

ENTREVISTA A JULIETA PAREDES

DIEGO FALCONÍ TRÁVEZ

Entrevista realizada a la activista, teórica y escritora Julieta Paredes en la ciudad de La Paz el 8 de enero de 2011. En ella se reflexiona sobre cuestiones como el feminismo comunitario, el lesbianismo en las comunidades originarias, la opresión sobre la lengua aymara por parte de la lengua castellana, la textualidad indígena o los vínculos del feminismo comunitario con otras teorías feministas. Paredes accedió a dar esta entrevista siempre y cuando fuese también una entrevista realizada a algunas de las mujeres que son parte de la Comunidad Mujeres Creando y con la Asamblea Feminista Comunitaria. En tal virtud, esta entrevista se divide en dos partes, la primera con la autora y la segunda con la mencionada comunidad.

PALABRAS CLAVE: escritura indígena, literatura boliviana, lesbianismo aymara, feminismo comunitario, Julieta Paredes, entrevista polifónica.

Interview with Julieta Paredes

The following is an interview with activist, theorist and writer Julieta Paredes in the city of La Paz on January 8, 2011. It addresses issues such as communitarian feminism, lesbianism in indigenous communities, oppression of the Aymara language by the Spanish, Indigenous textualities and the links between Western feminism and communitarian feminism. Paredes agreed to this interview on the condition that it had to be a communitarian interview, which included women who are part of the *Comunidad Mujeres Creando* as well as the *Asamblea Feminista Comunitaria*. Because of this, the interview is divided into two parts, the first which portrays a dialogue with the author, and the second, which is a dialogue with Paredes and women from those communities.

KEY WORDS: indigenous writing, Bolivian literature, Aymaran lesbianism, communitarian feminism, Julieta Paredes, polyphonic interview.

D.F. ¿Por qué empezaste a escribir?

J.P. Empecé a escribir poesía y empecé a escribir en general por la necesidad de comunicación y por la necesidad de que las cosas que iba sintiendo y pensando se pudieran objetivar más allá de mi intimidad. Las cosas que yo sentía tenían, dentro mío, forma de figuras, esas figuras que también son palabras pero que no son las palabras que salen de los labios, que contenían saberes y sentires aprendidos que necesitaba que salgan [sic]. Empecé a escribir por eso.

D.F. ¿En este proceso personal de escritura, por qué escribes en castellano si te denominas como aymara?

Recuerdo cuando estuve en el congreso de las lenguas que hace la Real Academia Española. Me parece que lo hace la Academia Española, en el año 2003 o 2004 en Rosario, donde estaban teóricos como Galeano y Cardenal. Allí se hizo un evento paralelo denominado “Foro de las otras lenguas” y estuvimos muchos hermanos y hermanas indígenas. Entre paréntesis, te cuento que en ese evento pusimos un grafiti, que decía: “la mujer frígida no existe, todo es cuestión de malas lenguas”, una irreverencia con el reclamo de los propios hermanos indígenas hacia nosotras las feministas indígenas. En todo caso, yo tomé la palabra en uno de los foros más grandes porque uno de los ponentes, supuestamente alternativo, perteneciente al foro de las otras lenguas, dijo que las lenguas no escritas eran menos desarrolladas. Yo me paré y le dije: sí, usted puede ser muy profesor, pero ¿de dónde saca que las lenguas no escritas son más o menos desarrolladas? El aymara, mi idioma, es capaz de conceptualizar y de construir palabras mucho más que el castellano o que el inglés que se escriben con grafos, con grafías, con letras. Nuestros abuelos y nuestras abuelas escribían en los cántaros, en las vasijas, en los tejidos, en los nudos. Y, claro, la oralidad es otra forma de escribir, mucho más ahora que hay la grabadora, el DVD y la tecnología de la imagen. Esa declaración me pareció una ignorancia. Respondió él que existen criterios, que existen cánones. Conocía la palabra canon pero ahí fue la primera vez que la entendí y la sentí, como una bola opresora sobre mi cabeza. Porque el canon dice que las lenguas que no son escritas son menos desarrolladas. Ahí surge la bronca. A partir de ahí me puse a reflexionar sobre mi habla del castellano. Ahí recuperé la memoria larga de la escritura. Como aymara yo debería hablar en aymara pero resulta que el racismo, el colonialismo han tratado de destruirnos como pueblo. Yo soy segunda generación de migrantes. Mis abuelos migraron (*a la Paz*) y hablaban aymara. Mi abuela estuvo solo hasta segundo año de básico y escribía con unas letras grandes y temblorosas unas cartas cortitas a mi tío que vivía al norte de Chile y manejaba mayormente la oralidad. Mi madre tampoco acabó el colegio. Ahora me pregunto, ¿por qué ellas se rajaron¹ tanto para que yo estudie y escriba en castellano? (*silencio por unos minutos, luego se rompe su voz y llora*). Y sé que es con mucho dolor, porque todo un pueblo ha tenido que rajarse para hacer de (*se detiene un momento*) un lenguaje que es del opresor, un instrumento para defenderse.

D.F. ¿Entonces sí que hablaste aymara alguna vez y tu familia también?

J.P. Los primeros años de mi vida yo vivía en una especie de conventillo, donde hay un patio central y los cuartitos alrededor eran de mis tías. Yo hablaba aymara y castellano, pero cuando empecé a hablar el aymara mi padre me dio un puñete,

¹ El verbo rajarse se entiende como luchar arduamente.

