enfrentaba un déficit respecto a las reservas de sus recursos más valiosos. Nos referimos a este hecho ya que es a partir de él que las mujeres indígenas y campesinas bolivianas consolidan los lazos que generarán nuevas maneras de construcción a partir del encuentro en las calles durante el levantamiento popular de octubre. En palabras de Adriana Guzmán (2019), referente del feminismo comunitario,

“ahí, en la calle, nos dimos cuenta que no todos los cuerpos luchamos de la misma forma, ni sufrimos las mismas opresiones. Fue nuestro encuentro con el patriarcado y el principio de la necesidad de reconocernos feministas, porque era necesario como posicionamiento político construir un feminismo desde nuestros cuerpos, que tuviera esta propuesta: la comunidad”.

Stengers (2017) señala que en esta nueva época no solo nos enfrentamos al desafío de preservar la naturaleza de los destrozos causados por los seres humanos sino también nos encontramos ante una naturaleza capaz de perturbar nuestros saberes y vidas. Es por ello que se ha tornado imperioso repensar nuestras maneras de ser y estar, generando espacios-otros que sean capaces, según la autora belga, de conectar nuevas potencias de actuar, de sentir, de imaginar. Del mismo modo, Luis Tapia Mealla (2011) recuerda que el mundo moderno emerge a partir de la destrucción de las barreras estamentales y el aniquilamiento de las formas comunitarias de vida que han replicado, hasta nuestros días, procesos de individuación y atomización social. El filósofo boliviano recupera el término *individualismo posesivo* de la obra de McPherson (1979)⁶⁷ para definir la conjunción entre la tolerancia represiva y la libertad negativa, estándares del entramado capitalista. Tapia Mealla (2011) asume que Bolivia, al igual otros países de la región, ejemplifica un país multisocietal más que una sociedad nación o una cultura nacional. Estas últimas construcciones acaban siendo, en la perspectiva del autor, “resultados secundarios en la vida social de varias comunidades, en el orden de lo simbólico y la organización interna aunque no en relación al poder político ejercido sobre ellas” (p. 42). En este sentido, la configuración de la cultura nacional es considerada resultado o, en los casos en los cuales no se produce dicha cristalización, se observa un proceso parcial. Por eso, al momento de reflexionar las formas de convivencia en la democracia boliviana debe tenerse en cuenta las sinergias necesarias en un gobierno multicultural a partir del cual se interrelacionan, simultáneamente, mecanismos de integración y dominación/opresión.

La complejidad del análisis de un país como Bolivia se presenta al momento de evidenciar dos procesos superpuestos que se han retroalimentado a partir de la consolidación de la matriz mo-

⁶⁶ Precisamente en el mes de septiembre del año 2003.

⁶⁷ McPherson. *La teoría política del individualismo posesivo*. Fontanella, Barcelona, 1979.

derno/colonial/patriarcal/capitalista y del período nacional, a saber: la formación social abigarrada y el colonialismo interno⁶⁸. Cabe destacar que Luis Tapia Mealla (2011) sitúa al colonialismo interno como un segundo momento del abigarramiento. A los fines de la presente propuesta nos limitaremos a señalar que el abigarramiento significa “la densa coexistencia de dos o más tipos de sociedad que se han sobrepuesto y penetrado, generalmente como resultado de relaciones colonial” (Tapia Mealla, 2011: 58). Los tipos de formaciones sociales abigarradas contienen, a su vez, varias historias y temporalidades. Tal como reinterpreta el término Tapia Mealla (2002: 312) “lo abigarrado no es simple sinónimo de lo diverso y coexistente, sino que es un análisis estructural e histórico-genético de los tipos de diversidad que lo componen y de los márgenes y formas de articulación y desarticulación”. Dentro de este orden de ideas, recurrimos a la ecuación social de Zavaleta (2009) para comprender la dinámica -y sus distintas magnitudes- entre la sociedad civil y el Estado. Si bien es claro la injerencia cotidiana del Estado en las distintas capas sociales no menos cierto es que la sociedad civil en ocasiones se autodefine como su alteridad. Las distintas magnitudes señaladas son un derivado lógico del abigarramiento social en América Latina. La heterogeneidad presente entre sociedades según la región contribuye a una relacionamiento distinto con el Estado⁶⁹, variando a su vez sus demandas. Por tal motivo René Zavaleta (2009: 334) firma que “el Estado y la sociedad [...] se invaden, se reciben y se interpretan de acuerdo con las circunstancias de la realidad concreta” aunque observa “que pueden detectarse tendencias largas o histórico-estratégicas”. Este entramado obedece a las lógicas impuestas y combinadas por el colonialismo —“conocimiento político funcional con racismo estamental y destrucción del excedente de organización social en relación a sus necesidades de acumulación” (Tapia Mealla, 2006: 214)-.

En última instancia la cultura moldea nuestras creencias promoviendo la percepción de una única realidad, la que ella comunica (Anzaldúa, 2004). El colonialismo asignó una función particular a las maneras de nominar debido a que, fundamentalmente a partir de la fase republicana, las palabras no designarán sino que encubrirán representando un no-decir. Desde la perspectiva de Rivera Cusicanqui (2010) tal situación, relacionada con la naturalización de la jerarquía racial y una desigualdad inherente a los seres humanos, incubó un sentido común, pilar del sistema colonial y sus respectivas estructuras coloniales de opresión. Pese a que muchas sociedades, en algún momento de su devenir histórico, han sido colonizadas, experimentando el hecho colonial, no todas han sido colonizadas del mismo modo (Curiel, 2014). De hecho, en el caso de Bolivia se puede observar, actualmente, que el multiculturalismo oficial recrudescer el sello colonial de la exclusión de las mujeres (Rivera Cusicanqui, 2010).

Los ovillos generados hacia el interior de la sociedad boliviana y señalados en sus trazos generales nos permiten comprender la circulación de diversas fuerzas emancipadoras que buscan erosionar el patriarcado en el marco del sistema moderno/colonial así como visualizar sus condiciones de posibilidad. Es por tal motivo que en el presente trabajo nos posicionaremos desde la construcción teórica propuesta por el feminismo comunitario para luego establecer el lugar de acción y de enunciación de las mujeres indígenas y campesinas en Bolivia frente a la COVID-19. Este posicionamiento comunitario-territorial realiza una lectura propia acerca del origen de la

⁶⁸ Los orígenes conceptuales del término colonialismo interno no se encuentran en una referente como Silvia Rivera Cusicanqui y sus aportes recientes sino que obedece a los aportes de la crítica descolonizadora de Franz Fanon, del escritor y ensayista franco-tunecino Albert Memmi, Walter Mignolo, Rodolf Stavenhagen y la propuesta del sociólogo mexicano Pablo González Casanova.

