Feminismos desde Abya Yala

IDEAS Y PROPOSICIONES DE LAS MUJERES DE 607 PUEBLOS EN NUESTRA AMÉRICA

Francesca Gargallo Celentani

Mención Honorífica
del Premio Libertador
al Pensamiento Crítico,
Venezuela, 2013

Ciudad de México
2014

Título:
Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América

Autora:
Francesca Gargallo Celentani

Editorial Corte y Confección, Ciudad de México,
Primera edición digital, enero de 2014

Obra disponible en: http://francescagargallo.wordpress.com/

El texto de la presente obra corresponde a la edición venezolana.
La obra fue distinguida con Mención Honorífica
del Premio Libertador al Pensamiento Crítico, Venezuela, 2013

2012, 2013, 2014, Francesca Gargallo

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución – No Comercial – Sin Derivadas 2.5 México
Los/as usuarios/as pueden copiarla, distribuirla
y comunicarla públicamente de acuerdo con esta licencia.

[*Feminismos desde Abya Yala* cuenta con ediciones varias en países y editoriales diferentes desde 2012]

Fotografía de la portada por Helena Scully, tomada en Colombia, 2010

ÍNDICE

Prólogo a la edición venezolana 9

Prólogo, por Horacio Cerutti-Guldberg 15

Introducción 17

La pregunta por los feminismos no occidentales de América Latina 17

En el reconocimiento de otras modernidades 23

Las mujeres de los pueblos indígenas para la comprensión histórica de América Latina 26

Mujeres y saberes, liberaciones plurales 28

Los límites de la modernidad emancipada para el feminismo en la historia moderna de Abya Yala. A propósito de racismo y generación de conocimientos 33

Urgencia del reconocimiento de Modernidades coexistentes 38

Pobreza del desarrollo último de la modernidad emancipada 44

Capítulo 1
Rutas epistémicas de acercamiento a los feminismos y antifeminismos de las intelectuales indígenas contemporáneas 46

El lugar de producción del pensamiento. Desde dónde reflexionamos 47

Abya Yala en Nuestra América 51

Grupos étnicos, pueblos, naciones 53

Diversas pensadoras indígenas 54

Hilar fino los hilos del saber occidental que se dice incluyente 57

¿Diálogos posibles? 58

La crítica al universalismo como tabú epistémico 62

Estética, filosofía, saberes y racismo 63

Matrices y formas de ser mujeres 66

Sujeto individual y sujeto colectivo 70

Religiones, dominación y colonialidad en la construcción de los sistemas de género 73

Diferentes modos de ser mujeres y hombres. El entronque patriarcal 76

La misoginia como odio criminal de los hombres contra las mujeres y como instrumento para romper con la solidaridad del grupo 78

Dualidad no es contraposición ni implica un sistema binario 80

Historias, explicaciones y mitos de mujeres… 82

Formas de organización y liberación de las mujeres de los pueblos originarios 90

Identidad nacional e identidad feminista 91

Violencia cotidiana de las pautas patriarcales 96

Hermandades de resistencia y otras extrañas realidades 98

Mujeres que se hacen de su vida 100

El dentro-fuera de las mujeres de los pueblos originarios contemporáneos 105

El feminismo de las indígenas para las jóvenes urbanas 106

El feminismo indígena como actividad: destejiendo el colonialismo interno 107

Capítulo 2
Formas, líneas e ideas de los feminismos indígenas 110

La existencia de teorías feministas indígenas para el feminismo académico 111

Feministas o activistas de los derechos humanos de las mujeres 115

De experiencias históricas, dobles escenarios y feminismos 117

Líneas del pensamiento feminista indígena 119

Diálogo entre feministas y revisión de las disciplinas 122

Las que no se llaman feministas 125

Las que viven una transición 136

Las que se reivindican feministas 146

Capítulo 3
Los feminismos comunitarios 151

Las feministas comunitarias xinkas 152

El Feminismo Comunitario de la Asamblea Feminista en Bolivia 169

Feminismo comunitario y ecofeminismo 186

Otras experiencias de feminismo comunitario 194

Capítulo 4
¿Qué hay entre las movilizaciones indígenas y las feministas? Una reflexión sin conclusiones posibles sobre prácticas y estéticas para liberarnos juntas del colonialismo patriarcal vigente 197

Negación de la historia propia y racismo 198

Coexistencia de escenarios políticos diversos y patriarcado 201

Dualidad y feminismos 203

Formas de los feminismos indígenas 206

Identidades feministas al centro de un debate en Guatemala 210

El racismo de la sociedad hegemónica y las mujeres indígenas 220

Todas sufrimos el racismo, también quienes gozamos de privilegios por él 229

Acercándonos juntas a una definición del racismo como mujeres 230

Racismo y sexismo 233

La naturalización del racismo y del sexismo. Procesos de imposición y resistencias 235

La naturalización de la complementariedad de los sexos 236

Nada menos natural que el sexo. Consecuencias del colonialismo en el presente de las mujeres de Abya Yala 240

El cuerpo como lugar social 244

Bibliografía 247

Libros 247

Revistas, artículos, documentos, conferencias, tesis, catálogos y folletos 262

Con el permiso de las guardianas y guardianes de los cuatro rumbos, agradeciendo la ayuda de la tierra, el agua, el fuego y el aire, dedico esta investigación a todas las mujeres que a lo largo de Abya Yala cruzaron sus palabras con las mías para pensar juntas.

A mi hija Helena por acompañarme y a mis amigas Melissa Cardoza y Gladys Tzul por no dejarme sola con mis dudas, indecisiones y crisis.

Agradezco a mis amigas María del Rayo Ramírez Fierro, Gabriela Huerta Tamayo y Cristina Renaud y a mis amigos Coquena y Eduardo Mosches por respaldarme siempre desde la Ciudad de México.

A Yuderkis Espinosa, Julieta Paredes, Rita Laura Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Amalia Fischer, marian pessah y Madeleine Pérusse por interlocutar conmigo desde diversos escenarios del antirracismo feminista latinoamericano.

A mi maestro Horacio Cerutti por nunca interrumpir el diálogo sobre epistemología, liberación e identidad en Nuestra América.

Y a Guillermo Scully Fuentes por habernos atrevido a hacer de Helena una joven mujer libre, in memoriam.

Prólogo a la edición venezolana

Mientras estaba escribiendo este libro todavía no conocía a las mujeres purépechas de Cherán ni el movimiento que habían encabezado en abril de 2011 para defender a su agua, su bosque y sus hombres de la delincuencia organizada y de las autoridades del estado que la solapaban. No sabía qué significaba ser mujer de un pueblo tan ligado a su territorio que fue capaz de transformar la historia política de México, gracias a una interpretación propia de la autonomía municipal.

Por el contrario, me había percatado desde los inicios de la investigación bibliográfica que precedió el viaje para ir al encuentro de mis interlocutoras de la importancia y la fuerza que tienen las reflexiones y acciones de las mujeres maya y xinka de Guatemala. Más aún, a media voz, había expresado en ocasiones la sensación que tengo de que la intelectualidad más importante y disruptiva de América es hoy la que crece en los pueblos originarios guatemaltecos. Sin embargo, mientras escribía no podía imaginar la fuerza política que tendría la denuncia de la violencia sufrida en su cuerpo y en sus sentimientos y comunidad por parte de las mujeres del pueblo Ixil en el juicio por genocidio contra el ex dictador de Guatemala, Efraín Ríos Montt. Con la cabeza cubierta, ante una jueza que respetó su palabra, acompañadas y contenidas por las mujeres de otros pueblos mayas y por feministas blancas y mestizas y abogadas solidarias con su condición de mujeres violentadas, las mujeres ixiles hicieron evidente que no hay pueblo que no esté formado por mujeres y hombres y que toda colectividad, aún la abstracta ciudadanía del estado liberal, no existe sin sus atributos sexuales. Cuando hablaron de violencia contra sus cuerpos, las denunciantes ixiles relataron las formas de la represión y el genocidio, cuando dijeron violación definieron la forma de la tortura, cuando dijeron mi hija dijeron una persona amada que era miembro de mi comunidad, cuando dijeron sobrina dijeron una compañera, cuando dijeron muerta dijeron víctima de un crimen de estado. Así la palabra de las mujeres ixiles les dio a los pueblos maya de Guatemala la fuerza del reclamo frente a un estado racista y ratificó una alternativa política para América Latina, la que se está perfilando desde las prácticas y las teorías de la convivencia de los pueblos de Abya Yala, uno de los nombres ancestrales del continente.

Terminé de escribir esta recopilación de diálogos de ideas, es decir, de intercambios de posiciones sobre los feminismos y las políticas de las mujeres con compañeras de diversos pueblos originarios, apenas en junio de 2012. Dos meses después, a principios de septiembre, gracias a la labor realizada en Bogotá por las y los compañeros de Ediciones desde abajo, salió a la luz pública *Feminismos desde Abya Yala*. Sólo en esos dos meses habían sucedido tantas cosas que de haber sido éste un reportaje lo habrían convertido en algo viejo. En todos los territorios americanos, en el momento en que estaba escribiendo, mujeres en colectivo o mujeres y hombres estaban actuando y reflexionando.

Tuve que respirar hondo y asumir que ningún libro puede contener la historia contemporánea de los pueblos originarios de Nuestra América. Mi deber era traducir y relatar las palabras que habían rodado entre nosotras. No fue sencillo aplacarme. Estaba preocupada por el temor de dejar afuera a las compañeras, por las ideas que se me

escapaban, por lo que no había entendido. Quería seguir reportando la historia en acto de sus levantamientos, pronunciamientos, debates políticos, construcciones ideológicas, organizaciones políticas y –desgraciadamente- informando la historia de las represiones de las que son todavía destinatarios.

En los dos cortos meses que habían transcurrido entre la redacción final del diálogo de ideas feministas generadas desde los específicos sistemas de rebelión ante las jerarquías de género propias de cada pueblo y el mes de septiembre, además, me había dado cuenta que desconocía más reflexiones y propuestas interpretativas realizadas por las mujeres de los diversos pueblos que las que había podido estudiar. Por ejemplo, me encontré con el artículo de la lingüista mixe Yásnaya Aguilar, quien afirmaba, el 4 de julio de 2012 en la revista mexicana *Este País*, que: "El 'otro' se crea a partir de establecer una diferencia generadora". Es decir, el otro no existe en sí, es necesario que se le construya, categorizándolo como alguien uniforme y homogéneo, desvinculado de la individualidad y al que no se pregunta si se considera una unidad con todos los otros "otrizados".

Yásnaya Aguilar sostenía que: "En el caso de los pueblos indígenas, el hecho de que constituyamos un 'otro' uniforme y homogéneo para la mayoría de la población mexicana sorprende, por decir, lo menos; sobre todo, considerando que formamos parte del mismo estado-nación, que llevamos una convivencia de cinco siglos y que, además de todo, en el discurso se habla con orgullo del mestizaje físico y cultural de nuestro país. En este caso no hay distancia geográfica que valga para justificar la homogenización que se hace del mundo indígena. La nulificación de nuestras complejidades y diferencias sólo evidencia que, a pesar del tiempo y la mutua convivencia, aún no establecemos una relación realmente verdadera y de iguales que propicie un conocimiento profundo y un intercambio intenso."

De haber leído antes a Yásnaya Aguilar, probablemente no habría escrito este libro, porque ella resume lo que yo intenté visibilizar desde los más remotos orígenes de mi investigación; es decir, desde cuando me carteaba con la poeta q'eqchi' Maya Cu para entender los orígenes históricos y las consecuencias cotidianas del racismo y el sexismo americanos en nuestras respectivas vidas.

No obstante, la lectura de sus ideas me ratificó la urgencia de denunciar la discriminación implícita en los modos de categorizar, definir y demarcar la importancia de una idea o una acción que aprendimos en nuestras universidades, muchas veces públicas, cuando no progresistas. Así como la obligación de reconocer la producción de ideas políticas de liberación de las mujeres que no provienen del feminismo (los feminismos, en realidad) que se ha generado en el seno de la organización política capitalista, que sólo reconoce a un sujeto individual de ciudadanía y una economía monetarista.

Ser el otro equivale a ser una minoría, no numérica sino ideológica. Ser alguien minorizado, disminuido, definido. Alguien borroso, siempre igual a sí mismo, desprovisto de presente porque excluido de la historia activa y reconocible.

Como feminista, el otro es alguien que me interesa porque es yo y es nosotras. Es-soy-somos alguien que tiene una identidad negada a partir de que se le niegan la lengua, la historia, los intereses construidos, las diferencias esencializadas.

Como dice la feminista comunitaria aymara Julieta Paredes -coincidiendo en ello, por absurdo que parezca, con las mujeres del movimiento francés por la paridad entre mujeres y hombres de la década de 1990-, todas las sociedades olvidan con mucha facilidad que están compuestas por un 50% de mujeres y que, por lo tanto, las mujeres no pueden ser sus otras, sino son sus constituyentes. La abstracta ciudadanía es concretamente femenina y masculina.

Las mujeres somos el 50% de todas las sociedades, también de aquellas naciones que son "otrizadas"; eso es, infantilizadas, segregadas, marginadas, escondidas, convertidas en la excepción ante una sociedad hegemónica que se auto-identifica con el sujeto universal del derecho y la historia. Las mujeres somos el 50% de la ciudadanía abstracta y de la población concreta en todas las naciones y según todos los sistemas de usos y costumbres: sean los que sostienen un sujeto individual, legalmente igualitario, que elige sus representantes, sean los que mantienen su organización comunal en asamblea y creen en la complementariedad de todas las personas para el funcionamiento del colectivo.

Las mujeres somos la mitad de todos los pueblos. Y en todos los pueblos, hemos generado un pensamiento crítico a la organización desigual de los poderes entre hombres y mujeres, en beneficio de los primeros. Si las mujeres de los pueblos originarios le llaman feminismo o no, en buena medida, es un problema de traducción. ¿Qué es el feminismo? ¿Una teorización liberal sobre la abstracta igualdad de las mujeres y los hombres o la búsqueda concreta emprendida por las mujeres para el bienestar de las mujeres y en diálogo entre sí para destejer los símbolos y prácticas sociales que las ubican en un lugar secundario, con menos derechos y una valoración menor que los hombres? Si la palabra feminismo traduce la segunda idea, entonces hay tantos feminismos cuantas formas de construcción política de mujeres existen. En cada pueblo, desde precisas prácticas de reconocimiento de los propios valores.

Por años el feminismo blanco y blanquizado -como Rita Laura Segato define el pensamiento de las personas que no siendo blancas comparten con ellas sus sistemas de valores-, que hoy ha logrado espacios de institucionalización significativos, no ha escuchado sino las demandas de las mujeres que viven y se quieren liberar dentro de un sistema de género binario y excluyente, que organiza de igual forma sus saberes y su economía de mercado. Por lo tanto, cuando se dirige a las mujeres de otros pueblos, las pretende educar según los parámetros normativos del propio sistema, sin escuchar sus demandas, sin conocer su historia de lucha, sin reconocer validez a sus ideas. Organiza "escuelas de líderes" sin darse cuenta que la misma idea de liderazgo pone en crisis la identidad política de quienes se piensan colectivamente, siendo capaces de aportes individuales que se socializan. Propone la igualdad con el hombre, cuando en procesos duales no binarios, la igualdad no es un principio rector de la organización política que las mujeres reclamen. Se crispa ante la idea de una complementariedad múltiple, que las feministas de muchos pueblos estudian para volver a verse como constructoras de una historia no blanca ni blanquizada de América, donde ni las mujeres ante los hombres, ni su pueblo ante el estado-nación que lo contiene, vivan subordinación alguna, sino sean interactuantes en la construcción histórica de su bienestar.

He intentado devolver este libro a las compañeras que me enseñaron a escuchar sus ideas durante todo el proceso de investigación y redacción dialogando conmigo,

aceptándome a pesar de mi aspecto, enseñándome sus sistemas de evaluación, considerándome tan humana como en ocasiones la sociedad que me formó no las consideró a ellas. Algunas de ellas durante este año han pasado por cosas tremendas y grandiosas como la denuncia de las mujeres ixiles que en abril de 2013 testificaron en el Tribunal de Mayor Riesgo de Guatemala para que el general Ríos Montt, ex presidente de facto, fuera enjuiciado por genocidio. Una Comisión de la Verdad, respaldada por Naciones Unidas, concluyó hace años que Ríos Montt había cometido una media de 800 asesinatos mensuales en los 17 meses que gobernó Guatemala entre 1982 y 1983, el periodo más sangriento de una guerra civil que duró de 1960 a 1996. Las sobrevivientes de las masacres contra el pueblo maya Ixil se atrevieron a recordar y relatar las formas que adquiere una guerra genocida, dejando clara evidencia de que la violación sistemática de las mujeres de un pueblo es un instrumento de genocidio. El pasado 10 de mayo, el Tribunal de Mayor Riesgo condenó a Ríos Montt a 80 años de prisión inconmutables por la muerte de 1,771 ixiles a manos del Ejército entre 1982 y 1983. A pesar de que el 20 de mayo tres jueces corruptos de la Corte Constitucional anularon la sentencia, los pueblos maya de Guatemala hoy saben que su incursión en el derecho de un gobierno que siempre los ha discriminado y empobrecido ha sido exitosa. El pueblo Ixil contó con una jueza honesta, la presidenta del Tribunal de Mayor Riesgo, Jazmín Barrios.

Durante este año en Guatemala sucedieron más cosas. El 4 de octubre de 2012, por ejemplo, el ejército y la policía guatemaltecos dispararon sobre una marcha pacífica del pueblo K'iche' de Totonicapán que cuestionaba una propuesta de reforma constitucional muy poco clara en términos de la autonomía de gobierno de los pueblos mayas.

Asimismo, durante todo este año, las mujeres y los hombres del pueblo Q'om, en las provincias de Formosa y el Chaco, en Argentina, han sufrido accidentes y violencias por el sólo hecho de ser Q'om; se les han sistemáticamente quemado sus documentos y pertenencias, se les ha atemorizado fomentando la impunidad de sus agresores, en ocasiones abiertamente amparados por agentes de estado.

Agronegocios, minería, explotación petrolera, turismo, hidroeléctricas y eólicas son los actuales rostros de una renovada frontera de expansión económica que busca expulsar de sus territorios a pueblos que legalmente han adquirido derechos a la participación y consulta sobre los "intereses que los afecten".

Las mujeres purépecha del Municipio Autónomo de Cherán, que en abril de 2011 encabezaron la revuelta contra los talamontes que acosaban su comunidad, agrediendo sus bosques y amenazando la pureza de sus aguas, me enseñaron también que los "malos" –los delincuentes y agresores organizados- se suman a los otros agentes de la corrupción y la discriminación económica y nacional: trata de personas, despojo maderero, contrabando, asesinato de dirigentes son crímenes relacionados con el intento de etnocidio.

Asimismo, las mujeres zapotecas de Teitipac, en los Valles Centrales de Oaxaca, cuando en febrero de 2013, junto con los hombres de su comunidad, decidieron en Asamblea General expulsar a la compañía minera Plata Real, filial de la canadiense Linear Gold Corporation, por la contaminación generada en sus mantos freáticos durante los trabajos

de exploración en su territorio, me insistieron que no puede haber libertad para ellas si el agua está contaminada para sus hijos.

Las inmensas torres de los molinos de viento de las compañías eólicas transnacionales, también han despertado el enojo de las mujeres zapotecas. En Juchitán, junto con los hombres de su comunidad, declararon el 27 de marzo de 2013: "ante los embates de la nueva forma de conquista, colonización y privatización, las comunidades y pueblos zapotecos e ikoojts del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, en un marco de legalidad y respeto a las decisiones comunitarias tomadas en asambleas, protegen, preservan y exigen sus derechos a la consulta y al consentimiento libre, previo e informado, previstos en los numerosos instrumentos internacionales, como lo es la Declaración Universal de Derechos Humanos, Pactos Internacionales de derechos Civiles, Políticos, Económicos, Sociales y Culturales, el artículo 6 y 7 del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989, de la Organización Internacional del Trabajo, artículo 19 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo 2 de la Constitución Federal, artículo 16 de la Constitución de Oaxaca y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca".