yo de hecho cambié mis dientes de leche por el puñete de mi padre. Él me dijo, no vas a hablar esa lengua de indios. Es algo que me da mucha rabia. No lo disculpo pero entiendo el peso de lo que llamamos mote.² Al gringo le respetan el *mote* de gringo, es decir el dejo de no hablar bien el castellano, de decir “carlo” en vez de “carro”. Les parece simpático que el gringo tenga mote, que no hable bien el castellano. A mis abuelos, a mi pueblo no les perdonan que confundan la e con la i, que en definitiva hablemos español como hablamos todos los que migramos del aymara porque no debe notarse al hablar que somos indígenas. Mi abuelo Avelino tuvo una primera etapa de aprender a leer y escribir la lengua del colonizador, como todos nuestros abuelos, para defender sus tierras comunales. Sin poder leer los contratos, los testimonios y los acuerdos comunales, que supuestamente firmaban los españoles con las comunidades indígenas, nuestros abuelos solo podían poner un sello o una huella digital en un documento que se elevaba a la España colonial y que les quitaba la propiedad de la tierra, con comida y bebida de por medio. Después ellos aprendieron que no era cuestión de comer y beber bien, y de luego firmar en un pliego que hacía que pierdan [sic] sus tierras. Mis abuelas, mis abuelos entendieron así la importancia de aprender la lengua del otro. Luego aparecieron los caciques apoderados, educados por la comunidad para que fuesen a defender la tierra. Ese camino ha sido, pues, llevado adelante por nuestras familias. Después se rompió la comunidad, la gente tuvo que migrar, perdió sus tierras, la reforma agraria fue una reforma machista y anticomunal, que veía la tierra como individual, y las hijas, nietas y bisnietas se quedaron sin tierra y heredaron surcos. De todas maneras, esa manera de plantarse ante la palabra y la escritura del idioma español ha sido un instrumento de lucha para expresar lo que quiere el pueblo, para decir qué sentimos desde nosotros y nosotras, para expresar que somos gente, que somos personas, que tenemos sueños, que tenemos propuestas y poder de habla de nuestra cultura y nuestros saberes. Así entiendo este camino que llega hasta mi primer día de colegio donde aprendí el abecedario a reglazo limpio, la letra entró con sangre. Ahora uso estas letras, estas grafías escritas sobre el papel para poder comunicar y defenderme a mí y a otros también.

D.F. En este proceso personal/social, ¿utilizas también otros tipos de escritura que te permiten comunicar de otra forma?

J.P. Escribo también de otras maneras. Escribo, por ejemplo, con la oralidad. Ahora, con la comunidad, hacemos lo que llamamos “libros hablados” pues hay muchas hermanas que son analfabetas y un feminismo que quiere llegar a los sectores populares y a los movimientos sociales no puede ser solo escrito. La tecnología permite hacer otros documentos que permiten también otras formas de leer.

² Dejo o muletilla.

D.F. Entonces la escritura te ha permitido comunicar y defenderte. ¿Qué ha sido lo que la palabra escrita te ha permitido posicionar?

J.P. Como aymara y como mujer la escritura ha sido una herramienta fuerte y factible. Pero como lesbiana la escritura y el posicionamiento ha sido muy difícil. Por ahí tengo mi primera publicación de poemas que se llama *Mujeres*. En este poemario hay un poema que se llama “Estamos buscando” donde hablo de la lucha, de la utopía, pero que en realidad es un poema escrito a una chica de la que cual estaba yo enamorada. Utilicé el lenguaje para esconder lo socialmente prohibido de mis sentimientos. Luego asumí esa prohibición sobre mí y destapé lo que sentía. Mi primer poemario es eso, un escondite de mi lesbianismo. Aunque claro, estaba escondido para mí y para quien no quería verlo, porque el mensaje estaba clarito allí (*risas*). Después ya destapé explícitamente mis sentimientos. Ahora cuando escribo como lesbiana escribo como un todo. Cuando escribo manifiestos o ensayo político escribo también poesía porque yo soy como cualquiera, compleja pero en ciertos momentos le doy más fuerza a algún aspecto y en otro momento a otro. Escribo canciones y voy ligando mi oralidad con la música, con los sonidos y luego los junto con cierto proceso de edición, para ambientar mejor lo que quiero expresar. Por eso te recalco que escribo por una necesidad de comunicar ciertas cuestiones.

D.F. ¿Tu escritura constantemente aterriza en el cuerpo? ¿Cuál es tu visión del cuerpo? ¿Cómo convive la materialidad del cuerpo con tu escritura?

J.P. Una de las primeras estrategias que tiene el sistema para escindirnos como personas (*silencio mientras sorbe su té de coca*) es dividir el alma del cuerpo, es decir, dividir el ser del existir. El cuerpo es parte de la naturaleza. Mi cuerpo forma parte de los otros cuerpos que conforman de la Pachamama. Tanto en su materialidad biológica como en su materialidad de producción, el cuerpo es energía que depende de aquello que lo rodea. Y expresa su diversidad en nuestros colores de piel, nuestros colores de ojos, nuestro tamaño, nuestros gustos al momento de comer, nuestras combinaciones alimenticias, los horarios que tenemos, todo ese hacer al cuerpo que evidencian las realidades que sacuden al cuerpo: el nacimiento, la vida, la enfermedad, la muerte. Por tanto que para mí no existe la división cuerpo y alma. Cuerpo es todo, y yo no hago esta división.

Por otro lado nuestros cuerpos tienen un límite que no es frontera. El individualismo ha hecho de la piel el límite de los cuerpos. No solo nosotros los humanos tenemos piel. Las plantitas tienen piel, los animalitos también tienen piel. Pero no son fronteras en sus casos. La piel se vuelve frontera debido a un sistema patriarcal e individualista que ha hecho del cuerpo un Estado, ha hecho del cuerpo una Iglesia, ha hecho del cuerpo una religión, ha hecho del cuerpo una propiedad privada. Finalmente, ha hecho del cuerpo un modelo. O mejor, ha hecho de algunos cuerpos un modelo. No obstante, nuestros cuerpos son esta

manera de existencia sensorial: de mirar, de sentir, de probar, de tocar, de compartir con la naturaleza, la Pachamama de donde venimos. Y la Pachamama te hace responder. No quiero hablar de conciencia, porque se ciñe al humano. Los gatos, los perros, las plantas se dan cuenta de la realidad pero no la pueden comunicar. Ellos se dan cuenta de cuando los lastimas y les tratas mal. Igual que las guaguas.³ Esa capacidad de hablar es un premio que tenemos y un modo para poder responsabilizarnos en la forma que existimos, como cuerpos humanos, de acuerdo a lo que la Pachamama nos ha asignado. Y que no nos ha hecho inferiores ni superiores a los demás cuerpos. Esos cuerpos son nuestros hermanos y nuestras hermanas, las plantas, los animales, las otras personas, las otras comunidades. Son diferentes, tienen otros límites pero nosotros hemos puesto las fronteras. Desde las primeras épocas de la humanidad hay relaciones de poder y esos cuerpos humanos estaban a merced de los hermanos animales. Hoy con nuestra existencia contemporánea tenemos formas de asustar y dominar incluso a los animales más *grandes* y nos tienen miedo. Sin embargo el cuerpo es una responsabilidad con todo lo que nos rodea y es un cuerpo que va produciendo y creando relaciones. Incluso creando otros cuerpos, que provienen, a veces, del amor. Lo principal, me parece, es crear otras relaciones para que el cuerpo y la Pachamama puedan relacionarse de distintas maneras, pues desgraciadamente la relación entre cuerpo y naturaleza ha tomado otro camino de destrucción.