⁶⁹ “El propio Estado, por ejemplo, aparte de su producto estatal específico, puede verse obligado, sobre todo en el Estado aparente —que es aquel en el que no se ha consolidado el estado de separación—, a comportarse como sólo una de las partes de la sociedad civil, como un par entre pares” (Zavaleta, 2009: 334).

opresión de género. En sus manifestaciones,

“el patriarcado ancestral originario volvió más complejos ciertos efectos sobre los cuerpos de las mujeres indígenas cuando se reconfiguró como patriarcado colonial. Ese entronque patriarcal o convergencia patriarcal⁷⁰ va a establecer un nuevo orden simbólico de propiedad sobre los cuerpos de las mujeres indígenas a partir de la concepción de un modelo económico de propiedad impuesto por los colonos tanto en los cuerpos como en la tierra” (Cabnal, 2019: 114).

En la antesala de la reflexión acerca de un feminismo-otro como campo de disputa, es inevitable tener presente los aportes de Federici (2015) acerca de los alcances de la caza de brujas en los inicios de la modernidad europea. No fue casual que las mujeres campesinas hayan sido las principales víctimas de las persecuciones y exterminio. Aquí nos permitimos erigir un puente entre dicho acontecimiento con las subjetividades protagonistas del presente trabajo en razón que, con la salvedad de los distintos contextos sociales, la caza de brujas “fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas [...] fue también instrumental a la construcción de un orden patriarcal en el que los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado” (p. 275). Es justamente la lucha en la esfera pública por las condiciones que permiten al cuerpo actuar libremente a fin de materializar la justicia social y económica el escenario mediante el cual se asume que los cuerpos están constreñidos y que se les puede constreñir (Butler, 2019).

Hoy como ayer... La recolonización producida en Bolivia a raíz de la consolidación de poder de las elites reflejó un escenario con reminiscencias al existente en Europa entre los siglos XV y XVII: de un lado “las acusadas”, mujeres campesinas pobres poseedoras de saberes; del otro, “los acusadores”, miembros acaudalados y prestigiosos de la comunidad, jefes de familia, individuos que formaban parte de las estructuras locales de poder (Federici, 2015). En efecto, la violencia estructural existente en Bolivia es producida y se explica a causa de la coexistencia de diversas capas de memoria histórica⁷¹: el ciclo colonial (1532-1820); el ciclo liberal (1820-1952); el ciclo populista (desde 1952 hasta la actualidad) (Rivera Cusicanqui, 1993 citado en Mignolo, 2018). En el marco del sistema moderno/colonial/patriarcal, María Lugones (2008), al desmembrar los sentidos de la imposición colonial y su profundidad, tiene presente el valor de la transformación de las relaciones comunales para obstaculizar la sistemática disolución forzada de solidaridad práctica entre las víctimas de dominación y explotación por la colonialidad⁷².

Recuperando los inicios del feminismo comunitario, la premisa respecto a la práctica descolonizadora de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) tendrá un eco en la propuesta de las generadoras del feminismo comunitario en Bolivia a partir de la necesidad de una epistemología de la práctica. Julieta Paredes (2014, 2016) señala que la comunidad es como un cuerpo, en el cual las distintas partes están comprometidas entre sí. Sin negar que los feminismos populares han nacido en el seno del movimiento de mujeres, Korol (2016) puntualiza en que, a su vez, lo interpelan, lo seducen, lo cuestionan. El modo en que lo llevan a cabo se sostiene, fundamentalmente, en el acompañamiento y en la pedagogía.

⁷⁰ Término fundante del marco teórico del feminismo comunitario territorial. Véase Paredes (2014, 2016) y Cabnal (2019).

⁷¹ Rivera Cusicanqui retoma aquí la construcción a partir del término abigarramiento analizado por René Zavaleta y posteriormente por Luis Tapia Mealla.

⁷² Cabe señalar que la colonialidad no se refiere solamente a la clasificación racial (Lugones, 2008). Véase Mignolo (2018).

“Ser mujer indígena y feminista comunitaria territorial en este contexto convoca a interpretar y denunciar, desde las cosmogonías de los pueblos originarios, el atentado contra la Red de la Vida del actual modelo patriarcal, colonialista, racista, capitalista y neoliberal que se impone con su hegemonía mercantilista y depredadora en contra de los cuerpos y la naturaleza. Convoca a denunciar cómo opera sobre los cuerpos de las defensoras y defensores en los territorios ancestrales; cómo busca callar, intimidar y sembrar miedo y terror, con eso que nombro como femicidio territorial: es decir, el asesinato de mujeres defensoras de su cuerpo y su territorio porque constituyen una amenaza para el patriarcado capitalista neoliberal, tal es el caso de Berta Cáceres” (Cabnal, 2019: 120-121).

De esta manera, la propuesta busca identificar los aportes y la potencia de los recorridos de mujeres indígenas y rurales para abordar la actual crisis pandémica en base al enfoque del feminismo comunitario territorial en Bolivia.

WARMI. MUJERES INDÍGENAS Y CAMPESINAS BOLIVIANAS TEJIENDO RE-EXISTENCIAS FRENTE A LA COVID-19

“La base del cautiverio de las mujeres es la dependencia desigual, en la subalternidad. Se trata de una dependencia vital apuntalada por el dominio de los otros. De ahí que los cautiverios de las mujeres se enmarquen en el ámbito del poder, y que cautiverio sea una categoría política, social y cultural conformada en la historia de opresión de las mujeres.

Los Cautiverios

Marcela Lagarde

(2005: 167)

Uno de los argumentos recurrentemente instalados en las obras de Silvia Rivera Cusicanqui se encuentra representado en torno a la comunidad, la comunalidad. La autora se referirá a la tendencia a crear comunidad no necesariamente como un marco dado, heredado (Rivera Cusicanqui, 2010; 2014; 2018; 2020). Tal es así, que es en la construcción de afinidades en donde la autora boliviana encuentra espacios posibilitadores de reducción de las brechas entre las palabras y los actos. Dicha brecha fue asumida en la fundación de la sociedad colonial, siendo uno de sus principales rasgos. A partir de sus planteos, consideramos enriquecedor recuperar el valor de la construcción de afinidades aludida pero coincidiendo con Rivera Cusicanqui (2018) en que las afinidades necesarias radican en lo gestual más que en lo político propiamente dicho. Los momentos de transición y de crisis de legitimidad de sistemas establecidos representan intervalos en que los cuerpos reunidos dan forma a tiempos y espacios nuevos para la voluntad popular, caracterizada por una alianza de cuerpos diversos cuya acción o inacción exige un futuro distinto (Butler, 2019). Nos referimos al ejercicio del denominado *poder performativo*.

Por tal motivo, en el presente apartado identificaremos prácticas comunitarias que frente a un marco de excepcionalidad reivindican nuevas formas de organización y lenguajes de politicidad. Estas nuevas formas de construcción cuestionan la intervención de la figura del Estado paternalista aún en tiempos en los cuales los Estados-nación se perciben claves para enfrentar una pandemia.