La situación del pueblo Mapuche en Chile y del pueblo Lenca en Honduras delata con creces la contradicción entre el derecho alcanzado y el incremento de la persecución que los y las zapotecas reclaman.

El 27 de marzo de 2013, en Temuco, las autoridades tradicionales y espirituales del pueblo Mapuche rechazaron la estrategia que implementa el Estado de Chile para diferenciar entre a las y los "Machi pacíficos", de otros y otras Machi. Eso es, diferenciar las y los dirigentes espirituales que aceptan los beneficios y financiamientos de un estado que los coopta y aquellas/os que se niegan a ello. Como cualquier curandera, las y los machi ven su ciencia afectada por la contaminación y depredación del propio territorio. "Muchos espacios están invadidos por forestales, proyectos mineros, hidroeléctricos, turísticos y latifundistas lo que impide la recolección de *lawen* para dar alivio a la gente, también (estas compañías) producen la escasez de agua vital para cualquier ser humano", afirmaron las autoridades tradicionales. "Vemos con preocupación la situación que atravesamos diferentes comunidades en el Wallmapu, por la usurpación, represión y aniquilamiento sistemático que el Estado ejecuta sobre nuestro pueblo, atacando nuestras diferentes expresiones de vida, violentando nuestros lugares sagrados como Nguillatuwe, Paliwe, cementerios, Tren-Tren, Winkul, Menocos, ríos, vertientes, etc., afectando directamente el desarrollo de nuestras expresiones religiosas y la labor de nuestros Machi".

A la luz de esta y más denuncias, así como de la violencia que los estados nuestroamericanos despliegan contra los pueblos originarios cuando defienden el agua, el aire, la tierra, el subsuelo como elementos sagrados de la vida, adquiere mayor relevancia la categoría de "territorio cuerpo-tierra", producida por el feminismo comunitario xinka de La Montaña Xalapan, en Guatemala. Según esta categoría resulta evidente que "defender un territorio ancestral de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia". Lo dice Lorena Cabnal, feminista comunitaria que no elude la denuncia del capitalismo y el colonialismo que someten a su pueblo, ni del patriarcado

mixto, fruto del entronque del patriarcado cristiano colonialista con el patriarcado ancestral, que pervive en su comunidad.

Sin omitir la importancia de los acontecimientos de los meses recién pasados, y plenamente consciente de que el pensamiento de las feministas de los pueblos indígenas de Nuestra América sigue avanzando en sus formulaciones, debates y acciones entre mujeres, me atrevo a volver a publicar este libro. *Feminismos desde Abya Yala* no es sino un primer paso hacia la escucha de las ideas que se producen desde sistemas políticos y teorías del conocimiento no occidentales por feministas que hablan una cualquiera de las 607 lenguas no coloniales sobrevivientes de Nuestra América.

Agradezco infinitamente la apertura y la voluntad de comprensión de muchas intelectuales, feministas, dirigentes políticas y mujeres de saber y fuerza espiritual que, a pesar de la cerrazón del sistema educativo que me ha formado, han aceptado hablar conmigo, darme a conocer sus teorías políticas, dejarme convivir con ellas en sus comunidades y compartir sueños. Han demostrado una madurez que todavía le falta a la academia y a los movimientos políticos blancos y blanquizados.

Agradezco las correcciones y aclaraciones que recibí después de la primera redacción de este libro, aunque algunas de ellas en un principio hirieron mi amor propio.

Agradezco a la tierra, el viento, el agua, el fuego que me acompañaron mientras me lancé a los caminos que me conducían al sur desde México, la tierra que me ha acogido hace 34 años.

Y agradezco a muchas feministas autónomas, críticas y en marcha hacia la despatriarcalización y descolonización de Nuestra América, que desde la Academia y el accionar entre mujeres me ayudaron a no perder el rumbo de la reflexión sobre las formas posibles de liberación política, sexual, educativa, económica, artística de las mujeres en sociedades que queremos más justas para todas y todos.

Francesca Gargallo Celentani
Ciudad de México, julio 10 de 2013

Prólogo

¿Puede surgir un texto filosófico, bien organizado, con pertinencia argumentativa, rigor y sistematicidad de una intensa 'expedición' por Nuestra América, tipo trabajo de campo antropológico, para examinar las tomas de posición 'feministas' de las mujeres de los pueblos originarios? Sí. Y aquí está disponible, ante quienes han comenzado la lectura de estas páginas, la prueba empírica.

Por supuesto, como siempre en filosofía y en cualquier disciplina seria, surge la cuestión terminológica. ¿Cómo entender, sin polisemias riesgosas, filosofía, pertinencia, rigor, sistematicidad, trabajo de campo, feminismo, pueblos originarios, prueba empírica? En todo caso, quizá podrían permitirme un uso, digámoslo así, metafórico de 'trabajo de campo' para intentar sugerir, en el ámbito académico, alguna pista inicial sobre el esfuerzo de la autora. Por cierto, espero que sobre la marcha de estas reflexiones iniciales y, por supuesto, a lo largo de todo el texto, el resto de los términos se irá esclareciendo de modo muy adecuado. Pero, volvamos a esta caracterización antropológica. Aquí lo importante es la decisión de Francesca Gargallo, asumida en plenitud, de ir a buscar a las mujeres de los pueblos originarios, de Abya Yala, para enterarse en vivo y en directo de qué piensan, por qué lo piensan, cómo lo piensan, cómo lo defienden y, sobre todo, cómo lo llevan adelante en la cotidianidad contra viento y marea. ¿Las analfabetas piensan? Sí. ¿Las académicas de origen indígena? También. Pero, ¿no son primitivas?, ¿sus creencias no las inhiben para juzgar con precisión? Quien siga trabado en su mente con estas idioteces (para decirlo en sentido etimológico) tiene que leer este libro. Aquí aflora la filosofía que se ha gestado y opera en las bases de nuestras sociedades. Y debemos estar sumamente agradecidas y agradecidos con Francesca por su generosidad al compartir lo que, más generosamente todavía, le compartieron aquellas con quienes convivió y, sobre todo, porque supo escucharlas con respeto y, cuando fue menester, se guardó sus objeciones, prejuicios, descalificaciones, contrargumentos. Como ella misma lo dice a propósito de una investigación antropológica específica, hay que evitar las rutinas de quienes "nunca investigan, preguntan, estudian o analizan cuáles son las ideas de liberación de las propias mujeres indígenas". Por esto sólo, ya valdría la pena zambullirse en la lectura. Pero, hay más.

Claro que este más podría exceder con creces los espacios de un prólogo. Y es que cabría un índice temático comentado de tópicos nodales en la reflexión colectiva así organizada por Francesca. No cabe hacerlo, pero sí consignar algunas dimensiones, particularmente sugestivas. La noción misma de 'liberación', que impuesta a las mujeres indígenas resulta el sometimiento más estricto al orden capitalista imperante. La de 'cosmovisión', recuperada como trama de significado de la cotidianidad. La de 'modernidades', como conjunto de trampas a revisar con muchísimo cuidado. La de 'cuerpo-espacio-lugar-territorio', como necesitada de revisión epistémica muy rigurosa. La iconizada de 'comunidad', requerida de múltiples precisiones. Las de 'mestizaje' y 'nacionalismo', como identificaciones muy laxas en su imposición homogenizante. Las de 'silencio', 'miedo', 'hacer decir', como formas de sutiles dominaciones a vencer, junto a

victimismos, maternalismos, estatismos, liderismos (si así puede decirse irónicamente), laicismos, clasismos, etc. En fin, ni sucias ni ignorantes ni pre-nada. Mujeres plenas, pensantes, sujetas que no quieren estar 'sujetas' ni sujetadas. Todo ello reclama, como bien lo reconoce Francesca con honestidad plena, una labor historiográfica de las ideas (siempre filosóficas) a fondo y sin deslices, para poder discernir, matizar, detallar con el cuidado y la meticulosidad que el respeto a las demás exige, no por moralismos vacuos, sino para allegarse lo más precisamente posible a lo que piensan, quieren, desean, requieren, luchan, buscan y están construyendo caiga quien caiga. Hasta la religión y la familia exigen ser repensadas con todo cuidado y revisadas en las prácticas concretas, como todos los otros tópicos mencionados. Sabiendo que las palabras son siempre más que palabras y que solas, por así decirlo, no suelen garantizar nada.

La Escritora, Novelista, Historiadora de las Ideas, Filósofa Feminista Nuestramericana incansable se deja interpelar, criticar y no escatima esfuerzos en autocriticarse. Todo esto la deja más y mejor preparada para los desafíos y tareas que vienen. Porque, si bien hemos avanzado y mucho, es inmenso lo que nos queda por hacer y no podemos rendirnos. Siempre es posible un poquito más. Y lo que nos resta, de 'poquito' no tiene nada. Es la titánica construcción de una sociedad y un mundo donde seamos en plenitud como queramos y podamos ser; la construcción de la *matria* (en terminología de José Gaos) utópica que nos merecemos.

Horacio Cerutti-Guldberg
Cuernavaca, Morelos, México, 12 de junio de 2012

Introducción

Es difícil explicar esto a una mujer blanca cuando no se tienen las condiciones para dialogar; mira, nosotras no estamos de acuerdo con la imposición de criterios feministas hegemónicos, pero yo reconozco y valoro todo el aprendizaje que tengo de las diferentes corrientes feministas porque han provocado que me reconozca como sujeta epistémica, y por lo tanto pensarme desde el cuerpo y en el espacio donde convivo para tejer ideas feministas, con ello se fortalece la construcción consciente de mi identidad feminista comunitaria y a su vez aportamos al movimiento feminista en el mundo. Entre otras cosas el paso que necesitamos dar es nombrar desde nuestros propios idiomas liberados y cosmovisiones, las categorías y conceptos que estamos construyendo para el análisis de nuestras realidades históricas de opresión, pero también de liberación como mujeres indígenas, originarias, campesinas, rurales o de pueblos.

Lorena Cabnal, feminista comunitaria maya-xinka

La pregunta por los feminismos no occidentales de América Latina

La pregunta sobre la existencia de pensamientos feministas de cuño no occidental, es decir, que no estén concebidos desde "fundamentos" o "bases" de la Modernidad, es una pregunta que me ha perseguido en diversos escenarios: los del activismo en el feminismo autónomo, los de mis dudas acerca de la universalidad de un sujeto mujer concebido desde la individualidad de las mujeres y los de la interlocución con mujeres de diversos pueblos indígenas de Nuestra América que no se definen feministas. Hoy considero que es una pregunta filosófica.

Las "bases" de la Modernidad configuran una metáfora tan profundamente enraizada en nosotras, en nuestro comportamiento y en nuestro acercamiento a lo que consideramos educación, razonamiento y política, que desde las universidades y desde el feminismo pocas veces es cuestionada.

Aún sin percatarnos de ello, la mayoría de las mujeres que nos hemos educado en las ciudades y desde una organización social que hace descender su laicidad de un

ordenamiento cristiano del mundo (un acta de nacimiento que se parece a una fe de bautizo, un certificado de matrimonio que garantiza la monogamia heterosexual obligatoria, etcétera), pensamos como fundamentales o básicas la centralidad y supremacía sobre la naturaleza de un ser humano escindido entre un cuerpo máquina y un alma racional (Descartes), la primacía de lo útil (Locke), la autonomía ética individual (Kant), la igualdad intelectual con el hombre (Madame Roland) y la trascendencia existencial mediante la economía, el trabajo y las decisiones individuales (De Beauvoir).

Por lo tanto, pensar la buena vida, la autonomía, el reconocimiento y la justicia por y para las mujeres desde otros cimientos, implica estar dispuestas a criticar la idea de liberación como acceso a la economía capitalista (aunque sea de soporte del individuo femenino) y el cuestionamiento del *cómo* nos acercamos, hablamos y escuchamos a las mujeres que provienen de las culturas ajenas a los compromisos metafísicos de Occidente.

Es una posición que a las mujeres occidentales y/u occidentalizadas puede abrirnos a considerar diferentes filosofías de lo femenino y no aceptar un solo tipo de universalidad.[1] A la vez que es el camino que recorren a diario, pensándose desde su historia, las mujeres de los 607 pueblos y nacionalidades originarias de Nuestra América.

Cuando algunas intelectuales indígenas se me acercaron en 2006 para señalar que en mi libro *Ideas feministas latinoamericanas* su pensamiento no estaba reflejado, me aboqué a leer los escasos textos que las editoriales universitarias les publican y los folletos que editan con esfuerzos comunitarios o mediante la ayuda de financiamientos. Pero no fue suficiente; urgía que cambiara mi forma de relacionarme con las productoras de conocimiento.

En efecto, estudiar las teorías y posicionamientos políticos y vitales de las propuestas feministas de las intelectuales, activistas, dirigentes y mujeres en general que se suscitan al interior y, a la vez, confrontando las renovadas políticas de identidad, de defensa del territorio y del derecho propio de los pueblos indígenas de Nuestra América, más allá de la animadversión que despierta en una academia que se niega a reconocer los conocimientos que no se generan en y desde su seno, implicaba un cambio de actitud.

Es muy difícil cuestionar la centralidad de la epistemología de lo occidental en el feminismo desde la academia y las ciudades, pero es evidente que muchas mujeres se encuentran des-centradas –¿libres del cerco?– de ella. Conocer las ideas que las mueven a la acción, para mí también ha implicado una acción, un ponerme en movimiento hacia ellas y buscar las vías de entablar un diálogo.

Conocer la poesía de Maya Cú Choc y conocerla personalmente ha posibilitado que me pusiera en movimiento. En 2006, le pedí a Maya que dialogáramos sobre algo que nos concernía a las dos y empezamos a cartearnos sobre el racismo, que es una relación dual,

[1] Como lo sugiere la antropóloga mexicana Sylvia Marcos en *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Editorial Cideci/Universidad de la Tierra, San Cristóbal de las Casas, marzo 2010, p. 26

implica quién se beneficia del racismo y quién es explotada sistemáticamente por la existencia del fenómeno.

Como mujer blanca yo vivo sin conciencia los privilegios que el sistema racista me ha reservado desde la infancia. Están tan interiorizados y normalizados que no me percato de ellos y, por ende, me abrogo el derecho de no reconocerlos, a menos que alguien me los señale.

Desde el momento en que ese señalamiento existe, sin embargo, yo me vuelvo responsable de los privilegios que las blancas gozamos en un mundo de racializaciones jerárquicas de las personas, según sus rasgos, sus pasaportes, su color de piel, su tipo de pelo, su estructura corporal. Ahí donde existe un privilegio, un derecho es negado, precisamente porque los privilegios no son universales, como son pensados los derechos (igualmente, ahí donde un derecho es negado, se construye un privilegio). El sistema de privilegios racistas que favorece a las blancas me otorga muchos argumentos para que no los reconozca como tales y pueda seguir gozándolos. Gracias a ellos, puedo esgrimir un discurso, que la academia me ofrece, con que justificar mis éxitos como buena estudiante y esforzada docente, obviando las facilidades que tuve para alcanzarlos.

Para Maya Cú Choc, mujer q'eqchi', el racismo es también una condición diaria que la confronta con toda la historia de Guatemala y sus genocidios recientes, último el de 1982. Las familias de su madre y de su padre, en efecto, tuvieron que desplazarse a la ciudad después del golpe de 1954 contra Jacobo Árbenz, porque eran campesinos indígenas organizados. Ella nació, por lo tanto, en 1968 en la ciudad capital donde no pudo asirse de los referentes culturales con los que la sociedad occidentalizada identifica a los pueblos indígenas: territorio, lengua e indumentaria tradicional. No obstante, siempre estuvo expuesta al racismo que se manifestó como guetos laborales de salarios bajos (trabajo doméstico para su madre, en la construcción para su padre), escuelas marginadas, discriminación en el acceso a los servicios públicos, exposición a las manifestaciones de la violencia institucional, descreimiento a su calidad artística.

Podernos cartear privadamente sobre el racismo desnudando el lugar desde donde hablábamos, nos permitió conocernos. A mí, en lo particular, me permitió conocerla y conocerme. A raíz de ello, como narraré[2] más adelante, me hice a la idea que para entender el pensamiento de las mujeres indígenas acerca de su ser mujeres y cómo construirse una mejor vida sin traicionar sus comunidades, debía comprender desde dónde este pensamiento se genera: desde cosmovisiones[3] que no son las de tradición

[2] Narrar es una de las formas de dar a conocer. Está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades y permite, en ocasiones, como ya lo decía Roland Barthes, la comunión entre seres humanos de culturas diversas. Narrar es, pues, el modo de trasmitir, aprender y dar significado a las historias. Cfr. Francesca Gargallo, "Intentando acercarme a una razón narrativa", en *Intersticios. Filosofía, arte, religión*, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, año 8, núm. 19, 2003, pp. 135-147. También en: http://francescagargallo.wordpress.com.

[3] Considero que una cosmovisión bien puede relacionarse con una cosmogonía, es decir con un "génesis" o narración de construcción divina del mundo, tanto como ser una *Weltanschauung*, u observación del

europea; desde sujetos que no son necesariamente individuales aunque estén personificados y encarnados en mujeres de carne y hueso; desde sistemas matemáticos no decimales y no centrados en la supremacía de los números impares; desde la resistencia a las definiciones externas; desde relaciones patriarcales donde se trenzan tradiciones ancestrales de supremacía masculina con la misoginia del catolicismo y la violencia de la conquista y la colonización; y con estrategias de resistencia grupal que confrontan la explotación colonial mediante la concentración de la propiedad territorial en manos de linajes masculinos o mediante el mestizaje no admitido.[4]

El reconocimiento de estos diversos *desde dónde* se generan las reflexiones, ubican y esclarecen las elaboraciones políticas y filosóficas que no son explícitas, pero subyacen a toda búsqueda de una coherencia. Identificarse como mujeres en proceso de liberación de las opresiones patriarcales no es lo mismo en un mundo visualizado como dual, complementario aunque desigual, necesariamente dialógico y complejo, que desde un mundo binario y contrapuesto. Tampoco es igual desde un sistema político, filosófico o religioso que provee un marco de resistencia a la dominación que desde un sistema intransigente; desde la riqueza fruto de la explotación que desde la pobreza generada por la misma; desde la integración en un sistema de naturaleza que considera al ser humano como una parte del todo que desde la consideración de una naturaleza cosificada a dominar.

Gracias al diálogo que entablé con Maya Cú desde el afecto y el respeto mutuo, entendí que debía desubicarme del lugar de poder que me confiere la universidad, el

---

mundo, término utilizado en 1914 por el filósofo alemán Wilhelm Dilthey en su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* ("Introducción a las Ciencias Humanas"), para explicar que la experiencia vital es una visión general del mundo, fundada intelectual, cultural, emocional y moralmente, en un conjunto de principios que se sostienen en las experiencias experimentadas en un ambiente determinado. El mundo se conoce y reconoce a partir de las visiones que se tienen de él, y este conocimiento es la base desde donde se realiza el saber y la evaluación de las cosas.