Finalmente quiero decirte que la naturaleza se regenera. No creo en la reencarnación pero sí en el cambio. Tendré otro cuerpo, no el de la Julieta, y al morir pasaré a otro lugar, seré energía que forma parte de la Pachamama. De hecho mi abuela aún anda dando vueltas por aquí hasta que esa energía se vaya mezclando y quede en un lugar que nuestros ancestros ya mencionaban. Por eso ellos dejaban comida mientras los muertos pasaban. En este ciclo de vida, tenemos la oportunidad de ayudar a la Pachamama y ser felices a través de nuestra capacidad creadora. Hemos venido al mundo como cuerpos a crear.

D.F. Con esta idea tan elaborada que tienes del cuerpo ¿Tienes de algún modo dificultades para que el cuerpo se haga palabra?

La palabra es *per se* reducida. El principal objetivo para mí, de sacar estas figuras que llevo dentro y exteriorizarlas es la comunicación. A veces los ojos, la mirada, el silencio, la hoja en blanco son elementos que comunican mejor y que precisamente no son palabras. A veces tengo que callarme y tocar otros cuerpos para comunicar pues el lenguaje no es suficiente. Yo uso el cuerpo, su lenguaje, para que acompañe a la palabra. La palabra cuando está sola es aburrida. Y por eso el libro también es aburrido. Hay libros bien escritos, sin duda, pero para mí una canción es más divertida pues hay otros acompañamientos a esa palabra.

³ Guagua significa niño o bebé.

D.F. *Gayatri Spivak en su Crítica de la razón poscolonial dice que la mujer nativa ha sido sacada de la filosofía y del discurso y una de las labores de la escritura y el discurso feminista es precisamente reinsertarla. Cuando escribes tu ensayo político ¿estás intentando inscribir a la mujer indígena dentro del discurso? ¿O cuál es tu intención al escribir este ensayo, en especial tu libro Hilando fino?*

Hasta antes del rompimiento epistemológico que desde el feminismo comunitario hicimos con el feminismo tradicional, un feminismo del que hemos aprendido pero que no nos es suficiente, yo creo que estábamos en un posicionamiento que buscaba pelear por ciertos espacios. Hoy con el feminismo comunitario lo que hemos hecho es que ante los derechos, el canon, la textualidad y el discurso provenientes de una herencia masculinista, que, a su vez, ha sido opuesto por las feministas, hemos tomado otra posición. El feminismo tradicional es un posicionamiento confrontacional, que ubica a los unos frente a las otras. Nosotras proponemos la comunidad como revisión al feminismo. Mi hermano y yo (*en tanto que indígenas*) estamos uno al lado del otro y somos una comunidad. A ambos nos jode la colonia de distinta manera. En principio es un posicionamiento horizontal, él y yo, yo y él. Ambos nos posicionamos ante un sistema que nos quiere minimizar o incluso destruir. Desde luego hay un pacto entre hombres de distintas etnias porque nosotras no estamos en ningún discurso. En la producción filosófica y literaria las mujeres no estamos. Por lo tanto, hasta que las mujeres no produzcamos no existe una producción comunitaria. Esto es distinto a decir, tú existes individualmente y lo que no existe es tu producción individual en la comunidad. Lo que afirmamos es que no existe la producción de nuestros pueblos mientras la creatividad, los saberes, esa memoria larga de las mujeres no esté presente. En nuestra comunidad no hay filosofía. Están los puntos de vista de los hermanos y por ende existe un hueco. Si la comunidad es un cuerpo, nuestra comunidad está tuerta, está manca, está coja y por ende si no está funcionando el cuerpo, no hay *un* cuerpo. No hay visión, hay un ojo que funciona y el otro que lo sigue. Tenemos que usar nuestra mano faltante, nuestro propio ojo faltante, nuestro paso con nuestro propio pie para poder inaugurar el discurso de la comunidad, la filosofía de la comunidad, la literatura de la comunidad. Por tanto, no peleamos espacios, exigimos el reconocimiento comunitario junto al otro, no frente al otro, una filosofía del cincuenta por ciento. Desde luego, en un primer momento, las mujeres tenemos que recuperar nuestra mirada, nuestra palabra y después empezaremos el momento más importante donde los hermanos van a mirar y hablar de modo distinto, enriquecidos. Ahora ellos están reducidos en su proyección como comunidad por el patriarcado. Por eso, si la comunidad es cuerpo, se está perdiendo la mitad de su accionar. Eso ha ocasionado que el discurso teórico y político sea repetitivo y también por eso nosotras posicionamos una nueva visión.

D.F. ¿Pero no te parece que este discurso binario replica la división hombre y mujer y margina a otros que no tienen estos dos géneros?

J.P. Somos, como te decía, dos los que miramos uno junto al otro. Cada quien tiene sus ojos pero nos enriquecemos y comunitariamente más si miramos con el otro. Somos dos los que miramos pero podemos ser tres. Porque hay personas intersexuales, lo cual es una bendición, no eclesiástica (*risas*) para la comunidad. No sé cómo será en Ecuador, pero mi abuela hablaba de personas tocadas por el rayo, esos seres que para occidente han nacido con un defecto como una joroba, seis dedos, etcétera, pero que en nuestras comunidades es un don de rareza otorgado por la Pachamama. Depende de la comunidad y cómo esta vea a las personas para analizar los sexos.

D.F. Dentro de esta búsqueda de apertura de los ojos de los demás ¿Qué valor crees que tiene tu libro Hilando fino: desde el feminismo comunitario?