Los alcances de dicho desprendimiento fortalece la lectura de mujeres que pese a acordar, en

términos genéricos, con la vulnerabilidad a la cual se encuentran expuestas antepondrán a dicha concepción, la resistencia que puede y debe darse al mismo tiempo. Es así que Judith Butler (2019) señala que muchas de las feministas que se han inclinado hacia la defensa de la vulnerabilidad lo han hecho para promover la protección por parte de organizaciones de derechos humanos y tribunales internacionales. Sin embargo, esta lectura no contempla las diversas potencialidades y distinciones de las resistencias de mujeres, o mejor dicho, de sus formas de re-existencias (Porto Gonçalves, 2006; 2009; Leff, 2020b). En palabras del geógrafo brasileño, “más que resistencia, lo que se halla es R-Existencia puesto que no se reacciona, simplemente a la acción ajena, aunque, sí, algo pre-existe y es a partir de esa existencia que si R-Existe. Existo, inmediatamente resisto. R-Existo” (2009: 9)⁷³. Por lo dicho, las “las propias feministas se oponen a modos de paternalismo que reinstauran y naturalizan las condiciones de desigualdad” (Butler, 2019: 144). Pese a las distintas profundidades y efectos de las desigualdades, estas interactúan entre sí. Por lo cual, es necesario que las decisiones tomadas por parte de todos los actores intervinientes en la presente crisis sanitaria y humanitaria obedezcan a un fuerte arraigo histórico. Este posicionamiento fue esgrimido por el PNUD en su último informe (2019) en razón que las políticas dirigidas a combatir la desigualdad económica requieren mucho más que una simple transferencia mecánica de ingresos (p. 11).

Bajo este prisma, las comunidades muestran el camino en una nueva etapa crítica. Tal como enfatiza Fernanda Wanderley (2016: 59) “Bolivia se caracteriza por sólidos tejidos comunitarios y asociativos con formas plurales de organización social, política y económica”. Son las matrices indígenas y campesinas de racionalidad las que cumplen un rol clave no solo para aminorar los efectos de la COVID-19 en las comunidades sino para sostener los estándares de vida desde sus propias cosmovisiones. A su vez, la presencia de las mujeres en las comunidades indígenas y campesinas es vital para la materialización de dicho sostenimiento. No obstante, no se puede desconocer el anclaje patriarcal en el que basan la mayoría de las comunidades rurales, en las cuales los hombres dominan las instituciones comunitarias, ocupando cargos de liderazgo y controlando el acceso a la tierra y los recursos naturales. La doble subordinación de la mujer indígena se revela expresamente al observar cómo las mujeres son relegadas a la casa y a la chacra, sin participar en las discusiones públicas y la gobernanza de la comunidad. Esta situación se ve agravada a causa que las mujeres campesinas e indígenas tienen un nivel de educación más bajo que el de los hombres y, en diversas ocasiones, no hablan el castellano. Lo dicho repercute negativamente al momento de considerar su inclusión en el mercado laboral así como la dificultad respecto al acceso a la información de prevención y cuidados esenciales ante la COVID-19 (Coordinadora de la Mujer, 2020). La titular de la Defensoría del Pueblo, Nadia Cruz (FILAC, 2020b), expresó que la falta de información en las lenguas nativas se complejiza ante el cierre de algunas radios comunitarias. En definitiva, la pandemia solo ha desvestido la *destrucción institucionalizada*⁷⁴ del sistema de educación vigente en relación a los conocimientos, formas de ser y de vivir por parte de las comunidades indígenas (Jaidopulu Vrijea, 2000). Frente a dicho contexto, ONU Mujeres (2020b) instó al Estado Plurinacional de Bolivia a la difusión de medidas de apoyo estatal en varios idiomas y por medios pertinentes a los contextos rurales (ONU Mujeres, 2020b).

Por otra parte, la brecha salarial es mucho mayor en comparación con los hombres indígenas. Las indígenas bolivianas ganan alrededor de 60% menos que las mujeres no indígenas por el

⁷³ Cabe señalar que el autor brasileño establece el término por primera vez en su obra del año 2006 titulada “A reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha”.

⁷⁴ Pese a ser un término presente en alguno de los testimonios de mujeres indígenas mexicanas recabados por María Jaidopulu Vrijea (2000), lo consideramos un valioso aporte para reflejar las imposiciones de la educación formal en Bolivia en la actualidad.

mismo tipo de trabajos (Banco Mundial, 2015). De igual manera, se ha identificado un incremento significativo de violencia basada en género a partir de decretarse el confinamiento. Pese a ello, los medios de comunicación no le están dando importancia a la prevención de la violencia en la cuarentena y en el área rural no existe información al respecto (Lastarria-Cornhiel, 2011; ONU, 2020; Coordinadora de la Mujer, 2020).

Ante las innumerables dificultades (re)planteadas por la pandemia, las mujeres indígenas y campesinas parten de la comunidad como principio incluyente que cuida la vida. A continuación abordaremos fundamentalmente los modos en que fueron impactadas tres dimensiones interrelacionadas y esenciales en la vida cotidiana de las mujeres indígenas y campesinas en Bolivia y su resignificación con miras a la reconstrucción de espacios habitables y de territorialidades alternativas íntimamente interconectadas por un ética de la vida, reproducción y de sanación⁷⁵.

A. LA DIMENSIÓN ARTESANAL

Con el fin de fortalecer formas de relacionamiento y organización comunal y ancestral que permitan regenerar capacidad de agencia de las mujeres bolivianas, cabe describir la experiencia aportada por la comunidad Ticamuri (municipios de Chuma, Provincia Muñecas). Ante la necesidad de cumplir con los parámetros de bioseguridad establecidos por la pandemia –obligatoriedad del uso de mascarillas–, Filomena Mamani⁷⁶ trabaja con 100 mujeres en el pueblo de Ticamuri y cada una de ellas elabora entre cinco a diez unidades al día. Las mujeres de la comunidad se reúnen para reconstruir los tejidos de la vida a su modo de producción a partir de la creación de barbijos que representan una herencia de bordado y tejido. Estas singulares mascarillas están hechas de bayeta de la tierra, un tejido del Altiplano hecho de lana de animales del lugar. Una vez terminado los bordados, Filomena los envía hasta el pueblo de Ayata –a 145 km. de la ciudad de La Paz–, donde se encuentra Ana Alicia Layme, un líder indígena, artesana encargada de coordinar el trabajo de las mujeres y explica que cada prenda cuenta una historia de cómo es la vida en su comunidad. En suma, son 700 mujeres de 15 poblaciones que se dedican a bordar las mascarillas. Cada unidad tiene un costo de 15 bolivianos (el equivalente a 2 euros). (EFE, 5 de junio, 2020; Frank, 16 de junio, 2020). Asimismo, las emprendedoras señalan que se han comunicado con ellas no solo de otros Departamentos y Gobiernos Autónomos Municipales (GAM) del país sino, incluso, desde Estados Unidos, España y Alemania para hacerle pedidos de mascarillas, pero aún no han pensado en cómo enviarlas. Es por ello que en los últimos meses le han solicitado cooperación al gobierno boliviano para que pueda facilitar el envío.