[4] Gladys Tzul está trabajando sobre la transmisión de la propiedad comunal de la tierra por vía de los apellidos paternos en su comunidad. Su hipótesis es que en el cruce y fortalecimiento del patriarcado durante la colonización española del Mayapán, misma que perdura después de la Independencia y que impone a los pueblos originarios la idea de "propiedad" sobre las tierras, los mayas k'iche' optaron por la transmisión patrilineal del territorio comunal como un mecanismo de sobrevivencia, pues les permitía evitar que las mujeres violadas por los conquistadores pasaran a sus hijos e hijas parte del territorio ancestral a defender, resistiéndose así a la expropiación estatal. Gladys Tzul Tzul, "Parentesco y comunidad indígena. Una genealogía de los sistemas de gobierno", proyecto de tesis doctoral en Sociología Política, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011 (inédito). De manera aparentemente especular, pero igualmente como un modo de obviar las imposiciones de origen colonial, entre las y los descendientes del pueblo huarpe, en el occidente argentino, donde la transmisión del apellido era ancestralmente matrilineal y la habitación era matrifocal, las mujeres optaron por no permitir que sus parejas no huarpes reconocieran a sus hijas e hijos, para que el apellido indígena no se perdiera en los registros coloniales y republicanos. Cfr. Diego Escolar, Escolar, Diego, *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007. En un caso como en otro, estamos frente a adaptaciones políticas de la propiedad, que atañen el orden de la estructura de género.

saber institucionalizado y las normas políticas de la nación que se construye sobre la exclusión de los miembros que no quiere reconocer. A esta desubicación ya tendía la reflexión que inicié en el último capítulo de *Ideas feministas latinoamericanas*, "¿Hacia un feminismo no occidental?", donde afirmaba que: "Los golpes sistemáticos de la prepotencia blanca y mestiza, la discriminación económica, la marginación social, la exclusión de la educación formal y de los sistemas de salud no son ajenos a la reflexión y la lucha feminista, porque por motivos sexistas todas las mujeres los sufrieron y sufren de algún modo, sólo que las feministas blancas no los han enfrentado en su descarnada versión racista y colonialista".[5]

No obstante, por ese diálogo caí en la cuenta que tenía que desubicarme más, ir física y teóricamente al encuentro de las mujeres que desde otras condiciones de vida piensan y actúan para construir una vida mejor para las mujeres. Y que debía exponerme a ser aceptada o rechazada, desconocida o considerada una interlocutora válida, a partir de una reflexión sobre mi lugar como mujer blanca en la historia del racismo occidental y la hegemonía que reviste en la construcción y transmisión de saberes.

Por supuesto había leído a la feminista comunitaria aymara Julieta Paredes, quien afirma que: "Toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo". Esta traducción de la idea de feminismo le dio rumbo a la investigación, cuyos resultados intento exponer.[6] Desde ella busco reconocer en la historia de las ideas continentales el pensamiento feminista de las mujeres indígenas, americanas no occidentales, en la construcción de los idearios feministas.

Y como una idea lleva a la otra, y una referencia a otra reflexión, por recomendación de Julieta Paredes fui a buscar a la feminista comunitaria xinka Lorena Cabnal en Guatemala.

Un encuentro que se reveló para mí luminoso. Cabnal me adentró aún más en lo complejo que es el análisis feminista en una situación donde lo comunitario y lo colonial se mezclan, intersecan, sobreponen, construyendo falsas complicidades e inevitables incomprensiones tanto con los hombres de las propias comunidades (con los que comparten una historia de despojo y opresión) como con algunas feministas mestizas,

---

[5] Francesca Gargallo, *Ideas feministas latinoamericanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, p. 255

[6] Se trata de una traducción realizada por una mujer indígena al castellano, hecha por ella misma, para significar sus ideas en una lengua franca, de uso republicano, de manera autónoma. No hay que confundir esta traducción autónoma con las traducciones como tergiversaciones, analizadas por Marisa Belausteguigoitia para denunciar que la traducción de un agente con poder puede encubrir la voz de la subalterna: "El otro, la mujer indígena habla; el silencio se construye del lado de los intelectuales, de la costumbre, de los medios, de los mediadores que con buenas o no tan buenas intenciones, a veces en la urgencia de traducir o extender las voces de las mujeres indias, las tergiversan, eliminan o diluyen". En Marisa Belausteguigoitia y Martha Leñero, *Fronteras y cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2005, p. 76

blancas y blanquizadas (con las que comparten una historia de vejación patriarcal). Para Cabnal:

> No sólo existe un patriarcado occidental en Abya Yala (América), sino también afirmamos la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos. Este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidad diferenciada del patriarcado occidental. A su vez fue una condición previa que existía en el momento de la penetración del patriarcado occidental durante la colonización, con lo cual se refuncionalizaron, fundiéndose y renovándose, y esto es a lo que desde el feminismo comunitario en Guatemala nombrábamos como refuncionalización patriarcal, mientras que nuestras hermanas aymaras en Bolivia y en su caso específico lo oímos directamente de Julieta Paredes, que lo nombraban ya para entonces como *entronque patriarcal*.[7] A partir de debates y reflexiones propias lo nombramos en el movimiento feminista comunitario como *entronque patriarcal.*

Que Paredes y Cabnal pensaran la historia de las mujeres originarias desde Abya Yala, es decir, desde su ser respectivamente mujer aymara y mujer xinka (con abuela maya q'eqchi'), en un contexto continental –enorme y muy diferenciado, pero acomunado por una experiencia colonial todavía no resuelta–, haciendo referencia una a las ideas de otra, fue para mí una enseñanza importantísima de cómo construir el reconocimiento feminista.

Escuchándolas y analizando sus dos ideas fuertes (el feminismo como construcción de una buena vida de las mujeres y el entronque patriarcal), me he abocado al intento de reconocer en la historia de las ideas de Nuestra América el pensamiento feminista de las mujeres indígenas que buscan formas de organización propias contra la miseria y la exclusión. Ellas pelean la autonomía en la gestión de su vida cotidiana, enfrentan las dificultades de participación en las organizaciones indígenas mixtas por la eterna postergación de las demandas de las mujeres en nombre de las urgencias del movimiento, y confrontan una definición de los derechos sexuales que les permita autodefinirse. Y lo hacen mientras se resisten a la hegemonía occidental en la construcción de los idearios feministas continentales.

[7] Dicho durante el encuentro que sostuvimos en Ciudad Guatemala en julio de 2011.

En el reconocimiento de otras modernidades

Silvia Rivera Cusicanqui, en *Ch'ixinakax Utxiwa*, sostiene que en América urge el reconocimiento de otras Modernidades que la de la esclavitud para los pueblos indígenas. Modernidades dadas, históricas, que fueron escenarios de estrategias contrainsurgentes, de proyectos de emancipación y de ideas políticas propias.[8] En otras palabras, en América urge el reconocimiento de la historia moderna de cada uno de los pueblos que la conforman.

La historia americana no puede reducirse a la historia de los grupos colonizadores y los grupos subyugados que la reconocieron como propia por un mecanismo de subyugación. Tampoco puede identificarse la Modernidad americana con los aportes e imposiciones étnicas, culturales, económicas y filosóficas externas a los sucesos americanos. Todo lo que los pueblos originarios, europeos, africanos y asiáticos hicieron en América pertenece a la historia americana. Únicamente desde el reconocimiento de esta modernidad americana compleja, no dependiente de los aportes externos, sino responsable de su configuración, podremos destejer imágenes occidentales (y su lectura eurocentrada) del desarrollo como imitación, del racismo como rechazo y de la inferiorización de todo lo proveniente de los grupos humanos que no eran el colonizador dominante. Sólo así podrán releerse el mestizaje, la transformación de las naciones originarias en "grupos étnicos", la identificación de los africanos como "negros esclavos" y de los pobres como "víctimas".

En otras palabras, urge el estudio de las Modernidades que en América son herederas de civilizaciones campesinas, de naciones nómadas y de desarrollos urbanos y nacionales, que perviven y se recrean en la actualidad, aunque fueron avasalladas, incendiadas y casi destruidas durante la invasión y la colonización europeas del continente. Modernidades que han dado pie a formas de reorganización social como la comunidad y sus políticas de autosuficiencia que incluyen la producción agrícola y el comercio, sistemas de género marcados por la aceptación, el rechazo o la adaptación a la supremacía del hombre, diversas adaptaciones religiosas al propio sentir comunitario y organizaciones familiares vinculadas a sistemas de género no prehispánicos pero ya tradicionales, que fluctúan de la familia nuclear (un verdadero instrumento de privatización de las relaciones sociales) a la familia amplia y a la familia reconstruida.

En el marco de esta urgencia, a la pregunta que estoy formulando sobre los supuestos epistemológicos y éticos de los feminismos de las mujeres de los pueblos de Abya Yala[9],

---

[8] Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, p. 53 y s.

[9] *Abya Yala* es el nombre kuna que, en especial en América del Sur, es utilizado por los y las dirigentes y comunicadores indígenas para definir al sur y norte del continente, siendo América un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común. El pueblo Kuna, quien vive en los archipiélagos de Panamá y en el Darién, habla una lengua del grupo chibchense y puede visualizar desde su precisa geografía en la cintura del continente, tanto el sur como el norte de América, siendo quizá por ello el único que le ha dado un nombre común.

atañe la crítica al programa de una "modernidad emancipada", entendida como proyecto de autonomía individual desvinculada del núcleo formativo en un contexto de libre mercado, en el marco de un sistema que deja afuera a una multiplicidad de sujetos no contemplados (y por ende expulsados) de la teoría occidental.[10]

En particular, atañe la teoría de la historia pensada para resaltar al sujeto único de la universalidad –el hombre heterosexual blanco y con poder–. Esta teoría entra en crisis mediante el proceso de liberación de las mujeres y se resquebraja cuando, durante este proceso, se manifiestan valores no occidentales y fines ajenos a la modernidad emancipada, en la orientación de la convivencia humana.

Para entender por qué entra en crisis el pensamiento generado en Europa (y reproducido y agrandado por Estados Unidos y las clases dirigentes blancas-mestizas de las otrora colonias europeas, a través de esas élites universitarias y políticas al servicio de sus ideas) ante la posibilidad de recibir conocimientos que no provienen de su razón, es necesario recordar que el sujeto de la universalidad responde a las necesidades de los cambios en la percepción de quiénes son los sectores dominantes en la Europa de la crisis feudal, en el siglo XV. Después de seis siglos, este sujeto es el resultado de un largo proceso de disciplinamiento de la fuerza de trabajo, que principió en Europa con una verdadera campaña contra las culturas populares, tanto campesinas como de artesanos urbanos y rurales.

Se trató de una empresa antipopular que estuvo acompañada de la construcción de una misoginia activa, facilitada por leyes que dejaron de perseguir la violación y criminalizaron el conocimiento que las mujeres habían acumulado sobre su capacidad reproductiva. La transición a la Modernidad (que podríamos llamar posfeudalismo), en Europa, implicó el hambre de millones de campesinos expulsados del campo, cientos de revueltas por la comida, la separación de la producción de mercancías de la reproducción del trabajo y la introducción del salario como instrumento de coacción para mantener a los pobres arraigados en un lugar. Después de la invasión de América, la Modernidad implicó la construcción del racismo como instrumento de control de la población trabajadora.

Según Tzvetan Todorov, en *La conquista de América. El problema del otro*, el racismo implica la construcción de sujetos plenos –los amos– y no sujetos –los esclavos–, con unos sujetos intermedios, cuales las mujeres y los indios, que se ubican entre ellos y que deben ser controlados para que no se piensen de manera autónoma. Mujeres e indios son "sujetos productores de objetos", trabajadores necesarios para que el colonialismo sea eficaz: "Si en vez de tomar al otro como objeto, se le considerara como un sujeto capaz de

[10] En las concepciones inmediatas de la realidad social contemporánea, los conceptos de "occidental" y "capitalista" en América están tan intrínsecamente vinculados que no pueden separarse. No obstante, la mayoría de los planteamientos conocidos del socialismo científico son también occidentales u occidentalocéntricos, ya que se sostienen en la división temporal de la historia pensada por Marx, quien utiliza la historia europea masculina como referente de una historia universal desde la cual identificar los sistemas políticos y las formas económicas mundiales.

producir objetos que uno poseerá, se añadiría un eslabón a la cadena –un sujeto intermedio– y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito el número de objetos poseídos."[11] Por supuesto, "hay que mantener al sujeto intermedio precisamente en ese papel de sujeto-productor-de-objetos e impedir que llegue a ser como nosotros: la gallina de los huevos de oro pierde su interés si ella misma consume sus productos. El ejército, o la policía, se ocuparán de eso".[12] Quien sólo tiene la función de producir objetos (o servicios) no tiene por qué pensar a quién les servirán, ni tiene derecho a rebelarse o autodefinirse; es decir, no puede ser considerado como un sujeto de la historia, alguien capaz de narrarla y, por ende, "hacerla".

Desde entonces, el sujeto de la historia es un ser antinatural, antipopular, misógino y racista que ha pasado por el disciplinamiento de la razón contra el cuerpo. Es un hombre que contra el colectivo humano asume la separación entre el cuerpo convertido en máquina y el alma racional o conciencia que lo puede gobernar, encadenando así sus instintos y su corporalidad, sus deseos y sus placeres, su modo de andar, de comer, de curarse, de expeler sus excrementos, de trabajar: es un hombre que no es cuerpo, que no es naturaleza, que no es bestia (con el que identifica también al pueblo o, más bien, a los "pobres", y a los "indios") , sino un "yo" o individuo de la sociedad mercantilista, competitiva y masculino-centrada.

Este sujeto de la historia niega a todos los demás seres la posibilidad del registro de una acción consciente inserta en el devenir de un pueblo. Por ello, pacta convenciones acerca de qué es y qué no es histórico. En particular niega que exista algo así como el "sujeto mujeres", que hoy propone la política feminista, y tiende a esencializar a las culturas indígenas para desposeerlas de las transformaciones históricas que protagonizan.

Las ideas de buena vida para las mujeres pensadas en las comunidades indígenas actuales, que son presentes y modernas, incluyen las ideas de economía comunitaria, solidaridad femenina, territorio cuerpo, trabajo de reproducción colectivo y antimilitarismo. Se sostienen en la resistencia a la privatización de la tierra y desembocan en la crítica a la asimilación de la cultura patriarcal de las repúblicas latinoamericanas y sus leyes, centradas en la defensa del individuo y su derecho a la propiedad privada. Así confrontan lo que subyace en el capitalismo monopólico hegemónico, eso es, la difusión ideológica de que el capitalismo se impondrá en cada rincón del mundo, apropiándose de todas las tierras comunales e imponiendo una única economía salarial del trabajo.

Las que se originan en muy diversas comunidades indígenas, en el campo y en las recomposiciones del colectivo en los barrios marginales urbanos, son ideas de mujeres para el bienestar de las mujeres. Se sostienen en la defensa de las tierras comunes (bosques, aguas, campos) contra la pauperización de los indígenas y, en particular, de las mujeres indígenas que desarrollan la mayor parte del trabajo agrícola de subsistencia,

[11] Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 2008, p. 189

[12] Ibídem

mientras se sacuden de encima elementos cosmogónicos y prácticas tradicionales que las marginan en el seno de la comunidad.

Como acérrimas defensoras de los legados tradicionales de su cultura, muchas mujeres de los pueblos originarios, aunque cristianizadas desde hace siglos, dudan en ocasiones de que en sus comunidades "desde siempre" las mujeres fueron violadas, golpeadas y sometidas a la autoridad de algún jefe masculino. Por ello, cuando se reúnen por la noche, junto con los problemas que les causan los actuales intentos estatales de consentir la privatización de sus tierras comunales, la industria del turismo y la minería que les arrebatan sus territorios sagrados, la militarización creciente de sus países y la violencia armada que las acompaña, analizan también cuánto de su actual condición de dominación social y explotación doméstica por los hombres indígenas es fruto de una instrucción colonial que llega al presente.

Entre ellas, con su solo apersonarse a través de programas y controles civiles, el estado nacional rasga el tejido comunitario de relaciones de género duales, complementarias y, en ocasiones, bastante horizontales, imponiendo mensajes que desquician las instituciones tradicionales: una ley contraria a la trama comunitaria, una idea de autoridad que se sostiene en preceptos individualistas, una supremacía masculina que se escuda en el más asimétrico reconocimiento de la complementariedad de los sexos, una familia donde los padres tienen derecho al castigo de las/os hijas/os.

Finalmente, el doble mensaje más pernicioso que emite el estado es que la ley se deriva de los usos y costumbres y que éstos, lejos de ser una historia, un acontecer colectivo, en permanente redefinición y acomodo, son algo fijo, repetitivo y disciplinador.

Las mujeres de los pueblos indígenas para la comprensión histórica de América Latina

Cuando las mujeres de los pueblos originarios de América[13] perciben que han sido o están siendo desplazadas del fuero comunitario por un mecanismo cuyo funcionamiento

[13] Silvia Rivera Cusicanqui critica el uso de "pueblos originarios" para nombrar a las naciones de *Abya Yala*, pues tiene una connotación de pasado primordial que tiende a cancelar su "coetaneidad", excluyéndolas de la modernidad. Lo reconozco y acato: no existe una sola modernidad, sino muchas, coetáneas y en ocasiones divergentes; las modernidades de los pueblos indígenas tienen que ver con la historia de la invasión europea, desde la perspectiva de la resistencia, la readaptación, la integración, el rechazo, es decir desde perspectivas no-originarias. Ahora bien, todos los términos relativos al conjunto de los pueblos americanos no blancos ni *blanquizados* (según la definición de Rita Laura Segato, en "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", en *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año II, núm. 3, CLACSO, Buenos Aires, 1er semestre de 2010, pp. 11-44) son conflictivos. Las y los mapuche se niegan a ser llamados "indios" y rechazan el apelativo de "indígenas", pues son mapuche, una nación no colonizada, pero las y los aymaras afirman que "si como indios nos conquistaron, como indios nos liberaremos". Indígenas, pueblos autóctonos,

se les escapa, identifican la amenaza con el mundo que las cerca y detiene. Un mundo, a la vez, tradicional y descalificador de las tradiciones. Es entonces cuando irrumpen en el escenario, cuestionando la estructura del poder blanco con su presencia y su palabra.

Su definición como indígenas en las leyes coloniales ocultaba su condición de trabajadoras, y en la actualidad las margina como ciudadanas. La devaluación histórica de su trabajo, las ha convertido en mujeres pobres, dependientes de los hombres de su comunidad y de los mercados que les compran sus producciones (son las mayores vendedoras de los productos agrícolas y las artesanías que produce su comunidad).

Constantemente, en foros y en reuniones ante representantes de los Estados nacionales o de la Organización de Naciones Unidas, denuncian su condición de explotadas y marginadas; no obstante, se niegan a aceptar que la condición de pobreza con la que la cultura capitalista las identifica es inherente a su identidad. Cuanto más participan de las reivindicaciones y reconstrucciones de las identidades de sus pueblos, afirman que sus conocimientos, sus habilidades manuales, su capacidad reproductiva son una forma de prosperidad.[14]

Ahora bien, estas mujeres siguen siendo las excluidas por excelencia del programa de la modernidad emancipada, pues pertenecen a pueblos donde hasta los hombres son expulsados de su teoría histórica. En efecto, sólo en los municipios indígenas autónomos de México,[15] los resguardos que luchan por su ley y una educación propia en Colombia[16] y

---

nativos, califican el lugar de origen de las personas, no la antigüedad y trascendencia histórica de sus pueblos y han sido usados históricamente como peyorativos. "Etnias" es una definición política ambigua que se usa desde el Estado para no nombrar a los pueblos como tales o como naciones, en nombre de una supuesta identidad nacional de cuño estatal, como en Chile o en Paraguay. "Campesinos" es un término todavía más perverso: se ha utilizado en Perú y en México con un sentido racista, vergonzante, de la corrección política; en realidad sirve para invisibilizar el componente político de la resistencia e identidad indígenas. Usaré por lo tanto, con respeto y consciente de la ambigüedad que revisten, sea la definición de pueblos originarios que la de pueblos indígenas para hablar del conjunto de las nacionalidades americanas no estatales que hacen remontar su historia y su cultura a orígenes no europeos ni africanos, intentando respetar su nombre cada vez que pueda hacerlo.