J.P. Mi libro es como una guagüita que tiene sus propios pies. Se la pasan de mano en mano, se la fotocopian. No me gusta llamarla ni cosa ni objeto. Es mi guagua que tiene su propio andar y no depende de mí.

D.F. ¿Cuál ha sido la respuesta del canon literario boliviano en tu escritura tanto poética como política?

J.P. Desde el punto de vista literario yo no existo. Para nada. Una sola vez en el año 93 o 94, hicieron un evento de poesía en la Universidad Mayor de San Andrés y por casualidad estábamos, mi libro y yo, caminando por ahí. Era mi primera publicación. Había un escritor, un poeta, Julio de la Vega, un viejito muy reconocido aquí en Bolivia que ya falleció. Estaban hablando y leyendo sus poemas. Una de las compañeras gritó que yo escribía y se sumaron otras personas pidiéndome que leyera mis poemas y tanto que insistieron accedí. Pero no pasé adelante como todos, les puse como condición quedarme atrás, porque no quería que me mirasen. Y accedieron, me hicieron caso, ¡para qué me hicieron caso! (*risas*), y leí el poema “Buscamos” desde la parte de atrás. Después vino este señor De la Vega a hacer su comentario diciendo que yo era un muy mal ejemplo de cómo se tenía que comportar un poeta, que tenía que pasar al frente, debía mirar a la pizarra. Se rayó el hombre. Sobre mi poesía en cambio me dijo que era genial, excelente. Me comparó con Mariátegui ante mi sorpresa. Esa fue mi única relación con la academia y el canon. Yo he escrito varias cosas, incluso en coautoría con María Galindo como el *Machos, varones y maricones*. El libro de *Graffitis*, que es como un cómic, también ha sido muy difundido. Esos libros son útiles y se han distribuido bien porque le sirven a la gente. Sin embargo, hubo un quiebre con el *Hilando fino* que está en su tercera edición. Este texto ha tenido muy buena recepción. Este libro lo están comprando personas de sectores populares, hermanos y hermanas que no tienen dinero. Es

una diferencia importante con los otros textos pues creo que tiene mayores implicaciones.

D.F. ¿Crees que se puede construir un Estado diferente desde el feminismo comunitario? ¿Se cuestiona con esta postura teórica el modelo mestizo del Estado nación?

J.P. Nosotras planteamos en el libro que la nación como concepto homogeneizante, al menos en Bolivia, ha sido superado, pues tenemos aquí un Estado plurinacional. Pero todavía hablamos de Estado como imaginario de unidad y protección, garantizadora de derechos. Esto es una mamada. El Estado es una creación de las clases dominantes, de los grupos oligárquicos y del patriarcado para poder tener controlada a la gente, en función de que ésta se pueda autoorganizar y autogobernar. En la nueva constitución se recicla esto. Nosotras sin embargo queremos cuestionar al Estado. Proponemos algo llamado la “comunidad de las comunidades”, que supere lo rural, lo indígena, aquello relacionado con el *ayllu*. La comunidad de comunidades es una propuesta social alternativa al Estado y la nación, como organizaciones sociales, que sirve también para cuestionar palabras como ejército, frontera o migración. Por ejemplo, los ricos viajan turísticamente, los pobres migramos. La comunidad es un concepto que busca compartir fenómenos como el del tránsito. Desde luego esto sin mitificar la comunidad pues hay siempre peleas entre comunidades. Aquí eso ha sucedido en sitios como Oruro, en Potosí. No obstante sí es preciso decir que las comunidades reciclan la memoria de sus antepasados y entienden la tierra como fundamental. Nuestros abuelos hablaban de traer el pasado como parte del presente y creo que esta noción se debe recuperar como unidad política fundamental.

D.F. ¿Cuál es tu relación con el mundo quechua? ¿Cuál es tu posicionamiento respecto a la visión dominadora que tuvieron los incas?

J.P. Los pueblos quechuas son muchos. Un pueblito quechua del área del Cuzco se puso por sobre los otros quechuas y por sobre los pueblos aymaras, como una casta. Los aymaras en Tiwanaku, anteriores al imperio inca, también, como imperio, se creyeron superiores a otros pueblos cercanos como los Urus. Mi visión es la misma respecto a todo el poder. No son los pueblos los que dominan sino sectores específicos de ciertos pueblos que se hacen del poder. Ha sido distinta la manera de dominar entre los incas y los españoles. La invasión española fue depredadora. La incaica respetó y asimiló a otras culturas, a tal punto que nuestras lenguas sobrevivieron, cosa que no sucedió con los españoles que intentaron destruir nuestras lenguas. Ambas conquistas destruyeron, mataron, violaron, fueron sangrientas pero hay cierta recuperación de las culturas preincaicas por parte de los incas. Sin embargo, lo más importante de estas conquistas es que hoy por hoy no hay una lectura antipatriarcal de las

mismas. Los hermanos indígenas, por ejemplo Felipe Quishpe, quieren restaurar el Tahuantinsuyo, la formación divisoria imperial de los incas, de los dominadores. Si fuese así, como aymaras que somos, no podríamos siquiera autodeterminarnos como aymaras. Es un sinsentido, como lo es tratar de volver al imperio tiwanakota. Estas reminiscencias ocurren cuando el patriarcado triunfa sobre la comunidad, y se quiere ir más allá de la gente, el territorio y lo que existe en la Pachamama. Hay que rescatar el vivir bien, el *suma qamaña* sin estas divisiones patriarcales.

D.F. El colectivo Comunidad Mujeres Creando y tú misma han apoyado pero también han criticado a Evo Morales y su gestión en el proceso político boliviano. ¿Qué opinas de sus famosas declaraciones respecto a que la homosexualidad estaba relacionada con las hormonas que tienen los pollos provenientes del primer mundo?