En consonancia, en esta experiencia podemos observar la reconfiguración de formas de contacto, de reconstrucción de redes para el resguardo comunitario, repensando y reavivando los fuegos de sus propias memorias prácticas y de preservación del saber ancestral (García Linera, 2009; Korol, 2016; Rivera Cusicanqui, 2020). Por su parte, Enrique Leff (2020b), a partir del diálogo de saberes, señala que las formas de re-existencias en el marco de la actual transición civilizatoria conlleva la defensa de los comunes: alimentos, saberes, imaginarios y territorios. Tal como se refleja de los testimonios de mujeres indígenas de México, en el trabajo de Jaidopulu Vrijea (2000: 45), “los proyectos que no son autogestivos frecuentemente fracasan porque no toman en cuenta las condiciones de las comunidades ni las necesidades específicas que tienen”.

⁷⁵ Desde otra lógica, Naomi Klein enfatizó, en el marco de la *Cumbre Virtual de la Internacional Progresista* (18 al 20 de septiembre, 2020), en que el derecho a la reparación así como el tiempo de reparación constituye una práctica cívica.

⁷⁶ Mujer indígena de la cultura Mollo en la provincia Muñecas de La Paz (Bolivia).

De esta manera, se observa cómo las mujeres construyen proyectos de revalorización propia.

B. LA DIMENSIÓN ALIMENTARIA

Debido a la disminución de la actividad económica a raíz de las medidas implementadas por el gobierno boliviano, y la consecuente falta de oferta de alimentos se identifican impactos significativos en la parte productiva y de salud alimentaria. De esta manera, cobra una relevancia determinante la capacidad de atención respecto al mantenimiento de las cadenas de producción/distribución con miras al aseguramiento del acceso a dicha oferta (ONU, 2020). Debemos tener en cuenta que la producción agrícola campesina e indígena fue la más afectada en los últimos 14 años⁷⁷ a raíz de la acentuación del modelo extractivista y de industrialización estatista ligado a variables y actores externos (Wanderley, 2016; Rivera Cusicanqui, 2020). Por tal motivo, Bolivia se encuentra entre los países con mayor prevalencia (17%) de personas que sufren hambre. En la misma dirección, Theodor Friedrich (2020), Representante de FAO en Bolivia, enfatizó en que la crisis provocada por la COVID-19 se han transparentado los cuellos de botella a raíz de la intensificación en la importación de alimentos a gran escala en los últimos años. Es por ello que el funcionario de FAO convoca a promover políticas dirigidas a lograr un modelo de soberanía alimentaria basado en la agricultura familiar. Frente a ello, no debe soslayarse el rol clave de las mujeres indígenas y campesinas en el fortalecimiento de dicho modelo así como en la recuperación de la conciencia del valor del alimento local y la agricultura histórica. No obstante, se evidencia un sostenimiento de las condiciones de marginación y explotación de las mujeres rurales, indígenas y campesinas, especialmente en el déficit de acceso y control sobre la tierra⁷⁸ y los recursos productivos; siendo, a su vez, “las principales responsables de la alimentación de los miembros de la familia, de la recolección del agua y la leña, y del cuidado de la huerta y los animales” (CEPAL, 2016b: 20).

El día 29 de junio se lanzó la quinta edición de la campaña de comunicación regional *Mujeres Rurales, mujeres con derechos* liderada por la FAO la cual reúne a instituciones de gobierno, instancias de cooperación internacional, centros de investigación, 25 organizaciones de la sociedad civil y entidades privadas de toda América Latina, además de agencias y programas de Naciones Unidas. Con miras a reconocer las formas de organización, los conocimientos, capacidades y las necesidades urgentes de las mujeres rurales, indígenas y afrodescendientes de la región, acrecentadas por la pandemia de COVID-19, las organizaciones participantes destacaron el rol central de las mujeres rurales en la producción, abastecimiento y comercialización de alimentos, así como en la preservación de conocimientos y saberes tradicionales (FAO, 2020a). Del mismo modo, la FAO en Bolivia y el Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras coordinan acciones para garantizar la disponibilidad y el acceso a los alimentos, estabilizar los ingresos de los más vulnerables, y mitigar el impacto de la COVID-19 en la cadena de suministros, con enfoque de resi-

⁷⁷ En el tercer mandato del presidente Evo Morales (2015-2019), se puede afirmar que el primer proyecto económico (superación del modelo capitalista neoliberal y extractivista y fortalecimiento de la economía social-comunitaria) es el perdedor en la pugna política que todavía marcó los primeros años del gobierno del MAS. La victoria del segundo proyecto (capitalismo de estado con base extractivista y alianzas con el sector privado tradicional y emergente) se expresa no solo en los planes de gobierno y las políticas económicas efectivamente implementadas como también en las inversiones y gastos públicos en los últimos diez años (Wanderley, 2016: 72).

⁷⁸ Según la Recomendación general nro. 34 del Comité CEDAW “los Estados deben fomentar el desarrollo económico inclusivo y sostenible, que permite a las mujeres rurales disfrutar de sus derechos e incluye el derecho a la tierra como un derecho humano”.

liencia. A través de un proyecto, la FAO contribuye así al Plan Nacional de Respuesta y Rehabilitación Agropecuaria⁷⁹ (FAO, 2020b, IICA, 2020).

Siendo el espacio un campo vital para que el cuerpo se desarrolle, la tierra representa uno de los lugares habitualmente asignados para el despliegue de la vida. Del mismo modo, nos encontramos al espacio de la comunidad con su tierra común y el territorio como lugares de producción y sustento diario. Así, el feminismo comunitario le impregna dos sentidos específicos a la lectura del espacio: por un lado, uno vertical, a partir del cual se representa al espacio por encima (*Alax pacha*), en (*Aka pacha*) y debajo (*Manqha pacha*) de la comunidad; por otra parte, se ubica la envolvente horizontal, que “recoge la extensión de la tierra y el territorio de la comunidad hasta los límites” (Paredes, 2014: 106). Este último rasgo será crucial para comprender la autonomía y reciprocidad fomentada hacia el interior de las comunidades.

El control político de la situación actual por parte del Estado boliviano refleja déficits al momento de observar la aplicación efectiva de los programas propuestos. ONU Mujeres (2020b) convocó al Estado Plurinacional de Bolivia a garantizar el acceso de las mujeres rurales e indígenas a los bonos desde una perspectiva de derechos, observando sistemas de pago que lleguen hasta sus territorios, flexibilizando la presentación de documentación. Sin embargo, uno de los principales inconvenientes se traduce en partida doble: mientras se evidencian dificultades de acceso a la ciudad en busca de los bonos ofrecidos por el Estado, las ayudas tampoco llegan a las comunidades. Por tanto, existe un doble problema ligado a los canales de accesibilidad. Frente a estos impedimentos, la Coordinadora de la Mujer (2020) propone implementar estrategias para pago de bonos en las comunidades del área rural (habilitar bancos u otros recursos).