[14] Esta idea se repitió varias veces durante los debates de la Asamblea Constituyente Autoconvocada de Mujeres Indígenas y Negras de Honduras que se llevó a cabo en Copan Ruinas del 10 al 13 de julio de 2011

[15] En diciembre de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) anunció la creación de 32 municipios indígenas rebeldes en el estado de Chiapas, que se autodenominaron municipios autónomos porque se autorganizaron en términos de registro civil, educación y financiamiento. El proceso de creación de los municipios autónomos había comenzado en octubre, cuando las organizaciones indígenas integradas en la Asamblea Democrática del Pueblo Chiapaneco anunciaron la creación de Regiones Autónomos Pluriétnicas coordinadas en un parlamento indígena. La legitimidad de los municipios autónomos se fundamenta en el tratado 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que el gobierno de México suscribió en 1990, y en los Acuerdos de San Andrés, que el gobierno firmó con el EZLN en febrero de 1996 y que debían traducirse en cambios constitucionales que reconocieran a los pueblos indios como sujetos de derecho, cosa que no sucedió. Después de ello, varios pueblos de México decidieron organizarse según su propio sistema de leyes contra la intervención de las estructuras estatales y federales: San Juan Copala, municipio autónomo del pueblo triqui, y San Francisco

en las formas de organización social y política de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE),[17] que bien puede ser considerada un gobierno paralelo en Ecuador, pueden verse todas las micro-coyunturas que tejen una sociedad que se autorrepresenta. Todos los demás pueblos indígenas viven un control étnico por parte del sistema republicano nacional que se manifiesta en la negación de su poder jurídico y la virtual delegación de su ciudadanía, eso es, en el ocultamiento de su historia.

Fruto de esta exclusión del presente es que las mujeres de los pueblos originarios deban confrontar también que las feministas occidentales las rechacen (y con ello vuelvan a ocultarlas) por considerarlas atrapadas en los códigos anti-modernos de los referentes culturales de su comunidad (eso es, en su identidad colectiva) o en la sobrevivencia social, obviando su liberación individual.

Mujeres y saberes, liberaciones plurales

Las mujeres de los pueblos indígenas de Abya Yala generan desde sus comunidades conocimientos sobre su lugar como mujeres con presencia, voz y protagonismo en el mundo. Esta acción es en parte autónoma de los proyectos de liberación femenina, en

---

Tlapancingo, Silacayoapan, del pueblo mixteco, en Oaxaca, estado donde la formación de municipios autónomos es permitida por la ley local; Cheran Keri, municipio autónomo del pueblo purépecha, en Michoacán; el pueblo nahua de San Lorenzo Axocomanitla, en Tlaxcala; y la organización de una policía comunitaria en los municipios indígenas de la región de La Montaña, en Guerrero. En términos políticos, la existencia de los municipios autónomos implica el reconocimiento y el ejercicio de la diversidad histórica, cultural, jurídica de los pueblos originarios de México y de su libre determinación. El espacio municipal y la práctica de la autonomía son los ejes alrededor de los cuales se expresa el reconocimiento político de la composición plurinacional de México y sus sistemas políticos basados en la elección de autoridades indígenas a través de su propios cuerpos de leyes para la libre determinación y participación, impartición de justicia mediante sus propios sistemas, educación propia, desarrollo y manejo de los propios recursos según las propias costumbres y tradiciones.

[16] Hay una organización de cabildos indígenas en la mayoría de los 720 resguardos indígenas, de más de 80 pueblos, en Colombia. Éstos Cabildos Indígenas, por intermedio de los NASAKIWE TEGNAS (guardias indígenas), verifican que se dé cumplimiento a los mandatos definidos por la comunidad.

[17] La CONAIE es, por lo que conocí en toda Nuestra América, la organización nacional indígena más compleja e institucionalizada, dividida en ministerios, con funciones políticas y de organización de la producción agrícola, su comercialización, ecología, educación, salud, gobernación, desempeñando para los 16 pueblos de Ecuador funciones paralelas a las del gobierno nacional. La CONAIE se constituyó en 1986, como producto de un proceso organizativo impulsado desde las comunidades de todas las nacionalidades indígenas del Ecuador. Actúa como máxima representante de la voz y el pensamiento de los pueblos indígenas, en su lucha por la vida de las mujeres y los hombres y de la naturaleza. Según Luis Macas, quien fuera su presidente: "No es accidental que la mayoría de los últimos recursos naturales estén en territorios indígenas. Después de destruir su medioambiente, los blancos vienen a tomar los últimos territorios que nos quedan, los que hemos protegido".

particular de aquellos que le fueron expropiados al movimiento feminista por los estados y los organismos internacionales, las Organizaciones No Gubernamentales y las transnacionales agroindustriales, médicas, jurídicas y educativas (las así llamadas políticas públicas con enfoque de género). Y en parte es fruto de una histórica alianza que, más allá de la institución de políticas racistas para separarlas, las indígenas, blancas y esclavizadas de origen africano construyeron desde la época colonial para resistir el odio criminal contra las mujeres, organizado por los hombres de la primera modernidad en América, con aportes de todos los patriarcados que se intersecaron en el continente.[18]

Hoy no puede obviarse que los pueblos y naciones indígenas apelan a su diferencia cultural en abierto desafío al sistema de representación política que no los consideró aptos para la construcción de la modernidad emancipada, en general, y los proyectos de nación, en particular.

Desde la década de 1970,[19] las políticas de larga duración, o políticas de resistencia indígena, que se iniciaron desde el momento de su derrota militar en la invasión española y portuguesa, cambiaron de estrategia. Entonces en las sociedades indígenas se manifestaron cambios profundos y transformaciones que llevaron a un verdadero "despertar" étnico-nacional-comunitario.[20]

Los pueblos indígenas intensificaron su reclamo por el territorio, eje principal de su política, a la vez que empezaron a exigir a los estados-naciones (las repúblicas emanadas de las luchas independentistas del siglo XIX) su reconocimiento como sujetos de derecho, produciendo representaciones alternativas a la nación de la modernidad emancipada.

---

[18] Para analizar la relación de necesidad existente entre el surgimiento del capitalismo en la Modernidad, el sexismo y el racismo colonial, se recomienda ver: Silvia Federici, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010. Y en cuanto a los "entronques" de patriarcados en América, a lo largo de todo este libro se hará referencia a lo postulado por el feminismo comunitario aymara y el xinka.

[19] En 1971 los migrantes de los pueblos andinos que llegaban a Lima, se tomaron Villa El Salvador, dando pie a los posteriores movimientos urbanos del Perú; en 1972 los indígenas nasa del Cauca, en Colombia, formaron el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que hoy es una fuerza fundamental para la reconstrucción del estado-nación colombiano; en 1972, por impulso de Tránsito Amaguaña la confederación kichwa Ecuarunari inició su trabajo en Ecuador; los aymaras escolarizados de Bolivia en 1973 publicaron el Manifiesto del Tiahuanaco, donde exponían sus derechos como pueblo; en 1974 todos los pueblos mayas de Chiapas se reunieron en un congreso en San Cristóbal de las Casas alrededor de la teología india de la iglesia católica; por 1978 los mayas de Guatemala empezaron a organizarse para confrontar la opresión racista del estado; etcétera.

[20] La excepción que representan para esta apreciación general los pueblos guaraní y chaqueños del Paraguay, ojalá sea pronto abordada por las y los intelectuales de esos pueblos. Seguramente responde a las prácticas de devastación ecológica de su entorno, y las consecuencias que éste tuvo para el mantenimiento de su cultura, durante la dictadura de Stroessner (1954-1989). Paraguay es hoy un territorio devastado por los cultivos extensivos de soya transgénica y la ganadería, que contaminan la tierra y el agua y fomentan la tala del bosque nativo. La población más oprimida y explotada del Paraguay la componen las mujeres indígenas, en ocasiones confrontadas con la población campesina más pobre que invade sus tierras comunales en busca de terrenos para sembrar.

Política, demográfica, religiosa y culturalmente, y hasta en la producción de una amplia y diversa literatura en sus propias lenguas,[21] se forjó un formidable posicionamiento de los pueblos indígenas. Se propusieron a sí mismos en los cambiantes escenarios posmodernos del fin del estado de bienestar, de los gobiernos represivos (no importa si emanados de golpes de estado como en América del Sur, en guerra abierta como en Centroamérica, o autoritarios como en México y Colombia), del posterior neoliberalismo económico y del debilitamiento del estado paternalista, como pueblos agrupados en nacionalidades con su cultura, su legalidad y su derecho a ejercer una salud y una educación propias.

Después de haber resistido genocidios brutales en Guatemala[22] y Perú[23] –donde, con la excusa del combate a las guerrillas o al terrorismo, las Fuerzas Armadas y la Policía aplicaron una política de tierra arrasada, masacrando enteras comunidades y criminalizando a los pueblos originarios–, y tras desafiar el orden racista del estado en Colombia, en Ecuador, en Bolivia, en México y en Chile –donde las mismas fuerzas represivas buscaban amedrentar, reprimir y derrotar toda acción que produjera un fortalecimiento o una representación positiva de los pueblos originarios–, en la década de 1990 los pueblos de Abya Yala, gracias a un creciente movimiento de oposición pacífica activa,[24] resultaron disidentes capaces de confrontar a las repúblicas que habían

---

[21] A pesar de que no cite ni a una sola escritora, según una muy común invisibilización de la producción artística femenina, Hermann Bellinghausen, en "La escritura en lenguas mexicanas" (*Blanco Móvil*, núm. 117, Ciudad de México, invierno-primavera 2011, pp. 2-10), describe cómo desde la década de 1980 los poetas y narradores indígenas de México se posesionaron de la palabra escrita, la utilizaron desde sus mundos simbólicos, llegando a 2010 "con una masa crítica de producción literaria que da motivos para quitarse el sombrero con admiración". Cfr. también: Noam Chomsky, "Resistencia y esperanza: El futuro de la comunalidad en un mundo globalizado," en Lois Meyer, Benjamín Maldonado, Rosalba Ortiz y Víctor García, *Entre la normatividad y la comunalidad: Experiencias educativas innovadoras del Oaxaca Indígena actual,* Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, 2004; Carlos Montemayor, *La literatura actual de las lenguas indígenas de México*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Ciudad de México, 2001 donde afirma que "muchos magníficos escritores de México y del continente" están elevando un himno de América que hubiera encantado a Neruda y a que "proviene de las más antiguas y nuevas palabras de nuestras tierras continentales"; Carlos Montemayor, *La voz profunda, antología de literatura mexicana en lenguas indígenas*, Joaquín Mortiz, Ciudad de México, 2003 (donde antóloga a varias mujeres); y Mario Molina Cruz, "El coloquio de las mazorcas", en *Ga'biyallhan yanhit benhii ke will/Donde la luz del sol no se pierda*, Escritores en Lenguas Indígenas A.C., Ciudad de México, 2001.

[22] Más de 200.000 muertos en la década de 1980. Las cifras siguen aumentando según los hallazgos de tumbas colectivas y pueblos arrasados en las montañas y las selvas de Guatemala. Las masacres fueron acompañadas de ecocidios para la privatización de las tierras silvícolas por los altos mandos castrenses de la guerra contrainsurgente, quienes, por ejemplo en El Petén, las convirtieron en ranchos ganaderos.

[23] 75.000 muertos y desaparecidos, casi todos ellos hablantes del quechua o de lenguas amazónicas, durante los gobiernos de los presidentes Belaunde, García y Fujimori y por parte de la guerrilla maoísta-personalista de Sendero Luminoso, encabezada por Abimaíl Guzmán, el "presidente Gonzalo", en las décadas de 1980 y 1990. Sendero Luminoso también actuó contra los movimientos urbanos de migrantes en la capital.

[24] A diferencia de los movimientos étnico-nacionales africanos y asiáticos, las movilizaciones de los pueblos y naciones de América tienen un carácter pacífico, no intentan separarse del estado y abogan

continuado a construirlos, considerarlos y tratarlos como entidades negativas, como con anterioridad habían hecho los gobiernos coloniales.

En Ecuador, en 1991 se dio el Primer Levantamiento Indígena Nacional, dirigido por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), revelando la existencia de "poblaciones de sujetos" políticos, como las llama Andrés Guerrero.[25] Estas poblaciones de sujetos se manifestaron desde "un confín de lo ciudadano: desde el espacio comunal y demás perímetros de la vida indígena", visibilizando la ciudadanía de "aquella zona de indiferencia o de excepción de lo localizable" que las clasificaciones republicanas habían obviado.

El 1 de enero de 1994, en el sur de México, en Chiapas, un ejército de tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles, con una dirigencia de 4 hombres y una mujer, se levanta en armas y ocupa varias cabeceras municipales el mismo día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. En su primera Declaración de la Selva lacandona, lanzada a los "hermanos mexicanos", el EZLN llamaba al:

> PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por *trabajo*, *tierra*, *techo*, *alimentación*, *salud*, *educación*, *independencia*, *libertad*, *democracia*, *justicia* y *paz*. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.[26]

Estos dos actos tan distintos, eran el fruto de veinte años de acción durante los cuales los pueblos y nacionalidades indígenas se reinventaron, se imaginaron, se reconstruyeron, en un intenso proceso de redefinición identitaria con claros tintes de nacionalismo local. Como movimientos y organizaciones que, al defender sus comunidades, recuperaban y reinterpretaban antecedentes históricos, religiosos, étnicos y actuaban manifestando elementos nacionales fuertes, con una rica tradición de lucha, capaces de una resistencia

---

por el reconocimiento pleno de sus nacionalidades, cuestionando las formas hegemónicas de construcción moderna de la nación y la ciudadanía. Solas excepciones, y por cortos periodos, a esta tendencia continental fueron el Movimiento Armado Quintín Lame, que en la década de 1980 en Colombia defendió a las organizaciones indígenas del Cauca de la escalada de violencia del estado, y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional que el 1 de enero de 1994 irrumpió en el escenario político para reclamar una transformación del Estado Mexicano con el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

[25] Andrés Guerrero, "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación", en *Nueva Sociedad*, núm. 150, Quito, julio-agosto de 1997, pp. 98-105, p. 99

[26] Primera Declaración de la Selva Lacandona, diciembre de 1993. http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm

al borde de lo imposible y de defender la Madre Tierra, encarnada en sus tierras colectivas, de la expansión del capitalismo agrario, de la minería y la explotación del agua.[27]

De comunidades marginadas, perseguidas, negadas, minorizadas o víctimas de un real *apartheid*, se hicieron pueblos en diálogo entre sí, generando una política internacional de redes de naciones originarias que se reúnen en territorios liberados o reivindicados o defendidos y, a nivel nacional, una representación alternativa al universalismo del estado-nación.[28] Su paso por carreteras y pueblos, su presencia en los recintos de la política republicana (plazas, palacios nacionales, congresos), la solidaridad que despertaron en otros pueblos al pasar por sus comunidades, el resonar del sonido de sus lenguas y sus traducciones, ratificaron que el constante "proceso de encubrimiento de la dominación étnica"[29] llevado a cabo por las repúblicas americanas no ha pasado desapercibido a las propias nacionalidades originarias. Al manifestarse, éstas ratificaron su presencia histórica, arraigada y políticamente propositiva, en la política que había sido secuestrada por la población blanca y mestiza, la que se creía la totalidad de la ciudadanía, si no directamente la "ciudadanía legítima", de las repúblicas independientes.

En este contexto, plantearnos preguntas sobre los pensamientos que no son recogidos por la historia de la filosofía o la historia de la cultura que se enseñan en las academias, equivale a asomarnos a las circunstancias históricas de pueblos y nacionalidades que han producido conocimientos claros de su realidad durante 500 y más años de dominación, adaptando los criterios de realidad a la necesidad de su construcción de subjetividades colectivas e individuales para la transmisión de conocimiento propios. Con ellos, considero confrontar las dificultades epistémicas que presenta la diferencia cultural y cuestionar la unívoca transmisión de conocimientos de las academias latinoamericanas contemporáneas, formadas para responder a las necesidades de las naciones mestizas.[30]

---

[27] Una reflexión y puesta al día del estado de la cuestión de los neo-nacionalismos indígenas en las décadas de 1990 y 2000, se encuentra en: Ramón Pajuelo Teves, *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2007

[28] Un cuestionamiento de las categorías del estado moderno latinoamericano se encuentra en la compilación de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Bogotá, 2007. No obstante, toda su reflexión sólo toma en consideración pensamientos producidos en la academia, con un muy ligero cuestionamiento de la hegemonía del lugar desde donde se produjeron.

[29] Andrés Guerrero, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*, FLACSO Sede Ecuador-Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2010, p. 17

[30] Según Rita Laura Segato, las naciones americanas no son mestizas sino blancas o blanquizadas, es decir asumen como identidad neutra colectiva la que privilegia el lado europeo de su sistema de organización, convirtiendo en "otros" a los pueblos indígenas y las colectividades afroamericanas. De esta forma, las naciones americanas esconden el racismo construido por la explotación colonial que no ha terminado de destejerse porque representa los intereses de la economía capitalista y sostienen la legalidad con que el racismo y el sexismo fueron impuestos: "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura

La recuperación, que en ocasiones es una verdadera reinvención, del propio ser pueblo o nación tiene una fuerza política transformadora, contraviniendo primeramente la invisibilidad a la que habían sido condenadas por siglos las lenguas, las cosmovisiones, las relaciones de género, así como los sistemas educativos y de salud que de ellas se derivan, de más de 607 pueblos.[31]

Los límites de la modernidad emancipada para el feminismo en la historia moderna de Abya Yala. A propósito de racismo y generación de conocimientos

> *Una de las peores agresiones que sufrí en este nivel fue por parte de un intelectual blanco. Me dijo él que era más negro que yo por haber escrito un trabajo sobre religión afrobrasileña, mientras que yo no usaba el pelo afro ni frecuentaba el candomblé.*
>
> *(…) Artistas, intelectuales y otros blancos, frente a la crisis de pensamiento y de la propia cultura de Occidente, se vuelven hacia nosotros como si pudiéramos una vez más aguantar sus frustraciones históricas (…)*
>
> *En un país en dónde el concepto de raza está fundado en el color, cuando un blanco dice que es más negro que tú esgrime una manifestación racista bastante sofisticada y también bastante destructora en términos individuales. Entonces, por mi reacción, se me preguntó si tenía un complejo y me sorprendí diciendo que sí, con un orgullo jamás sentido antes. Justifico: si mi cultura es considerada como "contribución a…", si mi raza nunca tuvo acceso conjuntamente ni representativamente a las riquezas de este país, si la mayoría de nosotros está dispersa por fuerza de una incomunicabilidad que debe ser posteriormente estudiada (el negro brasilero, con raras excepciones, no se agrupa), si*

del mestizaje", en *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año II, núm. 3, CLACSO, Buenos Aires, 1er semestre de 2010

[31] 607 es el número de pueblos que he oído reivindicar en muchas reuniones continentales de los pueblos de Abya Yala, pero aún las dirigentes que manejaban esta cifra decían que las naciones de Abya Yala pueden ser muchas más. En realidad es imposible definir cuántos pueblos originarios actúan y viven hoy en día en Nuestra América. Todas las cifras que se manejan desde los estados nacionales tienden a reducir su número y pueden ser desmentidas.

nuestra manifestación religiosa pasa a ser folclor o, lo que es peor, es consumida como música en la tele (escuché música de Vinícius de Moraes y Toquinho cantando el nombre de Omulu), cuando un blanco quiere retirarme mi identidad física, único dato real de mi Historia viva en Brasil – sólo me queda lo que está dentro de mí, sólo me queda asumir mi complejo no resuelto.