J.P. Quiero decirte que nosotras estábamos allí cuando él dijo eso. Fuimos como Asamblea Feminista Comunitaria a la Cumbre de la Madre Tierra. Y te digo, sentimos bronca y vergüenza. El hermano Evo es ignorante y machista respecto a la homosexualidad, a las hormonas y al pollo. A mi me pareció casi un boicot que le hicieron a él porque leía un discurso que alguien le pasó. A pesar de ello, él no es tonto para no darse cuenta de que lo que leía era un disparate. Sin embargo, aún la homofobia y el machismo están presentes en nuestros pueblos y nuestros procesos políticos. Evo es mi hermano aymara pero me da vergüenza que enuncie cuestiones como ésta. No obstante es también una vergüenza que me hace responsable. Nosotras empezamos nuestro proceso de Mujeres Creando hace veinte años. Esto me hace preguntarme por qué hasta este momento no hay un manejo respetuoso de las sexualidades no heterosexuales, gays, lesbianas, trans, etcétera. Y llego a la conclusión de que es responsabilidad nuestra. Te lo digo como comunitaria, lesbiana, feminista. Nos hemos dedicado a viajar, a hacernos famosas por Europa y hacer un trabajo puertas afuera. Aquí se notan las deficiencias de ese trabajo anterior,⁴ que ahora la Comunidad Mujeres Creando busca solventar. El otro sentimiento que tengo es dolor porque, no solo mi hermano me ofende a mí, sino que ahora la derecha está haciendo escarnio por esto. Los burgueses, ciertos intelectuales, los gays y lesbianas de derechas lo están destruyendo por este terrible error cometido por un presidente y sobre todo por un símbolo. Él solamente debe asumir este error.

⁴ Se refiere al proceso del colectivo Mujeres Creando que ella y María Galindo fundaron y que luego por discrepancias se escindió. Ahora Julieta Paredes es parte del Colectivo Mujeres Creando que busca tener un trabajo de base más profundo y una incidencia desde los movimientos sociales.

D.F. Las mujeres chicanas rescatan el mestizaje como un concepto tolerante respecto a las propias contradicciones y que sirve para cuestionar el modelo binario. ¿Cuál es tu posicionamiento ante estas posturas teóricas? ¿Qué te parece el mestizaje a ti, que vienes de un Estado mestizo opresor?

J.P. He leído a Moraga y a Anzaldúa. Tampoco creo en las purezas como ellas. La pureza es un sentimiento egocéntrico y prepotente. En ese sentido todos somos mezclados. Ligar la palabra “pureza” a la palabra “originario”, como lo hacen algunas personas quechuas, quichuas y aymaras en la zona de los Andes, es el triunfo del opresor, de la colonia de ellos y ellas, pues se comportan del mismo modo que el opresor se comportó con nosotros. Dicho esto, hay que ver desde dónde se habla de una identidad, que no es sinónimo de pureza, sino que es posicionamiento político ante los poderes instituidos que tratan de violentar e incluso aniquilar a ciertas personas y culturas. Por eso, la identidad indígena, aymara, lesbiana, acá en Bolivia que es una sociedad blanqueada, blanqueadora y colonizadora, es una identidad de resistencia y hoy de propuesta y revolución. Si vemos la memoria larga, ser aymara hace varios siglos hubiese sido una vergüenza, y hubiese sido la razón para cuestionar mi identidad, mi privilegio pues por el poder que los aymaras ejercían sobre los urus, éstos tuvieron que exiliarse. Si, en cambio voy imaginariamente a Estados Unidos, ese al que migran las mujeres de Abya Ayala,⁵ de América Latina, y si esas mujeres tienen guagüitas no anglosajonas, mezcladas, un ser diferente con sus derechos allí, desde luego que voy a apoyar esa identidad. Mi pregunta para ellas es, sin embargo, ¿cuál es su posicionamiento, sabiendo que ellas son también parte de ese Norte enriquecido y que vive empobreciendo a las comunidades, a los pueblos del Sur? ¿Cuál es su posicionamiento ante nosotras en esa pelea por ser reconocidas pero mientras disfrutan de esos privilegios primermundistas? Ellas (*las teóricas chicanas*) me han ayudado a entender la no pureza, y han nutrido mi pensamiento también respecto a cómo el Norte también es complejo, y posee unos cuerpos luchadores y diversos como los de ellas, o como las afro, que son un poco distintas pues sí reivindican sus raíces identitarias. Me gustaría también saber cuál es su postura como chicanas y cuál es su acercamiento respecto a las mujeres indígenas en Norteamérica. De las pocas cosas que he leído en castellano, las chicanas hablan de sí, se posicionan ante el canon, ante la jerarquía feminista, que viene de la mano de las mujeres anglosajonas. ¿Pero qué de las alianzas, qué de las luchas comunes? He visto un poco de acercamiento hacia Latinoamérica, básicamente México, pero no lo he visto muy claro, tal vez me ha faltado cierta lectura, pero esa es mi percepción.

⁵ El Abya Ayala es el nombre dado por el pueblo Kuna al territorio americano previa la llegada de Colón a América. En la actualidad ciertos pueblos y movimientos indígenas lo proponen como el espacio regional de toda América que articule a las poblaciones originarias oprimidas.

D.F. ¿Cuáles son los nuevos planes de esta nueva escritura no escrita y comunitaria?

J.P. Quiero concretar un libro sobre patriarcado. Un nuevo poemario, acompañado de un CD acompañado de cantos, y desde luego los libros hablados de uso popular que ya he planteado a mis hermanas. Algunas serán composiciones más comunitarias, otras más individuales. No me quito el mérito personal de autora, de escribir, pero los sentimientos e ideas no son solo mías, surgen con las hermanas y con los poquitos hermanos que dialogan conmigo. Surgen con mi pueblo, con las organizaciones sociales que estamos en este proceso que no es propiedad ni del gobierno ni de Evo, sino de nosotros y nosotras. Ahora te cuento que me encantaría que tengamos programas didácticos en televisión que comuniquen a través de la imagen, porque el pueblo aymara disfruta del color y la imagen, y los combina de modo maravilloso. Serían textos verdaderamente interesantes.

Al día siguiente nos dirigimos al café Carcajada de la ciudad de La Paz para continuar la entrevista con la Comunidad Mujeres Creando y la Asamblea Feminista Comunitaria.

D.F. Julieta decía que ve el cuerpo desde una noción política de reivindicación y que discrepa con la división de cuerpo y alma. Si ustedes son cuerpos individuales, ¿cómo juntan estos cuerpos como articulaciones políticas para ser un cuerpo comunitario, para tratar de tener una sola voz?