Consideremos ahora la cuestión acerca del intercambio de proximidad. Aquí se vislumbran reminiscencias al proyecto establecido en la década del noventa denominado “Red Nacional de Comercialización Comunitaria” (RENACC) a partir del cual se promovieron espacios de comercialización directa sin intermediación. Precisamente, el sentido de lo comunitario estaba referido, desde aquel entonces, a la proximidad territorial de circuitos cortos de intercambios, circuitos mínimos de trueque que eviten ingresar en los circuitos de consumo global –relación de *huida*- (Wanderley, 2016; Rivera Cusicanqui, 2020).

Los circuitos cortos o de proximidad en el marco de la actual pandemia han captado la atención y el interés de los sistemas agroalimentarios. De este modo, dichos circuitos han podido readecuar sus lógicas preexistentes a la COVID-19, logrando potenciar una fuente de provisión de alimentos frescos, de temporada y agroecológicos (RIMISP, 2020; CELAC, 2020). Para tal fin, se propuso la extensión de permisos de circulación a organizaciones y cooperativas de mujeres en los ámbitos local y rural. Así, se garantizaría que su producción llegue a los mercados y continúe el flujo de comercialización y generación de ingresos (ONU Mujeres, 2020b). En el transcurso del periodo de aislamiento social la problemática vinculada a los permisos de circulación y abastecimiento se ha regularizado según Theodor Friedrich (2020).

“Los principales mecanismos aquí identificados son también un reflejo de la creatividad de las organizaciones y demás actores y expresan una capacidad adaptativa para engarzarse con las condiciones específicas de la demanda, traducéndose en un vasto rango de experiencias que van desde ferias campesinas locales en la ruralidad, pasando por ferias en lo-

⁷⁹ La formulación del plan fue liderada por el Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras de Bolivia (MDRyT), con el apoyo técnico y financiero del Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) y la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (IICA, 2020).

caciones urbanas y puntos de venta fijos en barrios, hasta canastas agroecológicas (de productos fijos a escoger) con entregas en lugares específicos o a domicilio, con modalidades de pedido on-line (apps, formularios, Whatsapp) y pagos en efectivo o por transferencia.[...] Los circuitos que obtienen mejores resultados comerciales son aquellos que combinan 2-3 canales (feria semanal, canasta a domicilio y tienda permanente) y que son a la vez los que tienen una red de aliados más amplia y densa, en el sector público, la cooperación y la academia” (RIMISP, 2020).

El reto consiste -conservando ese carácter alternativo y de proximidad (no tan solo física sino cultural y social) en lograr, a partir de programas estructurados e integrados, un tamaño de escala que supere el impacto marginal actual en consumidores y productores, facilite su viabilidad y sostenibilidad, así como fortalezca su relevancia social (RIMISP, 2020). Para tal fin, los programas deberán tener en cuenta las demandas históricas de las mujeres indígenas y rurales en razón que son ellas las guardianas del conocimiento ancestral y las defensoras de los territorios y de la biodiversidad.

Asimismo, las mujeres de las comunidades indígenas y campesinas reivindican los espacios generados por las ollas comunitarias a partir de la propagación de la COVID-19. De los testimonios e intercambios sostenidos⁸⁰ entre mujeres integrantes de comunidades indígenas se desprende la potencialidad de la autogestión del trabajo.

De igual modo, la cocina simboliza el lugar de traspaso de saberes, de convivencia desde una perspectiva intercultural. Se torna valioso volver a la olla popular no solo para atender a la alimentación sino para pensar en experiencias concretas de soberanía alimentaria (Korol, 2016). Si bien la Coordinadora de la Mujer (2020) advirtió que las mujeres están especialmente expuestas al contagio por medidas comunitarias como el trueque y las ollas populares, señaló algunos aspectos positivos, a saber: resguardo comunitario, la reunificación de la familia en los territorios⁸¹, la reinención de la colectividad –o más bien, su renovación- (Jaidopulu Vrijea, 2000) y la disminución de la contaminación. Es por ello que se está recuperando el tejido social colectivo a partir de cosmovisiones indígenas. Para Claudia Korol (2016) el rasgo crucial de los feminismos populares radica en la poca distancia entre las palabras y los actos en razón que las prácticas caminan con mayor velocidad que las teorías.

C. LA DIMENSIÓN DEL CUIDADO

Al esquematizar los campos de acción del feminismo comunitario, Paredes (2014, 2016) sitúa dentro de ellos al tiempo. En efecto, la medida del tiempo, considerada como campo de confrontación y conflicto, conlleva la potencialidad de generar espacios de transformación de la cotidianeidad y de la propia historia de las mujeres. En relación a los cuerpos habitantes de la comunidad se vislumbran dos realidades claramente identificables: un tiempo es para los hombres, el tiempo importante, mientras que otro es el tiempo para las mujeres, quienes viven un tiempo patriarcalmente nombrado como “no importante”⁸². La categoría de trabajo invisible (Larguía, 1977 citada en Lagarde, 2005; Rivera Cusicanqui, 2014) posibilitó la conceptualización

⁸⁰ Conversatorio virtual “Cuidados Comunitarios para afrontar el Covid: Experiencias organizativas de mujeres”. CLACSO. 3 de septiembre de 2020.

⁸¹ En razón que las medidas de aislamiento han provocado la vuelta de personas que estuvieron fuera por razones laborales.

⁸² En consonancia con lo establecido, se suele anteponer, desde la lógica patriarcal, lo cotidiano como lo secundario, aburrido y sin trascendencia, entonces se le asigna a la mujer. Por el contrario, lo histórico es considerado lo trascendente e importante, entonces se le asigna al varón (Paredes, 2014: 111).

específica del trabajo doméstico, privado, de cuidado⁸³, de reconstitución de los otros. Aunque Silvia Rivera Cusicanqui (2014) aclara que la impugnación respecto a la naturalización de las ocupaciones domésticas y de cuidado en Bolivia resulta casi un tema tabú.