Beatriz Nascimento, *Por uma história do homen negro*, 1974

Si el feminismo como teoría niega o reduce la fuerza transformadora que generan las mujeres de los pueblos originarios junto con los hombres de sus nacionalidades, entonces va a incurrir en el mismo reduccionismo que las demás ideologías universalistas en su afán de dominio del resto del mundo.

No obstante, si las acompaña asumiendo los aportes de la diferencia originaria de las mujeres desde las cosmovisiones y las prácticas de identificación y liberación propias de sus pueblos, puede dialogar con ellas y aportar los conocimientos que ha generado en 200 años de crítica al sistema patriarcal que se ha instalado en Occidente a partir del mercantilismo moderno que convirtió a las mujeres en desposeídos instrumentos para la reproducción del trabajo, negándoles el control sobre sus cuerpos y el reconocimiento social de su trabajo, y subordinándolas a los hombres.

En el presente inmediato, las feministas tienen la oportunidad de pensar las relaciones de poder entre mujeres y hombres que se están estableciendo en la nueva acumulación de capital impulsada por el neoliberalismo. A la vez, intervienen en el debate sobre descolonización y despatriarcalización que han –de soslayo y tímidamente– asumido algunos movimientos políticos, pocos intelectuales y el Gobierno Plurinacional de Bolivia, siendo que ambas realidades involucran todos los saberes generados por las diversas corrientes feministas.

Si las feministas se abandonan al dogmatismo de la perspectiva de la dominación universal masculina, perderán la historicidad de la misoginia como producto de una construcción de la Modernidad que cruza el patriarcado católico colonial con los patriarcados ancestrales para convertir la reproducción del trabajo en trabajo femenino no pagado. Es decir, asumirán como suya la idea de subordinación. Pero si aceptan que las mujeres asumen roles activos, podrán dialogar con las mujeres de los pueblos originarios para que, en su lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural, no se reproduzca la negación de sí mismas, de su especificidad social y de sus derechos. Este diálogo es fundamental para destejer la teoría de la complementariedad entre los sexos, que como se verá es enarbolada por todos los pueblos indígenas, de modo que no sirva –como de hecho sirve– para enmascarar relaciones de inequidad o dominación en los diversos ámbitos en los que se viven las relaciones entre las mujeres y los hombres.

Asumiendo la perspectiva de Julieta Paredes, si el feminismo occidental acepta que en todas las lenguas de Abya Yala el esfuerzo de las mujeres para vivir una buena vida en diálogo y construcción con otras mujeres en sus comunidades se traduce en castellano

como "feminismo",[32] entonces será capaz de poner en crisis la hegemonía cultural del colonialismo interno, entendido como característica epistémica de la condición colonial que ha llegado a nuestros días.[33]

La pregunta sobre los feminismos no occidentales de Nuestra América, por lo tanto, debe asumir el lugar desde donde se formulan las preguntas. Más aún, el lugar y el tiempo desde donde los sujetos mujeres lo hacen.

Ello me obliga como feminista a no confundir la Modernidad con la modernidad emancipada que se desarrolla a partir de postulados racionalistas que se generan en la Europa que ha derrotado las movilizaciones campesinas de la Edad Media, cercando a las tierras comunales, persiguiendo a los pobres que con sus cuerpos macilentos invaden los caminos y las ciudades y criminalizando a las mujeres (convirtiéndolas en brujas, putas e infanticidas).

Esta modernidad emancipa al individuo del colectivo, lo construye como sujeto propietario, patrón de una unidad de producción llamada familia nuclear donde los trabajadores no remunerados (y no sujetos de derecho) son mujeres. Para lograrlo, niega su origen opresor de las mujeres y el campesinado y produce conceptos de emancipación elaborados por personas pertenecientes a las élites que emergen durante el Iluminismo y se consolidan en el liberalismo colonialista decimonónico. La modernidad emancipada es en gran medida una proyección de los idearios producidos por las clases pudientes europeas sobre el resto del mundo (eso es, la producción intelectual, religiosa, jurídica, pedagógica y artística que sostiene y justifica la explotación económica de los pueblos del resto del mundo) y ha construido un sistema escolar para la exclusión de las experiencias y los conocimientos que no pertenecen a su proyecto.

En esta modernidad del anticolectivismo individualista se han impuesto como valores positivos absolutos los que atañen ideas tan vagas como la de "progreso" y la de "desarrollo", que bien pueden ser utilizadas en sentido tecnológico como en sentido social. La de progreso es una idea que se formuló en tiempos de hegemonía filosófica del

---

[32] Idea muchas veces expresada en nuestros diálogos en la Paz, Bolivia, en febrero y en abril de 2011. También puede encontrarse en: Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Comunidad Mujeres Creando/Deustscher Entwicklungdienst, La Paz, 2010 y en Victoria Aldunate y Julieta Paredes, *Construyendo Movimientos*, serie Hilvanado, publicación solidaria en el marco del Convenio para el Empoderamiento de la Mujer en Perú y Bolivia, La Paz, 2010

[33] Rivera Cusicanqui lo llama "colonialismo interno", siguiendo la línea abierta para su análisis por Pablo Gonzalez Casanova, en México y Sergio Almaraz, en Bolivia. Lo define como un ejercicio constante y reiterativo de prácticas de opresión racista y explotación clasista que se sustentan en una especie de complejo de superioridad de las clases medias latinoamericanas respecto de sus pares indígenas. Entre las peores derivaciones políticas de estas prácticas, está su pervivencia en la izquierda, que se siente impulsada a "superar" lo indígena, a trascender su ritualismo, a ir más allá del racismo obviándolo. Silvia Rivera Cusicanqui, "Mirando los problemas de las llamadas izquierdas", en Varios Autores, *Las izquierdas en México y América Latina. Desafíos, peligros y posibilidades*, Fundación Heberto Castillo Martínez, México, 2004. Aníbal Quijano lo define en muchos de sus escritos como "colonialidad del saber" y lo relaciona con la pervivencia y organización propia del racismo americano.

Positivismo, en el siglo XIX. Es una idea tendiente a la valoración de lo que puede medirse como eficiente o eficaz, que fue adoptada por liberales, socialistas, populistas y conservadores y que identifica el progreso de una nación con su cercanía a un modelo ideal. La de desarrollo es una idea productivista del siglo XX que hace coincidir el uso y consumo de ciertas tecnologías con un avance civilizatorio o con el bienestar necesario para que un país sea considerado "igual" a los países que las producen y exportan. En América Latina, el modelo de desarrollo casi siempre ha coincidido con el sistema euro-estadounidense de consumo, de transmisión de conocimientos y de organización estatal, pero sólo en los gobiernos progresistas se ha incorporado su sistema de protección social e impartición de justicia.

La Modernidad, sin embargo, a pesar de la dominancia del modelo de modernidad emancipada, incluye momentos, espacios y geografías que no son reductibles a una sola experiencia histórica ni a un único universo epistémico. En otras palabras, la Modernidad es un conjunto de modernidades.

Es una convención de la disciplina histórica europea hacer iniciar la Edad Moderna en 1492.[34] Por lo tanto, se asocia fácilmente con la occidentalización forzada (o exportación de los imaginarios europeos) del mundo después de la invasión de América, pues se

[34] Aunque los libros de historia de las secundarias y liceos europeos en ocasiones hacen coincidir esa fecha con otras, cuales la caída de Constantinopla en manos de los turcos, la imprenta de Gutenberg y la reforma religiosa de Lutero, dando al medio siglo en que estos sucesos acaecen un valor histórico de cambio de tipo intrínsecamente europeo. De tal modo, ocultan el carácter colonialista que tienen la fecha de 1492 y el proyecto moderno que mezcla la cristianización forzada con la explotación de pueblos ajenos a la cultura, el desenvolvimiento histórico y a la economía europeas. La Modernidad en Europa coincide, no hay que olvidarlo nunca, con el gran momento de persecución de las mujeres (la guerra contra las mujeres incluyó la cacería de brujas más violenta, la despenalización de la violación, la reducción de los salarios femeninos, la expulsión de las artesanas de la dirección de los gremios y la criminalización de la anticoncepción y los abortos, en los siglos XVI y XVII) y la finalización de esas "libertades particulares" -feudales, locales y asimétricas, sin lugar a duda- definidas por el pensamiento libertino del siglo XVII. La finalización de esas libertades implicó la aniquilación de los remanentes medievales de expresiones locales diferenciadas, con leyes propias y un desenvolvimiento religioso heterodoxo: culturas que resistieron la romanización forzada de la antigüedad clásica o que se formaron con la migración de pueblos germánicos y eslavos a partir del siglo V, semejantes a las que en América representan hoy las culturas indígenas, y que generaron diversos tipos de herejías religiosas, rebeliones contra el trabajo servil y propuestas políticas antihegemónicas como un producto cultural propio. La finalización y exterminio de los movimientos campesinos de la Edad Media europea, en ese sentido, representaron el gran periodo de preparación de la dominación europea sobre otros pueblos, en cuanto fueron un ensayo local de imposición de un modelo hegemónico económico-religioso-político mediante brazos militares y religiosos, que culminó con cierto universalismo racionalista del hombre rico, anticampesino, misógino y antilibertario, legalista y controlado, profundamente enemigo de todo pensamiento diferente al de la obediencia al poder constituido o a la idea de lo "útil". Cfr. a propósito del pensamiento libertino y la aparición de la idea de "útil" en el horizonte histórico de la Modernidad: Gioacchino Gargallo di Castel Lentini, *Historia de la Historiografía Moderna. Vol. 1, El siglo XVIII*, UACM, México 2009. A propósito del control de los cuerpos, la guerra contra las mujeres y su relación con el racionalismo de Descartes: Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy, An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*, The Harvester Press, Brighton, 1980

relaciona efectivamente con el desarrollo de un parte del mundo (la colonialista) por la explotación económica, de bienes y de trabajo, de otra (la colonizada). No obstante, durante la Modernidad –que, insisto, no debe verse como un periodo de tiempo uniforme, impuesto por el absolutismo del siglo XVII, el iluminismo del siglo XVIII, el ideal de progreso del siglo XIX y el consumismo actual– se han elaborado diversas corrientes filosóficas y políticas no hegemónicas y propuestas de convivencia, que van desde las revueltas de los artesanos pauperizados y del campesinado europeo que confrontó la privatización de las tierras en el siglo XVI, los proyectos utópicos ingleses e italianos del Renacimiento y la rebelión de los biólogos vitalistas contra el mecanicismo corporal cartesiano, hasta la elaboración por Waman Poma de un "país de las maravillas" basado en la organización incaica originaria, las rebeliones y los reordenamientos indígenas, las posiciones neohumanistas criollas, los utopismos mestizos, los anarquismos de los migrantes decimonónicos y las políticas de la liberación en Nuestra América.

La Modernidad incluye desde la concepción de una religión cimentada en la disciplina y el autocontrol individual hasta abiertas posiciones ateas, gnósticas y propuestas de gobiernos laicos, en los que las mujeres y los hombres, como personas, se liberan de mandatos sexuales, éticos, familiares ligados a idearios de un mundo dirigido por fuerzas superiores que controlan el pueblo, la grey, el rebaño, las masas o como queramos llamar al colectivo humano.

Durante cinco siglos, en el espacio-tiempo diversificado de la Modernidad en Europa, en América, en Australia, en África y en Asia, entre pueblos dominantes, dominados y en resistencia, se han desarrollado conceptos y posiciones políticas hegemónicas, subalternas y disidentes, que implican la autonomía del ser humano de fuerzas que los trascienden (el rey, dios, el padre de familia, lo natural, etcétera), el fin de la esclavitud, la igualdad de personas diferentes ante la ley, los derechos humanos, los derechos de las mujeres, la reelaboración y reapropiación de los espacios de confinamiento (por ejemplo, como se verá más adelante, la comunidad indígena), los contratos sociales, la desaparición del estado y el valor de la educación.

Durante la Modernidad se ha dado el desarrollo de pensamientos libertarios por grupos y personas que se fueron configurando en su seno y que trascienden al individuo absolutizado, ese yo ególatra del macho producido por el sistema del patriarcado cristiano europeo que impone su punto de vista: especie de *condottiero* que, habiéndose liberado de las constricciones del teatro del mundo en que estuvo atrapado durante el reajuste cristiano de una conformación económico-política germánica en territorios otrora romanizados (la llamada Edad Media y sus campesinas y campesinos siempre rebeldes a la opresión feudal), se lanza a un mundo que pretende amoldar a los designios de poder que imagina desde su propia *Weltanschauung*.

Como señala Rita Laura Segato al proponer una historia que acoja el "respeto radical a valores, metas y perspectivas culturales diferentes y, más aún, al esfuerzo por parte de los

pueblos, por retomar los hilos de tramas históricas por algún tiempo abandonadas",[35] la superación de un paradigma global de la Modernidad en Nuestra América sólo puede darse al reconocer y narrar la multiplicidad de ideas y de historias que la constituyen, valorando las contradicciones, disensiones y transformaciones de las prácticas americanas.

Urgencia del reconocimiento de Modernidades coexistentes

A las feministas, nos urge afirmar una modernidad desagregada, ideológicamente diversificada, ubicada en diversas comunidades constitutivas de las naciones que se conformaron en Nuestra América en el siglo XIX, cuando las élites políticas que emergieron de las guerras de independencia buscaron la construcción de naciones mestizas gobernadas por repúblicas ilustradas. Nos urge para no reducir el feminismo a un movimiento de la modernidad emancipada, propia del patriarcado capitalista, y reconocernos en la resistencia de las mujeres contra la hegemonía patriarcal, que ha sido construida durante el colonialismo tanto como la hegemonía "racial" blanca. Esto implica deshacernos de una vez del supuesto universalismo del mestizaje, asumiendo lo que Luis Carlos Castillo llama "la reinvención de la nacionalidad" en los países de Nuestra América; ésta es hija de "la emergencia de nuevos movimientos sociales entre los pueblos indígenas y las poblaciones negras".[36]

El proceso ya ha empezado y es eminentemente político: "A pesar de que la desagregación del mestizaje comienza a ocurrir de forma diferente en países de mayoría afrodescendiente, como Brasil, y en países de mayoría indígena, como Bolivia, los procesos son comparables porque ponen en jaque la ideología mestiza blanqueada que constituye el fundamento ideológico de la formación de los estados post-coloniales".[37]

Por ejemplo, la historia moderna de Abya Yala, según esas maestras y maestros nasa del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que sostienen un proyecto de educación propia, puede escribirse desde tres grandes manifestaciones indígenas: 1) la lucha contra la conquista española, 2) la derrota y la sumisión al sistema extractivo de riqueza generada por el trabajo indígena y 3) el movimiento social que surge a mediados del siglo XX e implica la visibilidad del accionar indígena en la cuestión agraria, la discusión ideológica y la reivindicación política. Por ello, afirman que: "La difusión de los saberes y contenidos escolares, la elaboración de materiales didácticos, las estrategias pedagógicas, la misma concepción de los procesos de enseñanza y aprendizaje se muestran históricamente

---

[35] Rita Laura Segato, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007, p. 19

[36] Luis Carlos Castillo, *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Programa Editorial Universidad del Valle, Cali, 2009, p. 13

[37] Rita Laura Segato, *La nación y sus otros…*, ob. cit.

vinculados a las problemáticas planteadas por la resistencia, la cosmovisión, la cultura, la interculturalidad y la comunitariedad".[38]

De igual manera, las organizaciones indígenas ecuatorianas asumen la necesidad de una educación propia fundando en 2005 la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi, sobre la experiencia del ECAURUNARI que, en 1997, había abierto la Escuela de Formación de Mujeres Líderes Indígenas Dolores Cacuango. Ambas se insertan en el Sistema Nacional de Educación Superior, pero mientras la primera sostiene dos tipos de programas muy definidos: el formal, con licenciaturas y posgrados, y el informal, con sus comunidades de aprendizaje, la segunda apunta a no separar la experiencia organizativa de las mujeres de la formación política, reivindicando la experiencia "moderna", confrontadora y utilizadora a la vez de las estructuras institucionales estatales, no para negarse sino para reconocerse como indígenas.

La escuela de mujeres no define ni critica el calificativo de "líderes" para las mujeres que asumen responsabilidades en sus comunidades y se plantea diversos desafíos que hay que leer cuidadosamente para no ubicarlos dentro de la política blanquizadora de la educación nacional. Se trata de una política "estratégica" que reformula la idea de modernidad, asumiéndola como el tiempo político contemporáneo de los pueblos indígenas de América. En este tiempo recobrado, se reconocen como indígenas al tomar los instrumentos para confrontar el racismo, planteándose como personas con derechos ante el propio estado y ante sus iguales.

> DESAFÍO POLITICO: El mayor desafío consiste en retomar el Proyecto Político propio, que fue abandonado por incursionar en el ámbito electoral desde el año 1996. Desde entonces el movimiento indígena se ha dejado llevar del coyunturalismo. Por lo que es indispensable volver a caminar desde las bases, generando un proceso de conciencia crítica y autocrítica, de análisis y reflexión que posibilite un caminar revolucionario con identidad, en alianza con otros sectores que persigan similares objetivos. Por otra parte, en este proceso debemos considerar el caminar en alianza con los procesos de liberación llevados a cabo en Latinoamérica, aportando a éstos nuestras propias dinámicas históricas de resistencia y acción. No podemos afrontar con justeza estos desafíos sin un trabajo serio de formación política en base a talleres en los que se generen espacios de análisis, reflexión, y en los que se decidan de manera comunitaria las líneas de acción que de manera comunitaria y progresiva nos conduzcan por el sendero de un auténtico camino de liberación a corto, mediano y largo plazo.

[38] *¿Qué pasaría si la escuela…? 30 años de construcción de una educación propia, programa de educación bilingüe e intercultural*, Consejo Regional Indígena del Cauca, Editorial el Fuego Azul, Bogotá, 2004, p. 21

DESAFÍO CULTURAL: Ante la neocolonización cultural impuesta especialmente por Estados Unidos a los pueblos Latinoamericanos, es indispensable recuperar de manera sistemática nuestra cosmovisión ancestral integral, de tal manera que ella se constituya en los cimientos sobre los cuales se erijan los nuevos procesos de lucha. Por lo que se convierte en un objetivo estratégico el recuperar de manera comunitaria nuestras raíces históricas y culturales. Además debemos asegurar el proceso de sistematización y socialización de los conocimientos recuperados, mismos que tendremos que garantizar sean reencarnados en la historia de lucha actual. En nuestro caso, las mujeres indígenas somos las custodias de los valores culturales originarios que han resistido de vientre en vientre por siglos, y desde nosotras que serán recuperados estos valores en el nuevo proceso de formación y capacitación.

DESAFÍO ORGANIZATIVO: Desde el levantamiento de 1990 el imperialismo norteamericano y los sectores oligárquicos pretendieron y pretenden destruir nuestras organizaciones. El reto consiste en reconstituir a toda costa nuestras fuerzas organizativas, y en esto consiste nuestro mayor deber. Con ello aportaremos al proceso de lucha en nuestro país y en Latinoamérica de manera eficaz, puesto que una organización con conciencia crítica y autocrítica es más valiosa que aquella que solamente se constituye en sujeto de manipulación de otros intereses.