M.E.⁶ (Risas) Mi enfoque es a través de la salud, soy ginecóloga obstetra. Viendo los cuerpos de las mujeres aymaras puedo decirte que nos expresamos y nos juntamos con nuestros cuerpos.

A.G.⁷ Dentro de la Asamblea rescatamos la idea de la comunidad desde la memoria larga, pero también desde la convivencia y las experiencias. Estos cuerpos de mujeres que tenemos también han aprendido desde la violencia y desde la opresión y desde ahí hemos generado nuestras luchas. Esa es la posibilidad de articular un solo cuerpo: a partir de compartir y reflexionar sobre esas experiencias de opresión. Si bien nuestras reflexiones ahora son teóricas las hemos conocido desde pequeñas, en nuestros cuerpos, y ahora nos revelamos ante esa opresión en el cuerpo.

J.P. Yo quiero retomar algo. Esta búsqueda a veces casi desesperada de mi parte de una comunidad que se piensa y se siente tiene dos momentos. El primer momento es el de entender la piel como el límite y no la frontera de mi ser. Pero inmediatamente pasamos a un segundo momento que articula ese ser, ese sentir, ese recordar respecto a los cuerpos imprescindibles. Para mí, en este momento, tanto la comunidad como el feminismo comunitario son las cuestiones que yo

⁶ Mildred Escobar. Es médica y milita desde la medicina feminista en la Asamblea.

⁷ Adriana Guzmán. Es educadora y activista, así como una teórica de la sociología.

quiero construir con ciertos cuerpos que son imprescindibles para mí. Esa es pues una cuestión política pero es también una cuestión de piel. Esas sensaciones de cercanía originadas del cuerpo son las que marcan la imprescindibilidad de otros cuerpos con mi cuerpo. Esto se ve también en los animalitos. Se ve también con la madre. Ese es el primer cuerpo imprescindible. Y por eso la comunidad está ligada a la madre. Por tal motivo, políticamente, cuando hablamos como feministas comunitarias, el recuperar a nuestra madre como una mujer y también como ese primigenio cuerpo imprescindible, realizamos una acción política fundamental ya que dentro de la propia familia el padre es el propietario de los hijos y de la madre. De este modo, me parece importante recuperar esa dimensión de la imprescindibilidad política y afectiva de los cuerpos que cuestiona cara a cara al individualismo. A este alegato se le suma una cuestión: necesitamos de los cuerpos para hacer la revolución; aún el internet no es suficiente para crear sujetos que salgan a la calle a protestar. Por todo esto, los cuerpos imprescindibles ahora para mi revolución, nuestra revolución, esos que me permiten pensar y sentir fueron en su momento los de Mujeres Creando, y son los de la Comunidad Mujeres Creando y los de la Asamblea Feminista Comunitaria.

D.F. La teoría les ha ayudado sin duda en su proceso político organizativo. ¿Cómo se acercan a la teoría feminista y a las teorías subalternas? ¿Cuál es la respuesta como aymaras a estas teorías?

A.G. Creo que las experiencias son distintas para cada una. En mi experiencia yo tenía muchas intuiciones, muchos sentires feministas y revolucionarios contra una estructura individualista y patriarcal que finalmente vienen a consolidarse con la teoría. En Bolivia en general, y en particular en La Paz, dentro de la universidad pública no es, pues, fácil acercarse a estas teorías feministas, y cuando existe es esta teoría feminista que en América Latina y específicamente en Bolivia llamamos el “feminismo institucional”. Yo me acerqué a estas teorías más críticas y progresistas justamente con Mujeres Creando, en el café Carcajada. Yo era estudiante universitaria y la gente me decía que no vaya allí, que me voy a volver lesbiana, que esas eran mujeres raras. Pero aquí encontré, además del feminismo, creaciones propias de pensamiento así como de otras compañeras mexicanas, centroamericanas y de otras nacionalidades. A partir del 2003, con la creación de la Asamblea Feminista *Comunitaria*, fortalecí esos vínculos y ahora mucho más con el *Hilando fino*, donde siento que hemos propuesto una cuestión crítica y teórica.

M.E. En la medicina ha habido cambios desde el feminismo y su teorización. Cuando las mujeres trabajamos con la tierra nuestra madre es la Pacha. La medicina en el campo se centra también con el cuerpo y con la tierra. Cuando las madres aymaras dan a luz, ellas agarran la placenta y la entierran en la tierra. Eso significa que devuelven la vida que la Pachamama te ha dado. En ese sentido, el

feminismo (*se detiene un momento, pide en off que le perdone pues es más rústica para hablar que Julieta*) permite reeducar a las mujeres. Pero es una labor compleja pues con las mujeres aymaras el feminismo más que hablarse tiene que demostrarse en sus cuerpos. La medicina que yo practico busca eso. Mostrarle a la mujer que la medicina ancestral puede traer cambios en su cuerpo. Una aymara que es lesbiana y médica pero que es también parte de la comunidad, muestra como el feminismo y las teorías feministas son opciones válidas que ayudan a las mujeres de la comunidad a modificar sus cuerpos.

J.P. Hermana (*dirigiéndose a Mildred*), solo quiero decirte que unas aprendemos de las otras. Las unas más rústicas, las otras menos rústicas pero dependemos de nuestros momentos de especialidad. Ahora en este tema de la teorización tú puedes tener menos experticia pero si me pones a atender un parto... (*risas*) Volviendo a la teoría... Cuando yo era changuita,⁸ la teoría me parecía algo tedioso e inalcanzable, algo lejano. Mi primer acercamiento teórico y divertido con la reflexión teórica fue con la teología de la liberación, que fue más cercana para mí, pues me explicaba algunas cosas, me aliviaba en otras. Este primer acercamiento fue importante además porque entre quienes participábamos cantábamos, nos abrazábamos, y este uso del cuerpo fue interesante. En la universidad, en cambio, el marxismo llegó de modo terrible. Teníamos que leer el *Manifiesto Comunista* y las discusiones eran con página en mano. Había que leer a Lenin, al Che, a los vietnamitas. La única vez que me divertí fue con los textos pedagógicos de Mao, pues eran muy metafóricos. Y, por desgracia, me perdí las mujeres teóricas, como la Rosa Luxemburgo, por la propia misoginia de la izquierda y de la teología de la liberación. Solamente cuando llegó el feminismo me divertí. El feminismo me reconstruyó, me reconstituyó, me armó. Estaba escindida: mi lesbianismo por aquí, mis deseos por aquí, mis luchas por acá, mis utopías por allí, mi pedagogía por otro lado, mi escritura, mi poesía, mi arte dispersos. El feminismo me ayudó a hilvanar quién soy yo. Pero la crítica que hemos organizado con las compas es que el feminismo institucional es un feminismo que no responde a las necesidades que tenemos con nuestros pueblos. No es un feminismo que nos responda a los problemas del trabajo, el poder, la alimentación, los deseos diversos, pues siempre se vuelve al individuo y se olvida de la comunidad. Eso le ha faltado al feminismo, pues no hemos podido insertarnos como cuerpos comunitarios en su discurso.