Sin dudas, las relaciones de cuidado han sido uno de los principales focos de atención a partir de la pandemia. La nota distintiva de esta dimensión radica en que son las mujeres quienes cuidan vitalmente a los otros aportando su tiempo. “La condición de cuidadoras gratifica a las mujeres afectiva y simbólicamente en un mundo gobernado por el dinero y la valoración económica del trabajo y por el poder político” (Lagarde, 2003: 11). En especial, las indígenas reivindican⁸⁴ la maternidad y su condición de mujer asumiendo que la función de madre interpela no solo al espacio privado sino al espacio público, otorgándole una dimensión política (Jaidopulu Vrijea, 2000). En este contexto, desde un enfoque feminista comunitario, cuidar también es comunitarizar el riesgo que la incertidumbre presenta, para determinar lo que se vuelve necesario y el camino colectivo para construirlo (Artacker, Santillana Ortiz & Valencia Castro, 2020). Marcela Lagarde (2003; 2005) enfatiza en que es la fórmula enajenante la que añade otra clave política: el descuido para lograr el cuidado en base a una adscripción social familiar obligatoria. Así, las mujeres son relegadas a un espacio socialmente considerado residual, marginal, secundario, complementario, a partir del cual los otros ejercen supremacía sobre ellas. Desde la perspectiva de Julieta Paredes (2014: 111), al representar el tiempo cotidiano de las mujeres una “carga horaria sin reconocimiento ni valoración productiva en las espaldas de las mujeres, se convierte en una cadena gratuita y diaria”. Los desafíos de la pandemia no han hecho más que complejizar esta situación, pues además de sus actividades productivas, las mujeres deben dedicar una mayor parte de su tiempo a cuidar de niñas y niños que dejaron de ir a la escuela, y a atender a personas enfermas y de la tercera edad (FAO, 2020a).

En ocasiones, este menoscabo en las subjetividades de las mujeres avanza a raíz de la persistencia de su autopercepción sobre las tareas de cuidado como destino. El cuidado como deber de género es intrínsecamente inequitativo. Dicha lectura se afianza sobre la base del escaso involucramiento de los hombres en las tareas de cuidado y la falta de percepción acerca que la organización social del cuidado debiera sustentarse en una política de co-responsabilidad. La CEPAL (2016b: 19) afirma que “los programas y proyectos deben diseñarse teniendo en cuenta que la organización social del cuidado es una responsabilidad que debe ser compartida por hombres y mujeres y redistribuida entre las diversas formas de familia, las organizaciones sociales y comunitarias, las empresas y el Estado”.

El trabajo doméstico y de cuidados no remunerado se sitúa como núcleo de la desigualdad basada en la división sexual del trabajo. “El incremento de la participación de las mujeres en la agricultura familiar como productoras (remuneradas o no) no ha ido acompañado de la incursión de los hombres en el mundo doméstico y de los cuidados” (CEPAL, 2016a: 80). Por lo cual, se desprende que el acceso y el control de recursos naturales y de activos productivos por parte de las mujeres, en especial de las mujeres rurales, indígenas, campesinas y las que pertenecen a hogares con menores ingresos, son deudas que los Estados deben saldar no solo por razones de justicia, sino también como requisito indispensable para un cambio estructural progresivo (CEPAL, 2016a). Sin embargo, la política del cuidado en las comunidades indígenas refleja una particularidad en razón que el cuidado se encuentra socializado a partir de la generación de redes

⁸³ Véase la diferenciación realizada por el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales.

⁸⁴ Sin embargo, aclara Jaidopulu Vrijea (2000: 52), “la reivindicación de la maternidad de las indígenas y la ampliación de su espacio como madres viene apoyándose en un rompimiento con la imagen de la mujer indígena pasiva, aislada, con una actitud negativa hacia los “avances” del mundo exterior”.

de solidaridad entre las mujeres de las mismas comunidades.

En el hogar, “las mujeres realizan más del triple de trabajo de cuidados no remunerado que los hombres –sumado a las 38 horas de trabajo semanales en el mercado laboral- y, pese a que en muchos países hombres y mujeres votan por igual en las elecciones, existen diferencias en los niveles superiores del poder político” (PNUD, 2019: 14; ONU Mujeres, 2020b). Sin embargo, es una realidad que en Bolivia la participación política de las mujeres indígenas avanzó debido a los esfuerzos de visibilización realizados en la antesala de la reforma constitucional del 2009. Estas mujeres lograron desarrollar formas más autónomas de movilización posicionándose como un actor colectivo central a través de diversas organizaciones de la sociedad civil y desempeñaron un papel fundamental en los movimientos feministas para promover los derechos específicos de las mujeres y la discriminación positiva (Banco Mundial, 2015: 52).

Recuperando reflexiones, cabe señalar que a raíz del impacto de la COVID-19, las demandas de cuidado de enfermos, infantes y de adultos mayores se han incrementado durante la cuarentena. Esta desproporción en la carga de trabajo doméstico y de cuidado, que recae casi exclusivamente en las mujeres, tiene repercusiones en su formación y educación, sus condiciones de empleo, su seguridad social y, en general, su calidad de vida” (ONU Mujeres, 2020b: 6-7). Análogamente, en sintonía con el camino de medidas trazado previo a la detección de los primeros casos de COVID-19, se torna imperioso un mayor involucramiento de mujeres indígenas y rurales en el análisis de políticas económicas, de economía de cuidados, ayuda humanitaria y políticas sociales (ONU Mujeres, 2020b; 2020c).

Para concluir, es pertinente reflejar apreciaciones de Lastatarria-Cornhiel (2011) en base a su intercambio con las comunidades indígenas y rurales de Guatemala y Bolivia especialmente. En relación a este último caso, la autora expresa que las mujeres reconocen que la lucha por el empoderamiento debe situarse no solo en el espacio público sino en el lugar donde ellas enfrentan más resistencia, es decir dentro del hogar. Pese a señalar el apoyo de muchos hombres respecto a su participación en la gobernanza de la comunidad, no se observa una disminución en el trabajo del hogar. Es por ello que la revolución ética del cuidado radicará en la comprensión de “lo común” como categoría crítica para analizar la realidad. Se necesitará salir de la mirada caritativa bajo el riesgo de la instrumentalización.

THAKICHAÑA. ALGUNAS REFLEXIONES

El análisis realizado tuvo como principal intención identificar rasgos concretos de la acentuación de discriminación transversal a la cual están expuestas las mujeres indígenas y campesinas en la región y particularmente en Bolivia frente al actual contexto pandémico. Asimismo, nos permitimos indagar en las dimensiones espaciales y temporales pensadas desde la cosmovisión indígena andina. En los tiempos que corren se pone a prueba nuestra capacidad de recomprender el lugar del ser humano en el planeta respecto al dinamismo propio de la vida y reaprender a habitar nuestros territorios de vida.

En consonancia con el ‘hacer camino’ (*thakichaña*), es preciso señalar quedan muchos desafíos por delante habiéndose cumplido 25 años de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995). Entre los cuales podemos mencionar una real transversalización de la agenda de género en la cual la pertinencia sociocultural sea un elemento ineludible para la formulación de políticas públicas.