DESAFÍO METODOLÓGICO Y ACADEMICO: Para la consecución de los propósitos antes mencionados, es menester reformular la metodología utilizada hasta ahora, no obstante de continuar utilizando todo aquello que ha dado resultado, es indispensable responder de manera adecuada a las nuevas exigencias que las mujeres del ECUARUNARI han expuesto de manera reiterada en sus asambleas. Para ello se ha constituido el equipo académico de apoyo mismo que está generando la nueva metodología que será llevada a cabo durante el nuevo proceso de formación, que como ya se ha dicho contempla tres etapas esenciales, a saber: investigación, sistematización y socialización. A su vez el proceso se realizará en torno a 7 ejes fundamentales: 1. Raíces históricas. 2. Cosmovisión. 3. Allpa Mama. 4. Tecnologías. 5. Derechos. 6. Historia actual. 7. Idioma originario. Uno de los pedidos que reiteradamente han solicitado las estudiantes, es el reconocimiento académico de los estudios realizados, por lo que desde este año se concederá además del reconocimiento político otorgado por el ECUARUNARI, también el reconocimiento académico otorgado en convenio con nuestra Confederación, por la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe –DINEIB–. Es decir, las alumnas que deseen, serán reconocidos los estudios realizados en la Escuela Política Dolores Cacuango, por la DINAIB, más algunas materias que deberán ser aprobadas, según el nivel académico que se pretenda obtener (alfabetización, Educación Básica, Bachillerato, para las Escuelas Políticas regionales y Nacional respectivamente. Posteriormente se realizarán

convenios con universidades como la UINPE, para que la Escuela Superior prepare estudiantes que puedan acceder a este nivel académico).

DESAFÍO ECONÓMICO-PRODUCTIVO: Desde el año pasado existe la resolución de las mujeres de dar respuesta también al ámbito económico-productivo, por lo que en este año pensamos profundizar el trabajo realizado. Para ello tenemos el reto de articular y consolidar el proceso llevado a cabo por las Cajas Comunitarias, y ver mecanismos de financiamiento para proyectos de gestión y producción comunitaria. Este reto es uno de los más difíciles de cumplir debido a las limitaciones económicas y a la situación propia del país, sin embargo debemos afrontarlo con ingenio y creatividad durante los talleres de capacitación en la Escuela Política Dolores Cacuango, lo cual está previsto dentro de los temas a ser tratados, fundamentalmente en Allpa mama y Tecnologías.

Una de las decisiones de la última Asamblea es el de declarar desde las mujeres del ECUARUNARI: EL DECENIO DE FORMACIÓN, ORGANIZACIÓN, PRODUCCIÓN Y LIBERACIÓN

Para ello iniciamos este Decenio, mediante un Plan de trabajo que lo llevaremos a cabo en una primera etapa de 4 años, en la cual implementaremos el nuevo sistema de formación. Luego una segunda etapa de otros 4 años que consideraríamos la etapa de consolidación; y un tercera etapa de dos años de expansión del Programa.

Escuela Dolores Cacuango[39]

Asimismo, la cultura americana mestiza y criolla tiene desde su propia tradición cultural dual instrumentos para reconocer esta historia múltiple y dialogar con sus sujetos históricos. Por ejemplo, el universalismo fue puesto en entredicho desde el principio mismo de la historia moderna blanca americana. Desde la invasión, la resistencia contra la conquista y la evangelización de los pueblos originarios se dio de manera paralela a las reflexiones de algunos pensadores españoles que cuestionaron su propio sistema de justicia en tierras y culturas diferentes, generando la idea que es preciso reivindicar una justicia entendida desde diferentes posiciones éticas y culturales.[40]

[39] Marzo de 2008, http://www.ecuarunari.org/es/dolores/do_sobrelaescuela2.html

[40] Estos pensamientos tuvieron sobre todo un origen teológico, como lo demuestran las reflexiones ético-político-religiosas de esos predicadores dominicos que, desde el siglo XVI, se esforzaron en demostrar la existencia de un derecho de gentes que protegiera a los pueblos nativos americanos. Por limitadas que estuvieran por la idea de que algunos pecados infamantes (antropofagia, homosexualidad, sacrificios humanos) daban derecho a los que no los cometían, a los católicos españoles en particular, a hacer la guerra y someter a los pueblos pecadores, esas reflexiones estuvieron en la base de elaboraciones filosóficas jurídicas posteriores, como los derechos humanos. En un segundo momento, como lo demuestra Carmen Rovira Gaspar, los jesuitas novohispanos también desarrollaron un neohumanismo, entendido como un sentimiento y una conducta de respeto hacia la esencialidad de todos los seres humanos, que en el siglo XVIII sostuvo la existencia de una historia de los pueblos americanos

A la par, los tlamatinimes mexicas presentaron sus valores y fines políticos a los españoles, con la intención de hacerles saber que, aunque derrotados, poseían un instrumento ideológico para comprender el mundo. Los mayas siguieron transcribiendo a escondidas sus textos sagrados, vertiéndolos al alfabeto latino, para resistir la sistemática fragmentación y destrucción de su identidad cultural.[41] La aristocracia andina mantuvo un lugar de reconocimiento social y, aunque cristianizada, defendió y protegió a artistas, médicos y portavoces de sus pueblos hasta la revolución de Túpac Amaru en 1782.

La conquista significó una interrupción en el devenir histórico de las civilizaciones americanas, trastocando formaciones sociales, políticas, económicas y culturales, mediante la brutal disminución de la población y la eliminación de naciones enteras por armas bélicas, psicológicas y religiosas. No obstante, la historia de los pueblos americanos[42] y sus culturas no desaparecieron. La oralidad se compuso y combinó con nuevas prácticas de memorización que inscribieron historias locales en el tejido, la pintura, la alfarería y la arquitectura. La organización de los pueblos originarios en comunidades indígenas, aunque dominadas por la iglesia y arrinconadas en zonas inhóspitas para no despertar la codicia de los colonizadores, les permitió oponer resistencia a la aniquilación, produciendo códigos de conducta y sistemas de género, normas de regulación y linajes que hoy empiezan a ser destejidos por las y los intelectuales indígenas que acompañan la reflexión de sus pueblos. Ninguna de las tramas va a ser desechada, todos los hilos pueden ser reutilizados, recombinados, transformando la visión que se tenía de ellos.

Paralelamente, en Europa, mientras se vivía el apogeo de la racionalidad ilustrada, Schopenhauer sacó agua del pozo de las experiencias asiáticas del conocimiento del mundo y de la construcción del saber, con la cual escabulló la contraposición totalitaria

---

precoloniales (Clavijero con su historia de los mexicas, por ejemplo), el derecho a una educación para la libertad (el pensamiento de Francisco Javier Alegre) y el derecho a la emancipación política de los pueblos actuales (como la expuesta en el siglo XVII en la idea de "soberanía de los pueblos" de Francisco Suárez). Cfr. Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, México, 2004, pp. 307, en lo relativo a los dominicos; y para el humanismo jesuítico dieciochesco: Carmen Rovira Gaspar, "Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos", *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 14, 2009, pp. 7-23, http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35793397803352940700080/035393.pdf?incr=1

[41] Emilio del Valle Escalante, "Introducción: batallas por la memoria en la literatura maya", en *Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: Antología de poesía maya guatemalteca contemporánea*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana-Universidad de Pittsburg, Pittsburg, 2010, p. 13

[42] Durante la Cumbre de Comunicación Indígena de Abya Yala, que se desarrolló en el Resguardo Indígena de La María Piendamó, en el Cauca, Colombia, del 8 al 12 de noviembre de 2010, varias voces se levantaron para decir que los pueblos indígenas no se reconocían en los nombres de Hispanoamérica y Latinoamérica y ni siquiera en el de América, reivindicando el de *Abya Yala* por ser el único que desde una lengua propia, la kuna, describe el sur y el norte del continente. Si en ocasiones uso el adjetivo americana o americano para referirme a un pueblo o una expresión cultural propia del continente, es por no tener otro calificativo descriptivo de la ubicación geográfica de los pueblos y naciones de *Abya Yala*, siendo que los de "abyalo" y "abyala" no han sido utilizados aún.

de lo racional y lo empírico de la tradición filosófica europea.[43] En nuestros días, podríamos afirmar que se insertan en una hermenéutica crítica de la Modernidad tanto las búsquedas de éticas no normativas, como los planteamientos educativos de las universidades indígenas de América, el taller de Historia Oral Andina de La Paz, los cuestionamientos a los universales, las luchas por el reconocimiento de pueblos negados, las historiografías escritas desde puntos de vista no-blancos, los estudios subalternos de Calcuta, el seminario permanente de filosofía nuestroamericana inaugurado por Horacio Cerutti en México, los grupos de estudios contra el racismo coordinados por Aníbal Quijano en Perú y el desplazamiento de los focos de interpretación de la realidad como movimientos de liberación disímbolos, cuales el feminismo del siglo XX, el anarquismo, los diversos socialismos que tienden a reconocer el papel de la opresión y la enajenación, y no sólo de la explotación, en los mecanismos de la dominación capitalista, y las teologías y las filosofías para la liberación.

Las críticas avanzadas a la modernidad emancipada por pensadores anarquistas y comunistas no dogmáticos como Walter Benjamin nos han permitido dirigir algunos golpes a la idea de una historia universal "*compuesta* por las historias de los pueblos".[44]

A la vez, las teorías feministas de la diferencia sexual, la economía crítica de la dependencia, el posestructuralismo filosófico, las prácticas educativas descolonizadoras, el movimiento negro americano (antillano, estadounidense y brasileño, principalmente) y el antirracismo que se generalizó a raíz de sus planteamientos, los movimientos de liberación y disidencia sexual, los pensamientos que acompañan la lucha contra el ajuste estructural del neoliberalismo en Asia, África y América, los movimientos antisistémicos y sus masivas e indignadas protestas en Venezuela, México, Bolivia, Argentina, Grecia, Túnez, Egipto, España, las historiografías no hegemónicas y la antropología crítica, han desembocado en la afirmación de la cultura como un factor histórico de resistencia y de proyección política, propia de las teorías epistémicas postuladas desde las universidades indígenas interculturales.

---

[43] Es conocido el uso de concepciones hinduistas por Schopenhauer; pero antes que él, el racionalismo europeo había sido cuestionado por muchos pensadores judíos y también por protofeministas como Cristine de Pisan y Poulain de la Barre, así como la sistematicidad como valor del pensamiento había sido puesta en duda por el ensayismo de Michel de Montaigne quien además investigó la racionalidad de las acciones de otras culturas, la supremacía de la razón sobre el espíritu por Blaise Pascal y la supremacía de la moral sobre la lógica por Baruch Espinosa. Los siglos XIX y XX han sido recorridos por críticas a la razón occidental, en la misma Europa; y seguramente por el feminismo de la diferencia sexual, el anti-asimilacionismo del martiniquense Franz Fannon, el pacifismo activo de Gandhi, el anticolonialismo de Nelson Mandela. Actualmente, son activos los estudios poscoloniales asiáticos de Gayatri Spivack, Ranajit Guha y Homi Bhabba, de la India, y del palestino Edward Said, el antifundamentalismo de Tariq Ali, los estudios poscoloniales del peruano Aníbal Quijano y la filosofía nuestroamericana en la que esta investigación se inscribe. Paralelamente no puede obviarse el vínculo que establecen las y los ecologistas con las cosmogonías de muchas culturas panteístas para elaborar una visión del mundo como realidad relacional.

[44] Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA-UACM, México, 2008, p. 90. Subrayado del autor

Esta idea de cultura apunta a la valoración del cuerpo, de la memoria y de la diferencia, entendidos como lo que no coincide con el sujeto racional autocontrolado de la masculinidad dominante, presentado como norma estética, ética y política. Es decir, no coincide con la heterosexualidad que compulsivamente intenta organizar la afectividad, tampoco con los géneros asignados ni con las enseñanzas que niegan la gama de elementos culturales de pueblos que han resistido por siglos la presión del racismo de las metrópolis colonizadoras y de las élites criollas que les sucedieron y concibieron los estados nacionales de Nuestra América.

Pobreza del desarrollo último de la modernidad emancipada

Por el contrario, ciertas prácticas hipercapitalistas e individualistas que intentan negarle validez a cualquier ideología no consumista y degradan los proyectos de autogobierno, reconocimiento y transformación política de los grupos y personas que no concuerdan con el universalismo del mercado global; que se cobijan en el neoliberalismo; que en su forma más extremas encarnan en las mafias de la trata de personas para la esclavitud sexual y laboral, el narcotráfico y la venta de armas; y que encajan en un "estilo de vida posmoderno hiperconsumista"; todas ellas coinciden con el desarrollo último de la modernidad emancipada.[45]

En ella se inscribe un tipo de feminismo que ya no apunta a la liberación de las mujeres, sino a su inserción en una sociedad indefinida en términos de clases, cultura nacional e ideologías y, por ende, estable para las políticas de mercado: un feminismo para la gobernabilidad de las mujeres. Este feminismo usa tacones, trajes sastre y tarjetas bancarias y se ve en el espejo de las "actoras" de alguna sociedad (presidentas de la

[45] La pobreza de esta síntesis del debate sobre la Modernidad de Nuestra América es de mi entera responsabilidad, y ni siquiera logra pagar su deuda con las lecturas de filósofas/os y antropólogas/os que se han dedicado a intentar abarcar sus múltiples significados como Horacio Cerutti, Silvia Rivera Cusicanqui, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Carmen Rovira Gaspar, Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Rita Laura Segato, Walter Mignolo, María del Rayo Ramírez Fierro. Esas mismas lecturas indujeron un muy rico debate en el seminario "Modernidad Pluritópica de América Latina" que iniciamos en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en 2007 por insistencia del joven filósofo mexicano David Gómez Arredondo, quien con su investigación de tesis "Asedios a la Modernidad monotópica" (presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, mayo de 2008), alentó trabajos de otras alumnas/os, por ejemplo Lilia de Jesús Palacios Gervacio, "De pueblos originario y de colectividades filosóficas que asedian e interpelan a contrapelo", mimeo, www.filos.unam.mx/CNEPJ/categoriaB/DE_PUEBLOS_ORIGINARIOS_Y_DE_COLECTIVIDADFILOSOFIC.pdf, y míos: Francesca Gargallo, "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano", en Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo y Norma Blázquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 2010, pp. 155-177

república, senadoras, ministras, figuras del espectáculo, empresarias) y no en el de las sujetas de un cambio político colectivo.[46] Se trata de un feminismo que ha desechado la organización espontánea de las mujeres, neutralizándola en Organismos No Gubernamentales, fundaciones, academias, partidos. Con ello, intenta la institucionalización del descontento para evitar que el movimiento feminista sostenga su autonomía, su capacidad de dotarse de medios propios para la vida y el pensamiento, de reorganizar sus objetivos en un escenario social siempre cambiante y de plantearse sus alianzas. Es un feminismo que no construye autonomía sino pide equidad, asimilando el mundo femenino al masculino, en un contexto de occidentalización acelerada del mundo. Se pliega a las directrices de algunas políticas públicas globales, tendientes a forzar a todas las mujeres a una supuesta liberación individual; eso es, impulsando la masculinización de sus intereses en el ámbito público, dentro del sistema capitalista publicitado como "el único sistema que funciona".

[46] Estas ideas se han elaborado a lo largo de un diálogo sobre la necesidad de autonomía del feminismo que he intentado sostener por años en diversos espacios. Quiero reconocer especialmente el del Seminario Permanente de Feminismos Nuestroamericanos, cobijado por la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, donde acudieron feministas urbanas y mujeres de los pueblos originarios de diversas corrientes, edades y procedencias, universitarias o no. Con Norma Mogrovejo, Mariana Berlanga, Karina Ochoa nos esforzamos en sostener un espacio de reflexiones que incorporara la perspectiva indígena y de clase a la reflexión sobre los textos de las feministas latinoamericanas de los siglos XIX, XX y XXI. Más de 60 mujeres pensaron con nosotras de 2008 a 2011. Al leer *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*, de Raúl Zibechi (Editorial El Pez en el Árbol, México, 2010) encontré impresionantes semejanzas entre las ideas a las que llegué y su punto de vista sobre cómo hoy los movimientos populares son neutralizados por un doble movimiento de colonización de sus espacios y profesionalización de la política para la gobernabilidad de los estados en un clima de economía global.

Capítulo 1
Rutas epistémicas de acercamiento a los feminismos y antifeminismos de las intelectuales indígenas contemporáneas

Mujer

Dueña de la vida dueña de la muerte
Dueña del principio y de la eternidad
Mujer sabia y obra concluida
Mujer dueña del lenguaje oculto mujer dueña de los tiempos
Eres semilla como chomija'
Eres deslumbrante como kaqixija'
Eres soberana y libre como tz'ununija'
Eres poderosa como kija' palomá.

Blanca Estela Colop Alvarado, maya k'iche'

El lugar de producción del pensamiento. Desde dónde reflexionamos

La cultura mestiza que la capital encarna…

Marcia Quirilao Quiñinao, mapuche
radicada en Santiago de Chile

Cuando me propuse escribir acerca de las ideas de las mujeres indígenas sobre su ser mujer, los derechos y el lugar que exigen en sus sistemas normativos, creí que la mayor dificultad que iba a enfrentar era lograr entrevistar y leer a las más destacadas intelectuales mayas, aymaras, zapotecas, nasa, kichwas, nahuas, wayuu, colla y de otras nacionalidades, para resumir sus aportes a una reflexión de todas las mujeres, es decir, una reflexión que nace de nuestro cuerpo sexuado cuando se estrella contra la univocidad de un mundo misógino, racista y desigual.

Hoy considero que la mayor dificultad está en mi formación como filósofa académica y como activista feminista urbana, que me limita para entender a cabalidad las formas y las transformaciones de las relaciones entre mujeres y hombres de pueblos que están fortaleciendo su identidad en la lucha por el territorio y su riqueza cultural. La academia sólo puede entender su cosmos, tan bien delineado por ella misma y sus sistemas de medición, mientras la realidad es el caos, se le escapa y la aterra.

El lugar desde donde las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala se plantean su liberación se sostiene en unas maneras de ser y actuar propias de culturas cuyas historias son más antiguas que la confrontación con el mundo occidental, pero que coinciden en 1) la derrota militar que sufrieron por sus armas y 2) la resistencia que opusieron a su dominación.

Las mujeres indígenas se disponen a descolonizar la palabra que han retomado en la lucha política de sus pueblos y donde deciden colectivamente refundar sus relaciones entre sí y con los hombres, a través de una educación y una comunicación propias. A la vez que se declaran "en acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro territorio cuerpo y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos".[47]

En ocasiones, la descolonización acompañada de la despatriarcalización ha significado retomar posiciones ancestrales de no dominación masculina; en otras, plantearse el

[47] "Declaración política de las mujeres xinkas feministas comunitarias, en el marco de la conmemoración del 12 de octubre Día de la resistencia y dignificación de los pueblos indígenas: ¡¡¡No hay descolonización sin despatriarcalización!!!", Guatemala, 12 de octubre de 2011.

derecho a un cambio en las relaciones de género heredadas del cristianismo y, en otras más, denunciar un "entronque patriarcal" que, según las xinkas feministas comunitarias, hace que las mujeres indígenas sufran "los efectos del patriarcado ancestral y occidental los cuales se refuncionalizan y se manifiestan en diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades".[48]

El lugar de la liberación feminista es, por lo tanto, un lugar tejido con otras tramas que las que yo he aprendido a deshilvanar en la escuela: un lugar histórico donde el primer riesgo que corren las feministas, como todas las mujeres y hombres de los diversos movimientos indígenas, es el de la desaparición forzada de personas y pueblos. Un lugar donde la opresión sexual y la dominación colonial son las dos caras de una misma represión entretejida con los hilos de la expropiación del propio territorio cuerpo, de la imposición del rol de cuidadoras y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos, y de " todas las formas de opresión capitalista patriarcal, que continúan con la amenaza del saqueo de minería de metales en la montaña y nuestros territorios, y contra todas las formas de neosaqueo transnacional". [49]

Según el antropólogo francés Marc Augé, el lugar se diferencia del espacio geográfico porque es más que antropológico, es formativo, histórico e implica relaciones.[50] Para la filósofa mexicana María del Rayo Ramírez Fierro, el lugar es el "desde donde" se piensa y se escribe. De tal manera, que el lugar es parte de la idea que se expone ya que ubica el análisis de la realidad.