A.G. En Julieta esa noción comunitaria existía desde antes. Para mí y mi generación surge en el 2003 con la Guerra del Gas.⁹ En ese momento decidimos llamarnos Asamblea Feminista y no grupo feminista, o feministas autónomas, y nos llamamos así por el contexto político, por esa idea de comunidad que se

⁸ Changuita se refiere a niña.

⁹ Evento fundamental en la historia reciente boliviana cuando se da la decisión del presidente Sánchez de Lozada de exportar el gas producido en Bolivia ante las demandas populares de abastecer el mercado nacional antes de exportar dicho producto.

sentía en la calle y que también reivindicaba ese desprecio histórico hacia los indios. Pero claro, nosotras cuestionábamos a la comunidad patriarcal por esos precios que había que pagar por ser mujer y mujer liberada. Ahí surge el término teórico de que la comunidad es el espacio que una quiere que su espacio sea, que la comunidad es también un intento de crear relaciones distintas. Esa articulación entre teoría y contexto político es vital y por eso tiene fuerza en las mismas comunidades y otros espacios. El feminismo en las comunidades ha sido visto como un grupo de extremistas. El feminismo comunitario, en cambio, ha tenido otra percepción, porque tiene un sentido y un apego con la realidad, porque proponemos conceptos como el del warmi-chacha,¹⁰ que amplía la noción del feminismo y permite el trabajo de base.

D.F. ¿Por qué existe la separación de Mujeres Creando? ¿Es precisamente por esta falta de arraigo entre teoría y práctica con las mujeres aymaras?

J.P. El colectivo Mujeres Creando también hacía un trabajo de calle. Pero no habíamos generado esa propuesta teórica sólida y real. Necesitábamos de algunos procesos, para empezar la propia crisis de Mujeres Creando. Hubo un momento en el que nos creíamos la papa,¹¹ que estábamos más allá del pueblo. Me hago responsable de ello, de no haber peleado para que la gente no perciba que nos creíamos mejores que ellos y ellas. En el caso de las mujeres de las organizaciones sociales, la verdad es que no les interesaba un discurso tan lejano como el que proponíamos. Precisamente, desde el año 90 hasta el año 96 producimos discurso. Luego hay un estancamiento y por eso en el año 2000 hay la división entre Mujeres Creando y la Comunidad Mujeres Creando. Con la Comunidad, volvimos a la calle y tocamos las puertas de las organizaciones sociales para crear algo nuevo, pero manteniendo parte de lo anterior, sin querer patentizar el nombre pero recordando el proceso. Para mí, como autora, fue difícil porque yo tuve libros en conjunto con María Galindo, la cabeza de Mujeres Creando, por lo que la palabra Asamblea marcó una similitud pero una diferencia importante. Ahora esa etapa de división ya pasó y lo más importante es para nosotras practicar y replicar el feminismo comunitario. Esta es la guagua que los cuerpos imprescindibles de mis hermanas y yo hemos creado.

A.G. Muchas participamos indirectamente de su proceso aunque no formábamos parte del Mujeres Creando. En el año 2003 con la Guerra del Gas todas las mujeres estuvimos, cada una desde su espacio, protestando en la calle. Después de la Guerra del Gas, después de pelear con ollas y otros artefactos, resultó que unos pocos fueron los protagonistas y nosotras las mujeres fuimos olvidadas. No obstante, las mujeres fuimos las que estábamos siempre delante porque nos

¹⁰ Que se opone a la noción del chacha-warmi que señala al hombre como el primero dentro del par complementario en la cosmovisión ayamara.

¹¹ Creerse la papa puede ser una analogía de la frase estar “más allá del bien y del mal”.

decían que debíamos ir allí, para que los policías no disparasen. Igual disparaban, igual había fuego. Nosotras que pusimos nuestros cuerpos en el frente vimos a los hombres protagonistas que ponían al presidente, y nos juntamos aquí, nos pusimos un nombre y después de un tiempo propusimos el feminismo comunitario.

D.F. Yo, y muchos otros, conocemos esta construcción del feminismo comunitario a través de la escritura, que sabemos es tan fiable como engañosa. ¿Cuál es el trabajo de escritura dentro de su colectivo para preservar la memoria para aquellos que están por venir, para aquellos que no estamos cerca del territorio boliviano? ¿Es solo Julieta la que escribe?

J.P. Es imprescindible la escritura con estas grafías. No hay que tenerle miedo a la escritura, aunque da miedo. Sin embargo, ese es solo un registro de lenguaje. Nosotras debemos cuestionar a la academia, a la literatura, a la lingüística, a la escritura y a este concepto de civilización y cultura superiores que vienen desde occidente. Esa es una tarea que también se debe hacer desde la teoría. Hay que confrontar a los Derridas y demás, que hacen del texto la gran pepa, y estructuran su quehacer político y utópico en las formas de los discursos solamente. Hay otras formas de lenguaje y su objetivación. Por cierto, no me gusta la palabra objetivación, sería mejor llamar a esta palabra frutalización, que es una palabra más divertida (*risas*).

A.G. Julieta escribe con nosotras. Nuestro aporte más grande son las ideas que ella escribe y que tienen una autoría comunitaria. Sin embargo es un desafío que tenemos el de escribir en conjunto. Aunque hay que decir que hay un proceso previo. Ahora estamos intentando reinventar parte de la escritura para que, de hecho, podamos escribir más.