Frente a la crisis se pueden producir dos alternativas: un reforzamiento brutal del Estado o

frente al fracaso de este, la reconstrucción y el fortalecimiento de las capacidades autogestivas del tejido comunitario. De igual modo, un puente entre dichas variantes, mermando la polaridad potencial, lo representaría el hecho de asumir y ejecutar acciones con rostro propio por parte de los diversos actores intervinientes. Así, el Estado es un actor clave para generar mecanismos que frenen las cadenas de violencias (encubiertas) y de delegación histórica de los cuidados en relación a las mujeres que ha reflejado, desde la etapa ágrafa de la humanidad, jerarquías sociales reconociendo particularmente al cuidado como un bien común, un derecho cuya organización social debiera conllevar una co-responsabilidad. En suma, Pilar Calveiro señala que si bien posible pensar la política más allá del Estado parece improbable hacerlo por fuera de las relaciones de poder-dominación y del derecho que las legaliza.

Tania Paronia Tarqui (ONU Mujeres, 2020c) en un encuentro de lideresas indígenas enfatizaba en ciertas recomendaciones para los Estados: garantía de la participación plena, representativa e informada de las mujeres y jóvenes indígenas en la ejecución seguimiento y evaluación de las medidas para enfrentar la emergencia sanitaria; la data desagregada con la identificación de las particularidades; contar con fondos de emergencia para pueblos indígenas con énfasis en mujeres; es necesaria la coordinación con las organizaciones comunales indígenas para promover y fortalecer mecanismos de protección y prevención (ej. redes de vigilancia comunitarias o casas de acogidas gestionadas por mujeres indígenas); tener en cuenta la pertinencia cultural y políticas públicas diferenciadas no solo en la escritura sino en los presupuestos públicos.

Es evidente que las desigualdades profundizadas por la pandemia reflejaron el especial impacto en las mujeres y niñas indígenas habitantes de zonas rurales. Pese a dicha exposición, las mujeres continúan promoviendo espacios-otros vinculados a la defensa de los comunes y presente en sus propias subjetividades preservando el territorio, las semillas, organización comunitaria así como los saberes e imaginarios. En este sentido, las mujeres indígenas y campesinas entienden al territorio como un lugar central de lucha y reconocimiento, y es a partir de él que reconstruyen el tejido social colectivo y comunitario a partir de cosmovisiones recuperando la emoción y la unión.

Recuperar el lugar desde el que se habla permitirá establecer puentes entre conocimientos activos en tiempos en los cuales transitamos momentos de reparación.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, G. (2004). Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En M. Serrano Gimenez, R. Macho Ronco, H. Romero Fernández Sancho, & Á. Salcedo Rufo, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (1ra ed., págs. 71-80). Madrid: Traficante de Sueños.
- Artacker, T., Santillana Ortiz, A., & Valencia Castro, B. (2020). Mujeres rurales tejiendo cuidado y movilización En Ecuador. *Chakananews*. Obtenido de <https://www.chakananews.com/mujeres-rurales-tejiendo-cuidado-y-movilizacion-en-ecuador/?fbclid=IwAR06K-O8u2xD6r4auwBWPvAuJvuFAYF-Go8zt8uaRMCi1FxECHcXf5qwwUk>
- Banco Mundial. (2015). *Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI*. Washington.
- Bartra, A. (2005). *Los apocalípticos y los integrados, indios y campesinos en la encrucijada*. [Recuperado el 5 de agosto] Obtenido de <https://www.aporrea.org/actualidad/a11785.html>

- Butler, J. (2019). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la Asamblea* (1ra ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Cabnal, L. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En X. Leyva Solano, & R. Icaza, *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV* (págs. 113-126). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies. Obtenido de http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D14695.dir/En_tiempos_de_muerte-cuerpos_rebeldias_resistencias.pdf
- Castilleja-Vargas, L. (2020). Bolivia. En *ALC post COVID-19. Retos y oportunidades* (págs. 13-26). Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.
- CELAC. (2020). *Seguridad Alimentaria bajo la Pandemia de COVID-19*. México D.F.: Informe preparado por FAO a solicitud de la Coordinación Nacional de la Presidencia Pro Témpore.
- CEPAL. (2016a). *Autonomía de las mujeres e igualdad en la agenda de desarrollo sostenible*. Santiago de Chile: CEPAL. [Recuperado el 6 de octubre] Obtenido de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40633/4/S1601248_es.pdf
- CEPAL. (2016b). *Estrategia de Montevideo para la Implementación de la Agenda Regional de Género en el Marco del Desarrollo Sostenible hacia 2030*. Santiago de Chile: CEPAL. Obtenido de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/41011/1/S1700035_es.pdf
- CEPAL. (2020). *CEPAL llama a romper el silencio estadístico para evitar que la crisis del COVID-19 profundice los nudos estructurales de la desigualdad de género en la región*. [Recuperado el 8 de octubre] Obtenido de <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-llama-romper-silencio-estadistico-evitar-que-la-crisis-covid-19-profundice-nudos>
- Coordinadora de la Mujer. (2020). *Impacto diferenciado de la crisis sanitaria por el COVID-19 en la vida de las mujeres bolivianas. Diagnóstico y propuestas. Análisis desde la Agenda Política de las Mujeres*. La Paz: Observatorio de Género, Coordinadora de la Mujer.
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendiá Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, & J. Azpiazu Carballo, *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (págs. 45-60). Bilbao: Hegoa; UPV/EHU.
- EFE. (2020). *Las manos de mujeres indígenas en Bolivia bordan historias en sus mascarillas*. [Recuperado el 3 de octubre] Obtenido de <https://www.efecom.com/efe/america/gente/las-manos-de-mujeres-indigenas-en-bolivia-bordan-historias-sus-mascarillas/20000014-4264388>
- FAO. (2020a). *25 organizaciones impulsan una campaña para empoderar a las mujeres rurales, indígenas y afrodescendientes frente a la pandemia*. [Recuperado el 7 de octubre] Obtenido de <http://www.fao.org/bolivia/noticias/detail-events/ar/c/1301280/>
- FAO. (2020b). *Ante la COVID-19 la FAO y el Estado boliviano implementan un proyecto para garantizar la seguridad alimentaria*. [Recuperado el 7 de octubre] Obtenido de <http://www.fao.org/bolivia/noticias/detail-events/ar/c/1304595/>
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2da ed.).

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

FILAC. (2020a). *Declaración del FILAC frente a la Pandemia del COVID-19*. [Recuperado el 28 de septiembre] Obtenido de <http://www.filac.org/wp/wp-content/uploads/2020/03/comunicado-filac.pdf>

FILAC. (2020b). *Exigen proteger pueblos indígenas en peligro en Bolivia*. [Recuperado el 26 de septiembre] Obtenido de <https://www.filac.org/wp/comunicacion/actualidad-indigena/exigen-proteger-pueblos-indigenas-en-peligro-en-bolivia/>

FILAC, & FIAY. (2020). *Los pueblos indígenas ante la pandemia del COVID-19. Primer informe regional*. La Paz: FILAC y FIAY.