Según Ramírez Fierro, pensar *desde* América Latina implica hacerlo *desde* "todos los lugares marginales del imperio global",[51] lo que significa que pensar desde la historia de los pueblos y nacionalidades indígenas implica entender su lucha por el territorio y el derecho a una cultura propia.

Pensar las mujeres es hacerlo *desde* cuerpos que han sido sometidos a repetidos intentos de definición, sujeción y control para ser expulsados de la racionalidad y convertidos en máquina para la reproducción. Es pensar desde el lugar que son los cuerpos, desde el territorio cuerpo que se resiste a la idea moderna que las mujeres encarnan la animalidad a derrotar, la falta de dominio de sí y la a-historicidad, y que con su indisciplina ha construido la posibilidad de una alternativa al sujeto individual universal.

Pensar desde el territorio cuerpo de una mujer indígena implica pensar desde un cuerpo que ha sido doblemente feminizado: por ser un cuerpo portador de genitales femeninos y por ser un cuerpo indio. Karina Ochoa, recorriendo una ruta abierta por la

---

[48] Ibídem.

[49] Ibídem.

[50] Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa editorial, séptima reimpresión, Barcelona, 2006

[51] María del Rayo Ramírez Fierro, "Nuevos movimientos sociales y sus horizontes ético-políticos", en Lilia Esther Vargas Isla (comp.), *Territorios de la ética*, UAM-Xochimilco, México 2004, pp. 127-141.

filósofa hondureña Breny Mendoza, se ha dedicado a una minuciosa revisión de los primeros clásicos de la Modernidad: Sepúlveda, Vitoria y Las Casas, que influyeron sobre los teóricos de la ciudadanía y los liberales, Hobbes, Locke y Rousseau. A raíz de esta revisión, da cuenta que desde inicios de la colonización americana, "el indio" ha sido feminizado teórica, discursiva y prácticamente; eso es, ha sido emasculado, despojado de la condición de sujeto pleno y convertido en una mujer social, miembro de una humanidad a tutelar por incompleta (de subjetividad) o débil (ante el condicionamiento del individuo), lo cual se ha traducido en continuos actos de sometimiento.

Si sobre esta práctica colonial de emasculación de la población originaria del continente invadido, lanzamos una rápida lectura de la idea de masculino/femenino elaborada por la antropóloga francesa Françoise Héritier, por la cual es la posesión la que hace de una persona una mujer, indistintamente del sexo biológico que tenga, y del poseerla un hombre, podríamos llegar a leer la estrategia política de desujetivación/emasculación de los hombres de pueblos cuyas mujeres se construyen como objetos sin valor, ya que no hay que quitárselos a otros hombres, a la vez que como no-mujeres, seres defeminizados ya que no pertenecen a nadie. [52]

Ahora bien, es en la historia moderna de América donde pueden rastrearse las implicaciones del sustrato misógino de la cultura colonial como justificante de genocidios racistas que llegan a nuestros días.[53]

Tratada como una eterna menor de edad, un ser a controlar y resguardar, toda persona indígena debe estar sometida al riesgo de ser violada, en sentido real y metafórico; sólo así va a poder ser explotada a través del trabajo no remunerado que las mujeres le "deben" al hombre a cambio de su protección. La violación es, por lo tanto, un instrumento de agresión militar, lo cual se ratifica en todo conflicto.

Esta feminización de naciones enteras es constitutiva de la Modernidad y explica tanto su violencia misógina como la derivada violencia genocida: "La concepción de 'lo indio' y la América feminizadas que se formula a partir del siglo XVI permite construir una idea hegemónica de la cosa pública (de carácter particular pero universalizante) que se

---

[52] Cfr. Françoise Héritier, *Masculino/femenino. II, Disolver la Jerarquía,* Fondo de Cultura Económica, México, 2007, donde la antropóloga francesa introduce en la historia del parentesco y sus estructuras la cuestión del intercambio de mujeres entre dos grupos. Según ella, todo intercambio presupone una subordinación; la de las mujeres es inherente a todas las sociedades, pues ellas son el objeto de intercambio más valioso para las alianzas entre hombres debido a su indispensable papel de reproductoras de la sociedad. En *Les deux sœurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*, Éditions Odile Jacob, París, 1994 (re-edición de 1997) ya había esbozado la cuestión de la condición femenina como condición de ser poseída (y por ende intercambiada, utilizada, objetivada) al reconocer una regla casi universal que impide a las mujeres de un mismo grupo de filiación compartir el mismo marido.

[53] Karina Ochoa Muñoz, "La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero", Tesis de doctorado en el posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2011, p. 67

incorpora a las grandes narrativas desarrolladas y formalizadas entre los siglo XVIII y XIX, principalmente con los teóricos liberales".[54]

Las actuales políticas autonómicas de los pueblos originarios (así como muchas acciones de resistencia que realizaron en el pasado), ubican a las comunidades indígenas en una relación de autonomía ante las definiciones coloniales que llegan a nuestros días. Sin embargo, es desde la confrontación con discursos que desde Sepúlveda justificaban y promovían la bestialización y feminización de los pueblos originarios, que muchas feministas indígenas organizan sus reflexiones. El desde dónde ellas piensan es un lugar de mirada potencialmente más amplia que el desde dónde de las feministas blancas, limitadas por la idea que toda autonomía corporal es exclusivamente individual. Ellas pueden percatarse que toda violencia genocida es originalmente misógina y que la misoginia se fortalece con el racismo.

Desde esta perspectiva, las ideas feministas de las mujeres de los pueblos originarios pueden echar una luz sobre los significados culturales de los feminicidios, o asesinatos que hombres perpetran contra mujeres por el sólo hecho de ser mujeres, sin otro fin que el dejar la marca de la dominación escrita en el cuerpo de una mujer torturada hasta la muerte, convertido en mensaje para toda la humanidad a subordinar.

Los feminicidios son una práctica recurrente de la represión cultural en México, donde se les ha identificado como tales en Ciudad Juárez en la década de 1990; en Guatemala donde han sobrevivido al fin de la guerra civil; y en Honduras, donde se han multiplicado después del golpe de estado de junio de 2009.[55]

La violencia genocida ejercida por los colonizadores sobre las naciones de Abya Yala durante el proceso de conquista territorial, dio paso a una jurisdicción que confinaba a una posición subordinada a mujeres y hombres "indígenas". A la vez, resultó en un fortalecimiento de todos los patriarcados ancestrales preexistentes, influyendo en una lectura perversa de la complementariedad de los diferentes, implícita en cosmogonías donde las divinidades y fuerzas espirituales son duales y no unitarias y todo acto de creación es dialogal y no voluntarioso.

---

[54] Ibídem, p. 89

[55] El feminicidio, según la terminología mexicana, o femicidio, según una terminología más difusa, propuesta por las centroamericanas, ha despertado una importante reflexión feminista en Nuestra América. Hay una importante bibliografía a revisar sobre el tema. Recomendamos leer, por lo menos: *Asesinatos de mujeres: expresión del femicidio en Guatemala*, Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos CALDH, Guatemala, 2005; Rita Laura Segato, "Qué es un feminicidio", en Marisa Belausteguigoitia y Lucía Melgar, *Fronteras, violencia, justicia: nuevos discursos*, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2007 y Rita Laura Segato, *Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Serie de antropología, núm. 362, Universidad de Brasilia, Brasilia, 2004; y Breny Mendoza, "A partir del golpe de Estado en Honduras: hacia una nueva teoría feminista latinoamericana", 24 de noviembre de 2009, http://alainet.org/active/34636&lang=es

Una complementariedad desigual y jerárquica sustituyó así la posible equidad entre los sexos (todos, no sólo los dos mayoritarios: muchos pueblos daban un lugar social a hermafroditas y a quienes no identificaban su sexo-género con la marca genital de nacimiento). Sin embargo, en la actualidad, la historia de esa violencia permite a las feministas de los pueblos que la han resistido, reflexiones desconocidas al mundo académico sobre los caminos que las mujeres pueden emprender para su liberación.

Las mujeres de Abya Yala construyen modernidades alternativas al colonialismo europeo y la victimización de las colonizadas a la que las relegan las feministas blancas. Sus feminismos, repito, tejen respuestas a los patriarcados que no son necesariamente individualistas, donde lo colectivo y lo personal no se disocian.

Abya Yala en Nuestra América

Intento escribir este libro en diálogo con las mujeres de los pueblos originarios de Nuestra América, que muchas de ellas reconocen como *Abya Yala*. Por lo tanto, mi reflexión se sostiene desde diversos lugares de enunciación y, por ello, cuestiona siempre la idea que el conocimiento se construye y transmite sólo en ese espacio de formalización del saber que es la academia con su cultura letrada.

Sin embargo, no sólo yo he sido formada por diversas universidades y he trabajado en ellas, sino que algunas de las más críticas pensadoras indígenas contemporáneas con quien he entrado en diálogo y cuyas ideas pretendo exponer han confrontado estudios formales en universidades de América Latina. Y digo "confrontado" en el sentido más común del término, pues durante sus estudios han sufrido violencia racista y diversas descalificaciones por sus saberes, sus expresiones, su dicción, su indumentaria, su aspecto físico y sus críticas al sistema educativo.[56]

Estas pensadoras han aprendido a verse en la mirada de disciplinas y estudios que las reducen a meros objetos de investigación o las particularizan al punto de convertirlas en excepciones. Son obligadas a cambiar de vestimenta para ser aceptadas y moverse en los espacios anónimos de las ciudades. Se las impulsa a reconsiderar los códigos con que se clasifican los saberes. Y se las critica cuando ordenan sus pensamientos y organizan críticas a los sistemas de parentesco y de explotación de sus comunidades, sin dejar de reivindicar el derecho de sus pueblos a expresarse y a transformarse a partir de ellos mismos.

[56] En universidades tan distintas como la Nacional Autónoma de México, la de Chile, el Centro Interdisciplinario de Estudios en Antropología y Sociología, la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad Autónoma Metropolitana, de México, algunas pensadoras han expresado que fueron cuestionadas por docentes y compañeras/os que les espetaron que hacían "racismo al revés" o que abanderaban "reivindicaciones de resentidos", cuando expresaban sus críticas más profundas a las herramientas de estudio que "objetivizan" a los pueblos indígenas, su cosmovisión y sus sistemas de organización social.

Estudiar implica escuchar, leer, preguntar, analizar e interactuar en un diálogo. Estudiar qué ideas tienen mujeres muy diferentes entre sí y desde dónde las pensadoras indígenas develan y analizan sus vidas, derechos y lugares materiales y simbólicos como mujeres en diálogo con otras mujeres, ha implicado escuchar respuestas a mis preguntas que cuestionaron mi idea feminista, porque me enseñaron que es diferente escuchar la voz de alguien hablar por sí misma que obligarla a hablar. Según Gladys Tzul "entre escuchar decir y hacer decir" estriba la diferencia entre aprender con respeto del conocimiento de una mujer y explotar su saber; en el primer caso se recibe una información espontánea, de atención hacia la persona que habla, en el segundo se le induce una respuesta. [57]

Estoy aprendiendo a revisar qué concebimos como feminismo las feministas urbanas, académicas y/o activistas, y qué construimos como tal en una América que se niega desde diversos discursos de la modernidad emancipada a reconocerse múltiple (por ejemplo, los discursos de la globalización y del desarrollo que imponen parámetros de mercado que corresponden al sistema de géneros dominante) a pesar de que está conformada por realidades sobrepuestas, todas absolutamente históricas y coetáneas, unas exaltadas y otras ocultas.

Las historias de Abya Yala no son igualmente reconocidas y estudiadas que la historia criolla o blanco-mestiza oficial heredera de la colonia, el independentismo, el liberalismo y el nacionalismo populista. Sin embargo, actúan sobre el conjunto de elementos vitales de la realidad misma desde niveles distintos: la economía de las relaciones entre los sexos; la ideología patriarcal que sostiene un sistema de dominación de las mujeres para beneficio de los hombres; la división sexual, étnica y clasista del trabajo y el reconocimiento social; las políticas de explotación o de defensa del medio ambiente; la exclusión de la esfera de lo femenino del ámbito político y de la defensa legal; y su relación con las artes, la educación y la representación de sí.

Como lo expresa Gladys Tzul y lo escribe la mizquita nicaragüense Araceli García Gallardo al analizar la cultura de las zonas indígenas que han alcanzado la autonomía en sus respectivos países, las culturas americanas milenarias, diversas y con complejos mundos de relaciones, fueron no sólo destruidas, avasalladas y colonizadas por la conquista, sino

[57] Diálogo personal sostenido en Guadalajara, México, el 3 de diciembre de 2011. Gladys Tzul Tzul es una joven intelectual k'iche' que ha participado en el II Coloquio Internacional de Filosofía Nuestroamericana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México los días 5, 6 y 7 de noviembre de 2008, con la ponencia "Lo indígena y los Estados Latinoamericanos: Espacios de poder"; en el Primer Coloquio Latinoamericano "Pensamiento y praxis feminista", organizado por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad y el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feministas (GLEFAS), del 24 al 27 de junio de 2009 en Buenos Aires, con la ponencia ""Mujeres y modo de producción: una lectura biopolítica de la. Realidad"; y ha publicado, entre otros artículos, "Hacia un pensamiento propio", en Yuderkis Espinosa Miñoso, *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Ediciones de la Frontera, Buenos Aires, 2010. Desde septiembre de 2011, está realizando estudios de doctorado en teoría política en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en México. En la Feria del Libro de Guadalajara de noviembre de 2011 fue invitada a debatir con Gayatri Spivac acerca de los estudios poscoloniales.

que durante tres cientos años de colonia y dos siglos de vida independiente, fueron conformadas como algo que no debe identificarse como un pueblo con derechos nacionales sino como lo que hoy llamamos "grupos étnicos".[58]

Grupos étnicos, pueblos, naciones

Los grupos étnicos son entidades de procedencia intermedias entre la nación y la nada, y creo que corresponden a la construcción colonial del "indio feminizado", analizada por Ochoa: los grupos étnicos son naciones demediadas, sin poder, "castradas" de los instrumentos de construcción de ciudadanía plena, el estado con su dominio territorial. Los grupos étnicos son visualizados como "sobrevivencias" de sistemas políticos que los estados deben soportar, pues no los reconocen como constitutivos de su ser. Las mujeres y los hombres de los grupos étnicos, inscritos o no en un patrón electoral,[59] pueden por lo tanto ser desechados por los estados como interlocutores válidos, ciudadanos y ciudadanas plenas con quienes deben pactar su definición y su política. Por ello, cuando los grupos étnicos, en este último medio siglo, empezaron a cuestionar su etnicidad desde una política propia enraizada en la lucha por la tierra, trastocaron la concepción del estado-nación como manifestación de la modernidad. Demostraron que, en cuanto pueblos y nacionalidades, los grupos étnicos no estaban ubicados en un solo lugar, sino que se proyectaban en las culturas urbanas, en las migraciones y en las rutas comerciales. Así, comenzaron a recuperar y reinventar sus nacionalidades para poderlas actuar, lo cual constituye un hecho de trascendental importancia para la historia contemporánea.

Según Gladys Tzul, por grupos étnicos se entienden pueblos cuyo lugar –tan ocultado como indispensable para la construcción de la economía y la estética del racismo– sostiene la mistificación de las identidades supuestamente nacionales de los grandes discursos del progreso, siglo XIX, y del desarrollo, siglo XX, que conformaron las identidades nacionales de los países latinoamericanos. Los "grupos étnicos" son esas naciones originarias deprimidas y definidas por quinientos años de imposición de modelos agrícolas, religiosos, genéricos y corporales, que se sostienen por la resistencia a implementarlos:

> Tanto si se toman en cuenta sociedades tribales, como si se analizan las complejas redes de parentesco de los sobrevivientes de las altas culturas

[58] Araceli García Gallardo, *Donde vuelan las gaviotas. Género y etnia, regiones autónomas de Nicaragua (1979-1992),* Imprenta UCA, Managua, 2000, p. 40-61 y 68

[59] La inscripción en el registro civil cambia de país en país y, sobre todo, según las estrategias políticas comunitarias: hay pueblos indígenas que pelean su visibilidad en el seno del estado a través de inscribirse masivamente en el patrón electoral al cumplir la mayoría de edad y pueblos que buscan escaparse de cualquier control y registro estatal, por ejemplo los 107 pueblos amazónicos brasileños no se registran y no aparecen en el patrón electoral para no reconocer al estado brasileño que les destruye su hábitat.

urbanizadas mayas, escarbando un poco siempre nos encontraremos ante una jerarquía étnica de orden colonial, que los estados contemporáneos sostienen. En México como en Guatemala, los ladinos constituyen el grupo étnico que se auto-identifica con lo "universal americano" emparentado por "lazos de sangre" con lo universal a secas (es decir, con la supremacía universal de lo europeo) y los grupos étnicos constituyen las anomalías, las supervivencias, las resistencias que bien pueden identificarse como derrotados u otros. Pero hay un peligro grande en que nosotros también nos autoidentifiquemos como grupos étnicos, aunque sea desde la resistencia y con la heroicidad que se le asocia. [60]

Diversas pensadoras indígenas

Las intelectuales indígenas más jóvenes que han pasado por estudios formales tienen diferencias con las pensadoras tradicionales, generalmente reconocidas como mujeres de saber por su comunidad después de la menopausia (cuando el control social patriarcal sobre la sexualidad femenina se ablanda porque desaparece el peligro de no conocer la filiación paterna de los hijos de una mujer), que se han formado y han construido sus idearios desde sistemas de pensamientos que incluyen cosmogonías, ecologías, estéticas y políticas producidas tras la fragmentación de la dimensión cósmica de su realidad cotidiana por el impacto de la Colonia y la evangelización cristiana. No obstante, tienen coincidencias muy importantes con ellas.

Las indígenas que han pasado por la academia occidental tienen conciencia de la jerarquía étnica de origen colonial y quieren deshacerse de ella. Pueden agradecer becas y sistemas universitarios,[61] pero combaten todos sus estamentos, definiciones y mandatos, aún los discursos de los feminismos que les llegan de la academia, de las instancias estatales o de la organización política feminista y de las izquierdas marxistas. A la vez, no pueden quedarse con un supuestamente antiguo sistema de organización "étnica" porque redunda en una lectura sexuada del mismo, muchas veces tan limitante como la normatividad del sistema de géneros occidental.

---

[60] Entrevista personal con Gladys Tzul, en Totonicapán, en agosto de 2011.

[61] Son muchos los ejemplos. Las becas de financiadoras internacionales y universidades a personas de "grupos étnicos" han, en efecto, permitido a muchas mujeres estudiar en centros universitarios de su país y en el extranjero. Las muestras de agradecimiento son múltiples, pero no implican sumisión a los intentos de dar una forma occidental a su pensamiento. Por ejemplo, en los agradecimientos que anteceden *Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo* (Ediciones del Pensativo, Guatemala, 2010), Emma Chirix escribe: "Agradezco a FLACSO-Guatemala por darme la oportunidad de ingresar a la maestría, y como proceso académico pude hacer esta investigación y la presente publicación", y pasa inmediatamente a presentar la construcción social de la sexualidad a partir del diálogo con mujeres y hombres kaqchikeles de San Juan Comalapa, diálogo que le devela esquemas de pensamiento.

En tono de broma, la socióloga zapoteca Judith Bautista Pérez[62] se define, definiendo de paso a sus colegas de otros pueblos, como una mujer perteneciente a un neopatriciado femenino indígena, al que tuvo acceso por estudios que le permitieron entrar por una puerta lateral a los espacios masculinos de toma de decisión comunitarios. Estos espacios pertenecen al mundo de lo público-político, que se relaciona con las estructuras del estado, mientras las mujeres que no estudian actúan en el espacio de lo público-social que regula las acciones de la vida comunitarias.[63]

Seguramente las indígenas que han accedido a estudios formales en México, Guatemala, Colombia y Perú han forzado su definición como mujeres en el seno de sus comunidades, se han "igualado" con los hombres en la medida de un reconocimiento burocrático-formal de sus saberes, ingresando en ocasiones a los espacios de lo público-político que ellos se han reservado como interlocutores con el mundo blanquizado (cabildos, presidencias municipales, representaciones en el mundo mestizo). Y lo han hecho –principal, aunque no exclusivamente– desde el español como lengua de creación y transmisión del pensamiento.