M.E. Dentro de la Asamblea tenemos hermanas con más aptitudes para la escritura y creo que es más importante fortalecer a la hermana que está más apta para la escritura. La Pachamama nos otorga distintos dones y Julieta tiene ese don. No disminuyo mi capacidad de escritura pero creo que hay que fortalecer a otras hermanas con nuestras experiencias dentro de la Asamblea. Julieta puede usar nuestra voz para escribir porque es parte del proceso comunitario.

J.P. Yo creo que todas debemos escribir de distinto modo con nuestras propias voces. Dentro de la Asamblea tenemos resúmenes de lo que discutimos, separando nuestras voces porque esto también es necesario. Las compañeras de Cochabamba están haciendo cómics comunitarios de la Asamblea Feminista y creo que esa es una nueva forma de escritura.

D.F. Dentro de su reivindicación del aymara a mí me sorprendió que ustedes no hablasen aymara. Sin embargo, sé que hay una noción de colonialismo y de coherencia patriarcal que ha impedido que muchas mujeres puedan hablar y escribir en aymara. ¿Cuál es su defensa de la lengua aymara?

J.P. Hoy para nosotras la lengua es una reivindicación. En mi caso por el silenciamiento que, como te comenté, me impuso mi padre. El aymara hay que aprenderlo, hay que manejarlo, hay que nutrirlo. El aymara no es una cuestión arqueológica sino como algo vivo. Yo ahora que estudio aymara sé que las lenguas indígenas se han recuperado de modo muy patriarcal. Hay 56 pueblos con igual número de idiomas en esta zona, que poseen distintos niveles de estructura lingüística. Y en muchos casos hay un borramiento del cuerpo de la mujer y una masculinización de los conceptos al modelo heterosexual. Cuando se habla del “orco” y la “pampa”, se usa la división heterosexual de los conceptos en el lenguaje. Así mismo con la “madre tierra”, que no es solo madre de acuerdo a la Pachamama. Buscamos, pues en nuestro aprendizaje del aymara retroalimentar ese aymara. Lo que estoy haciendo ahora con mi profesora es ver cuál sería la traducción del feminismo al aymara, que tradujimos como “lucha que viene de atrás hacia delante pero que nunca vaya para atrás”, sin negar el pasado pero si con una noción de superar el machismo. Mi profesora, es una lingüista reconocida. Es la segunda porque el primero, un hombre icono del idioma aymara, no podía revisar el lenguaje aymara, lo mitificaba. He intentado con ella traducir palabras como clítoris o vagina, cuestión que no hubiese podido tener con los hermanos lingüistas aymaras porque hay otro acercamiento a la lengua. Por eso ahora intentamos con mi profesora redactar una gramática aymara feminista que es un ambicioso proyecto.

F.E.¹² En mi caso yo hablo quechua y a veces me encuentro con la imposibilidad de la traducción al castellano. En este sentido defiendo tanto el aymara como el quechua en el castellano. En el quechua el género se entendía, derivado del español, solamente bajo el concepto de tela, pero hemos ido construyendo e insertando ese concepto con otros conceptos como el “vivir bien” en ciertas zonas.¹³

A.G. Estamos construyendo una comunidad ideal. Pero no podemos decir que todas somos iguales, incluso en el aymara. En mi caso, mi madre aymara, mi abuelo aymara, pero yo no hablo aymara. Mi abuela tuvo que quitarse la pollera,¹⁴ para que mi hermano estudie porque los hijos y nietos de cholas que usaban pollera no podían entrar en el colegio. Luego entendí que lo tuvo que hacer por la discriminación. Ella tenía colgada su pollera y la contemplaba. Yo me puse la pollera para reivindicarla y para reivindicarme. Sin embargo, respecto al aymara aún estoy yo pensando cómo reivindicar el lenguaje. Porque para mí la lengua sirve para que nos encontremos y nos enriquezcamos. Pero hoy en el

¹² Fortunata Escobar es una mujer quechua que tiene su lucha también a favor de las mujeres indígenas. Es comunicadora.

¹³ Conviene aclarar que el significado de la palabra “género” dentro del quechua (que tiene varias palabras provenientes del castellano) se entendía principalmente como tela o tejido.

¹⁴ La pollera es la abultada falda de colores usada por las mujeres aymaras.

contexto político se está recuperando el lenguaje patriarcalmente y como instrumento de poder. Ahora que estamos en un gobierno de ciertas características. El que sabe aymara está más legitimado para llamarse aymara y esa denominación no es tan sencilla. Así mismo, quienes enseñan aymara, tienen ciertos planteamientos como ese de que el hombre es siempre la cabeza pública, porque ha desarrollado una parte mayor de su cerebro. Si ese es el aymara, si esa es la base de la lengua que se comunica, que es el objetivo final de la cosmovisión, ese es un aymara que no me interesa hablar. Yo todavía estoy en esa duda. Mi madre me enseña aymara ahora pero tengo este limitante de no poder interpretar esta lengua desde otra perspectiva, y dicha imposibilidad de interpretar la lengua es peor si no hablas bien aymara, peor si no pareces tan aymara, peor si eres lesbiana.

J.P. Estamos pensando en castellano, pero estamos planteando un aymara diferente. Nosotras desde el lenguaje del colonizado estamos descolonizando el castellano, y ciertas personas en cambio colonizan el quechua y el aymara.

D.F. En la guía Lonely Planet,¹⁵ que es probablemente la guía turística más famosa del mundo bajo el apartado “Mujeres” aparece la Comunidad Mujeres Creando, sobre todo en el tema del grafiti. ¿Qué opinan de esta referencia?

A. G. Yo no he visto ni esa guía, ni sé si es famosa porque nunca he sido turista (*risas*). Creo que los grafitis en las paredes nos han hecho conocidas en la ciudad. Es un referente, supongo, de nuestro trabajo político que se ha visto reconocido en la ciudad de La Paz.

J.P. ¡Qué huevada! ¡Qué vergüenza! ¡Si hubiese sido al menos una de las guías de las más buscadas! (*risas*) Entiendo de dónde viene ese acercamiento pero no es lo que hemos sembrado. Nuestro conocimiento político no es un atractivo turístico.



¹⁵ La guía sobre Bolivia de dicha casa editora corresponde al año 2010.