Frank, T. (2020). *Bordando historias: mascarillas indígenas andinas en Bolivia*. [Recuperado el 10 de octubre] Obtenido de <https://www.dw.com/es/bordando-historias-mascarillas-ind%C3%ADgenas-andinas-en-bolivia/g-53817340>

Friedrich, T. (2020). Entrevista a: Theodor Friedrich, Representante de la FAO en Bolivia. (O. R. radio, Entrevistador) [Recuperado el 11 de octubre] Obtenido de <https://ondarural.org/entrevista-a-theodor-friedrich-representante-de-la-fao-en-bolivia/>

García Linera, Á. (2009). *La potencia plebeya : acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. (P. Stefanoni, Ed.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

Guzmán, A. (2019). Lectura urgente para feministas y quienes todavía no lo son. (P. Jiménez España, Entrevistador) Página 12. [Recuperado el 25 de septiembre] Obtenido de <https://www.pagina12.com.ar/216752-lectura-urgente-para-feministas-y-quienes-todavia-no-lo-son>

Hernández Castillo, R. A. (2014). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 279-294). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

IASG. (2020). *Pueblos Indígenas y la COVID-19: Nota de orientación para el sistema de la ONU*. ONU. [Recuperado el 1 de octubre] Obtenido de https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2020/04/IASG-Declaracion-IPs-and-COVID-19.SP_.23.04.2020_FINAL-ES.pdf

IICA. (2020). *Bolivia presenta plan nacional de respuesta y rehabilitación para el sector agropecuario frente al covid-19*. [Recuperado el 5 de octubre] Obtenido de <https://www.iica.int/es/prensa/noticias/bolivia-presenta-plan-nacional-de-respuesta-y-rehabilitacion-para-el-sector>

Innerarity, D. (2011). La Humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales. En D. Innerarity, J. Solana, & Paidós (Ed.), *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales* (1ra ed., págs. 11-20). Madrid.

Jaidopulu Vrijea, M. (2000). Las mujeres indígenas como sujetos políticos. *Chiapas*(9), 35-59. México D.F.: IIEc; UNAM - Ediciones ERA.

Korol, C. (2016). Feminismos populares. Las brujas necesarias en los tiempos de cólera. *Nueva Sociedad*(265), 142-152.

- Lagarde, M. (2003). Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción. En L. Agirre , & A. Zugasti , *Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado* (págs. 10-13). Vitoria-Gasteiz: Emakunde. Obtenido de https://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/sen_revista/es_emakunde/adjuntos/revista.emakunde.53.pdf
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas, locas*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lastatarria-Cornhiel, S. (2011). Las mujeres y el acceso a la tierra. En P. Monje Costas (Ed.), *Tierra de mujeres. Reflexiones sobre el acceso de las mujeres rurales a la tierra en América Latina* (págs. 19-35). La Paz: Coalición Internacional para el Acceso a la Tierra (ILC).
- Leff, E. (2020a). A cada quien su virus. La pregunta por la vida y el porvenir de una democracia viral. *HALAC, 10*(Edición Suplementaria 1), 139-175.
- Leff, E. (2020b). Conversatorio Alternativas poscovid: agroecología, educación ambiental y territorios en r-existencia. [Recuperado el 25 de septiembre] Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=2XtTJhpOXM>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*(9), 73-101.
- Manzano, O., & Saboin, J. (2020). Retos post COVID-19 en la región andina. En *ALC post COVID-19. Retos y oportunidades* (págs. 3-12). Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Mignolo, W. (2018). *Historias locales/diseños globales. Colonialismo, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- OMS. (2020). *Discurso inaugural del Director General de la OMS en la reunión del Consejo Ejecutivo*. [Recuperado el 10 de octubre] Obtenido de <https://www.who.int/es/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-executive-board-meeting>
- ONU. (2020). *Plan de respuesta del Sistema de Naciones Unidas en Bolivia frente a COVID-19*. La Paz: ONU Bolivia.
- ONU Mujeres. (2020a). *Violencia contra las mujeres: la pandemia en la sombra*. [Recuperado el 2 de octubre] Obtenido de <https://www.unwomen.org/es/news/stories/2020/4/statement-ed-phumzile-violence-against-women-during-pandemic>
- ONU Mujeres. (2020b). *Análisis del impacto COVID19 sobre las mujeres trabajadoras en Bolivia*. Nueva York: ONU.
- ONU Mujeres. (2020c). Mujeres indígenas frente a la pandemia. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=7Zd8YXOhtSI>
- Paredes, J. (2014). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario* (2da ed.). México D.F.: Cooperativa El Rebozo.
- Paredes, J. (2016). Feminismo Comunitario: Charla pública con Julieta Paredes hermana Aymara de Bolivia. [Recuperado el 29 de septiembre] Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=FqD5uD_IHh8
- PNUD. (2019). Panorama general. Informe sobre Desarrollo Humano 2019. Más allá del ingreso, más allá de los promedios, más allá del presente: Desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI. Obtenido de

http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2019_overview_-_spanish.pdf

- Porto-Gonçalves, C. W. (2006). A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. En A. E. Ceceña, *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado* (págs. 151-197). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis*, 8(22).
- RIMISP. (2020). Circuitos alternativos de comercialización en el marco de la crisis del COVID-19. *Análisis de Coyuntura. COVID-19 en América Latina*.(6).
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (1ra ed.). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 121-134). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (1ra ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2020). Resistencias, insurgencias y luchas por la vida en tiempos de exterminios. CLACSO TV. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=VQ08llpL9YM>
- Rufer, M. (2012). El habla, la escucha y la escritura: subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. En S. Corona, & O. Kaltmeier, *En diálogo. Metodologías Horizontales en Ciencias Sociales* (págs. 55-82). México D.F.: Gedisa.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene*. (V. Goldstein, Trad.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones y Nuevos emprendimientos editoriales. Obtenido de https://www.academia.edu/40320616/En_tiempos_de_catastrofes_C%C3%B3mo_resistir_a_la_barbarie_que_viene_Isabelle_Stengers
- Stengers, I., & Pignarre, P. (2017). *La brujería capitalista* (1ra ed.). (V. Goldstein, Trad.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Hekht Libros.
- Tapia Mealla, L. (2002). XVI. Tiempo, historia y sociedad abigarrada. En L. Tapia Mealla, *La producción del conocimiento local : historia y política en la obra de René Zavaleta* (págs. 305-325). La Paz: CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo; Muela del Diablo Editores.
- Tapia Mealla, L. (2006). Re-visiones desde alguna parte. En M. A. Ibargüen, & N. De los Ríos Méndez, *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones* (págs. 173-235). Buenos Aires: CIDES-UMSA.
- Tapia Mealla, L. (2011). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad* (1ra ed.). La Paz: CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores.
- Wanderley, F. (2016). La economía solidaria y comunitaria en Bolivia. *Revista de la Academia*, 21, 57-75.
- Zavaleta, R. (2009). *La autodeterminación de las masas / René Zavaleta*. (L. Tapia Mealla, Ed.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.