No obstante, cuando no resultan completamente fagocitadas por las estructuras de lo público-político,[64] mantienen una cercanía con las demás pensadoras indígenas: a) porque defienden como ellas su derecho a interpretar el mundo desde su particular lugar en la historia, b) porque ubican la vida y el deber ser de las mujeres desde los mismos referentes culturales que su comunidad o c) porque cuestionan esos referentes en la construcción de una solidaridad entre mujeres que la realidad les impone (defendiendo a mujeres obligadas a migrar para trabajar, para estudiar o para ponerse a salvo de peligros, a mujeres violadas durante un conflicto, a mujeres que se enfrentan a la autoridad, a mujeres que se atreven a explorar su placer, etcétera). Sobre las ideas de estas pensadoras influye, además, que hayan o no entablado un diálogo horizontal con mujeres de su

[62] En una entrevista personal que me concedió el 10 de agosto de 2010 en la Ciudad de México.

[63] Karina Ochoa trabaja la separación entre los dos espacios públicos, el social femenino y el político masculino, en algunas comunidades del sur de México, en "Buscando la tierra llegamos. Territorio, espacio, múltiples públicos y participación política de las mujeres en el municipio de Calakmul", Tesis de maestría en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2005. Además de subrayar la importancia de lo social para la vida comunitaria, esta división del espacio público analizada por Ochoa apunta a uno de los efectos modernos del entronque de patriarcados y el lugar que en la organización política republicana independiente ocupan los hombres como portavoces de toda la comunidad.

[64] Un análisis muy importante de cómo las mujeres lanzadas por instituciones patriarcales, sean o no indígenas, pueden convertirse en agentes del patriarcado que las mujeres organizadas rechazan, con la furia adicional de sentirse traicionadas por otras mujeres, es el que atañe la revuelta de las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca, Guerrero, en el sur de México. Las amuzgas confrontaron a dos cacicas impuestas por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) como presidentas municipales, las maestras Josefina Flores García, en 1979, y Aceadeth Rocha, en 2001. Ambas intentaron gobernar en contra de las decisiones del Consejo de Ancianos regional y destruir los poderes locales indígenas. Cfr. Karina Ochoa Muñoz, "La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca", ob. cit.

comunidad, de otras comunidades y/o con activistas de los derechos humanos de las mujeres, con feministas, con funcionarias de Instituciones del Estado o de Organizaciones No Gubernamentales, con abogadas o investigadoras no indígenas que les han comunicado sus ideas acerca de una buena vida para las mujeres.

No todas las relaciones entre mujeres de los pueblos de Abya Yala y feministas blancas o mestizas han sido horizontales. Lejos de ello, en muchas ocasiones las feministas urbanas de grupos voluntarios, ONGs e instituciones han reproducido en el trato con las mujeres indígenas una relación dominante-subalterna, tal y como la describe Joy Ezeilo, al hablar de la relación entre las voluntarias afroamericanas y las mujeres rurales Igbo, de Nigeria.[65] Una relación donde las primeras son las que llegan de afuera a un territorio donde imponen sus saberes y las segundas las que las reciben y son tachadas de desconocer (o de resistirse a aceptar) sus saberes, siendo consideradas desde ahí como un escollo para los avances de la "equidad de género". Ahora bien, son un extraño escollo, pues las primeras (las feministas) pretenden que las segundas (el escollo) deben reconocer y aceptar (¿obedecer?) como propio el saber que ellas les llevan, desechando sus saberes, para ser incorporadas a un ideal igualitario que las primeras no cuestionan y que las segundas tienen motivos para cuestionar, aunque no puedan hacerlo en el espacio que las primeras invaden.

He escuchado quejas de mujeres quechuas de Perú contra las principales ONGs feministas de Lima que se expresan en frases como: "nos desprecian", "no duermen en nuestras casas" y "no comen con nosotras". Las mujeres kichwas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) consideraban que las feministas de Quito intentaban imponerles sus ideas políticas a través de programas de estado que reflejaban juegos de poder entre la hegemonía política blanca y las formas propias de participación; de manera que, si ellas defendían sus derechos como indígenas por encima de la voluntad del gobierno progresista de Correa, las acusaban de ser atrasadas o traidoras.[66] En México, en la Mixteca Alta donde las mujeres se han organizado contra la violencia intrafamiliar desde las comunidades eclesiales de base (violencia familiar que, según han aprendido por experiencias comparadas, acompaña el alcoholismo), se reían de mis preguntas y las contestaban con otras: "¿Y quiénes son las feministas? Aquí nunca

---

[65] Joy Ezeilo, "Feminismo y derechos humanos en la encrucijada de África: reconciliando universalismo y relativismo cultural", en Sylvia Marcos y Marguerite Waller (editoras), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, México, 2008

[66] CONAIE es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y está conformada por la ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Riccharimui o Despertar de los Indígenas del Ecuador, una confederación de nacionalidades Kichwas), la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas Amazónicas del Ecuador) y la CONAICE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana). La CONAIE no acepta que el estado reconozca como lenguas nacionales exclusivamente el kichwa y el shuar, afirmando que en Ecuador existen muchas más nacionalidades y pueblos indígenas: Awá, Epera, Tsa'chilas, Manta Hualcavilca, Karanki, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitu-Kara, Panzaleo, Chibuleo, Kichwa del Tungurahua,Salasaka, Punuhá, Waranka, Kañari, Saraguro, A'l Cofán, Secoya, Siona, Huaorani, Shiwiar, Zápara, Achuar, Shuar y Kichwa de la Amazonia

vienen a hablar con nosotras. ¿Tú eres feminista? Eres la primera que viene y nos dices algo que no es lo que vemos".

Manuela Alvarado López, dirigente k'iche' que ha sido Representante del Departamento de Quetzaltenango en el Congreso de la República de Guatemala, durante el Foro Internacional sobre Participación Política de Mujeres Indígenas de las Américas que se realizó en la Ciudad de México el 30 de mayo de 2012, afirmó que "el feminismo es una alternativa de liberación de las mujeres", pero "existen feminismos que no nos permiten ser congruentes con lo que somos".[67] Según ella hay feminismos que "en la práctica" dañan y ofenden: "Hay feministas que llegan a las comunidades diciéndonos cómo comportarnos, pero no se dejan cuestionar, no reciben enseñanzas de nuestras cosmovisiones. Así sus propuestas dejan de ser una alternativa para convertirse en otras prácticas de opresión".[68]

Hilar fino los hilos del saber occidental que se dice incluyente

Las mujeres sabemos que sabemos, la ignorancia no hace parte de nuestras tradiciones.

Juanita López García, Runixa
Ngiigua (chocholteca), México

Las pensadoras indígenas, en particular las que han transitado por las academias, han tenido que "hilar fino" sobre las implicaciones de los discursos falsamente incluyentes de los beneficios del mestizaje y rescatar y narrar la historia de su pueblo, su comunidad, sus clanes y su linaje. En cuanto al ideario del mestizaje universal, han confrontado las dificultades que implica de-construir cualquier artículo sobre el pensamiento en "lengua española" (de una producción muy amplia, deudora de una larga tradición que en el siglo XX ha tenido expositores de la talla de José Gaos, Leopoldo Zea y Vera Yamuni).

Por ejemplo, unas estudiantes zapotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) me invitaron a leer críticamente, como ellas lo hacen, "Pensar en español en el mundo iberoamericano multiculturalista", donde el filósofo mexicano

[67] Anoté a mano sus palabras en mi cuaderno, por lo tanto pueden haber discrepancias con las palabras textuales que emitió en la sesión de respuestas durante el Foro Internacional sobre Participación Política de las Mujeres Indígenas de las Américas: Retos y lecciones aprendidas, Ciudad de México, 30 de mayo de 2012, Auditorio del Antiguo Colegio de Medicina.

[68] Palabras anotadas en la misma ocasión.

Ambrosio Velasco Gómez afirma que aunque no puede ocultarse que el pensamiento en español en América tiene un origen imperial y violento, pues en la Colonia el castellano desplazó a las lenguas autóctonas, "los naturales, los mestizos castellanizados, empezaron a utilizar la lengua impuesta para conformar junto con los criollos una auténtica cultura nacional". Según ellas, ya en estas pocas palabras del resumen es obvio que para la visión académica que Velasco Gómez incorpora a sus pensamientos, América está conformada sólo por mestizos y criollos, que han utilizado el castellano como "espacio cultural de construcción de identidades" y "recurso para la emancipación de los pueblos y naciones hispanoamericanas". Honestamente, Velasco Gómez siente que en la actualidad es necesario reflexionar sobre los riesgos del castellano de reproducir el papel excluyente de la lengua colonial. Por lo tanto se hace necesario "que la lengua que hablamos se abra en diálogo interlocutor con las lenguas, culturas y saberes indígenas que han sobrevivido quinientos años de dominación".[69] Ante lo cual, las estudiantes zapotecas me preguntaron si es posible abrir un diálogo sin considerar la ontología que la lengua zapoteca transmite y cómo estar seguras de que no se trata de otro engaño, cuando el filósofo mestizo sólo habla de sobrevivencia y nunca de construcción y enunciación de un modelo interpretativo de la realidad.

Para la k'iche' Gladys Tzul Tzul es importante definir qué se entiende por interlocución, pues sólo si se aceptan los puntos de partida de dos o más culturas, la interlocución se vuelve propositiva, dejando de lado el aspecto de indagación en beneficio de la cultura dominante; a la vez que el verbo "sobrevivir" no da cuenta de las transformaciones que las culturas dominantes han construido a la par, en contra o al lado, de la cultura mestiza y criolla.

¿Diálogos posibles?

Para dialogar, es indispensable la voluntad de abrirse al universo gramatical, simbólico y espiritual de una persona diferente de sí, lo cual implica no tenerse miedo recíprocamente. Algunos ejemplos de vida y de investigación me han permitido creer que esto es posible: los 15 años de convivencia y estudio con mujeres de diversas comunidades de Chiapas de Aída Hernández, el respetuoso trabajo de acompañamiento con sobrevivientes de la violencia misógina en la guerra de Guatemala de Amandine Fulchiron, diversas experiencias militantes feministas con mujeres organizadas en diversos lugares, por ejemplo el que llevó a cabo durante ocho años Sabine Masson con las integrantes de Tzome Ixuk, una cooperativa tojolabal.

---

[69] Ambrosio Velasco Gómez, "Pensar en español en el mundo iberoamericano multiculturalista", en *Arbor*, vol. 184, número 734, Madrid, 2008, pp. 1035-1040, http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewarticle/247

No comparto necesariamente sus resultados, pero develan una voluntad de dejar de obedecer a una academia hegemónica, para abrir el conocimiento todo al respeto hacia diversas epistemologías, nacidas de procesos históricos diferentes.

Como es sabido, en todo territorio donde se realizó una colonización se ejerció una brutal represión del modo de vida (y de la vida misma) de la población residente. La represión es una tecnología de dominación que cimenta una disciplina pública, que se arraiga en la conciencia popular y que promueve actitudes subordinadas y de desconfianza.

Los genocidios son medidas extremas de disciplinamiento: "educan" para la sumisión, construyen a las víctimas y a su debilidad intrínseca, promocionan la inutilidad de las revueltas, emasculan a los hombres de un pueblo a la vez que refuerzan la subordinación de las mujeres en el intento de desaparición del colectivo. Con todo, los genocidios evidencian al asesino. Los castigos coloniales, así como las masacres que llevan a cabo militares y paramilitares contra los pueblos indígenas hoy, dan muestra de una violencia extrema, sinónimo de dolor y horror, contra los cuerpos de las mujeres embarazadas, violadas, abiertas para sacarles a los fetos, estranguladas con sus entrañas y con senos cercenados. Luego el miedo persiste; y el odio y el deseo de venganza.

Toda persona blanca o blanquizada es potencialmente un asesino de la colectividad. Aunque las mujeres pueden tener una menor identificación que los hombres con los genocidas, para establecer un diálogo, las blancas y blanquizadas debemos esforzarnos en demostrar el respeto, la atención y el deseo de conocer que nos granjeará, posiblemente y a la larga, el derecho al intercambio de palabras verdaderas.

En los diálogos intervienen muchas ideas y construcciones ideológicas, pero su condición de posibilidad es:

1) considerar a la persona con quien se dialoga una interlocutora válida y

2) no temer la intervención posterior de quien ahora está hablándote, ni su juicio.

La primera parte de esta condición es obvia: si no considero que otra persona es alguien con mi propia capacidad de interpretación del mundo, no la tomaré en cuenta como interlocutora, sino tan sólo como informante. No le daré valor de conocimiento a su testimonio, sino valor de información sobre la que mi saber va a actuar para ofrecer una interpretación.

La segunda parte, implica un análisis de las relaciones que pueden darse en un contexto de colonialismo interno contemporáneo. Es prácticamente imposible dialogar con quien puede ejercer un poder coercitivo. No se dialoga con una persona que, realmente o porque lo hace suponer, representa un peligro; a ésa se le engaña. Recordemos al respecto que, históricamente, todos los pueblos han mentido y mienten a la hora de los censos. Cuántos temores despierta el sólo hecho de ser contados por el poder instituido, cuántos trabajos o deberes va a implicar, desde los servicios militares hasta las imposiciones tributarias, desde la disposición de tierras comunitarias hasta el cálculo de las fuentes de agua…

Sin quererlo considerar más que un ejemplo de las complejidades históricas que entraña la voluntad de las mujeres de un pueblo de hablar con otras mujeres, reporto una

experiencia que me ha cuestionado las interpretaciones del colonialismo interno (o colonialidad, en la terminología de la escuela de Quijano)[70] como algo homogéneo.

Entre Costa Rica y Panamá, entré en contacto con mujeres de tres pueblos hablantes de lenguas del grupo lingüístico chibcha, las bri bris de Talamanca, las gnöbes[71] del archipiélago de Bocas del Toro y las mujeres del pueblo Kuna, en su territorio autónomo de Kuna Yala. Con las bri bris cocinamos juntas, interactuamos en un taller sobre derechos humanos de las mujeres con psicólogas y una cineasta de la Universidad de Costa Rica, comimos, jugamos, remamos, caminamos por sus cultivos y expresamos nuestras ideas acerca del ser mujeres, del estado, del trabajo, y de la violencia familiar, misma que, según algunas de ellas, no es cierto que su ser supremo, Sibú, obliga a tolerar. Las gnöbes, por el contrario, se negaron en todas las ocasiones a entablar una charla conmigo, sobre la base de que era mejor que hablara con sus maridos, que ellas no tenían nada que decirme, que los hombres saben más que las mujeres. Por su lado, con cierta cariñosa lejanía, las kunas me sentaron a escuchar cuentos, algo que no creían que yo me creyera, pero que era suyo y que suponían apaciguaría mi ansiedad por saber: sus creencias sobre el agua salada del mar como la leche de la madre tierra que siempre nos nutre y todo lo cura, el peligro del sol que importa desde otro mundo las enfermedades, la importancia de la resistencia con todos los medios a las imposiciones coloniales. Con ellas, pasé ricos momentos por la tarde escuchando una música suave, echa de trinar de pájaros, caer de lluvia, pasos y vientos.

---

[70] Según el peruano Aníbal Quijano "La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico—que después se identificarán como Europa—y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy. En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades societales de la colonialidad, *indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos* y las geoculturales del colonialismo, como *América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente o Europa* (Europa Occidental después). Y las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado como la *modernidad*". Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World System Research. Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein* – Part I, vol. XI, núm. 2, Universidad de Santa Cruz, California, verano-otoño de 2000, pp. 342-386, http://www.social-sciences-and-humanities.com/PDF/festschrift1.pdf

[71] En Costa Rica a la nación Gnöbe se le conoce por Gnobegüe o Gnöbe o Gnöbe Bouglé, en Panamá a veces es definida como Ngöbe o Ngäbe-Buclé. Entre los dos países, su población es de entre 150 mil y 200 mil habitantes.

Para las bri bris, las mujeres comparten su ser con Iriria, la Tierra Niña, que también es mujer; para las kunas toda la creación es femenina y masculina y en la actualidad las mujeres participan de las decisiones políticas de la comunidad, habiendo tenido desde la década de 1980 a una intendenta o gobernadora, Hildaura López; mientras las gnöbes pertenecen a una cultura donde las mujeres son bienes de intercambio entre familias de hombres polígamos.[72]

¿Qué tanto de las culturas originales, de la sobreposición de los idearios evangelizadores de los franciscanos que intentaron la cristianización de bri bris y gnöbes desde los primeros años del siglo XVII, de la resistencia a la aniquilación de los españoles y las alianzas con piratas ingleses de las kunas, de confrontación con estados independientes distintos como la socialdemócrata Costa Rica y la Panamá recién liberada de la presencia colonial estadounidense en el Canal, intervienen en la decisión de las mujeres de interactuar con una mujer que viene de fuera? ¿Cómo no tomar en cuenta que las mujeres kunas de Panamá me hablaban con tranquilidad y tiempo de reflexión desde una autonomía que empezaron a pelear en 1925 y que tienen asegurada desde 1953, mientras las kunas de Colombia sólo hacían referencia a las entradas de los paramilitares que matan a los hombres y mujeres de su comunidad, las violan y se retiran dejando sembrados los caminos de minas antihumanas para hacer que su pueblo deje sus tierras ancestrales para beneficio de traficantes mestizos? ¿Por qué no tomar en cuenta que, sin negar el carácter patriarcal de su cultura, las gnöbes podrían haberse negado a hablarme porque nadie nos había introducido y ellas acababan de pasar, en julio de 2010, por la brutal represión del movimiento de resistencia que su pueblo encabezó contra las reformas del gobierno panameño que minaban sus derechos a la sindicalización como trabajadoras en la industria bananera y a la autonomía de sus políticas comunitarias?

No podría contestar(me) preguntas como éstas, sin formularlas primeramente a las mujeres de los pueblos originarios que dialogan conmigo, a las colegas antropólogas, historiadoras, filósofas y sociólogas capaces de cuestionar y abrir sus disciplinas y a las viajeras y periodistas mestizas y a las comunicadoras indígenas que han tenido la

[72] En Panamá, existen ocho pueblos originarios, que viven en las comarcas de Kuna Yala, Emberá-Wounaan, Madungandi, Ngöbe-Buglé y Wargandi, creadas en los años de 1938, 1983, 1996, 1997 y 2000, respectivamente. En ellas, las mujeres están asumiendo la participación política en la defensa de sus derechos, habiéndose aglutinado en la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá (COONAMUIP). Algunas han ocupado puestos dentro de la jerarquía comarcal y dentro de la estratificación social y política: Clelia Mezuá, asumió en 2004 la presidencia del Congreso Emberá-Wounaan y Omaria Casamac ha sido la única mujer que ha ocupado el cargo máximo de "cacique" de la jerarquía tradicional. Hildaura López, en 1980, fue la primera gobernadora mujer de la comarca de Kuna Yala. Estas mujeres, empujadas por las mujeres de sus pueblos, están pidiendo la igualdad de oportunidades con los hombres, desde sus cosmovisiones, sin jamás separar la protección y fortalecimiento de sus derechos nacionales y territoriales como indígenas de sus derechos a una buena vida como mujeres. Cfr: Bernal Damián Castillo Díaz, "La participación política de los pueblos indígenas en Panamá, 2000-2006. Una visión desde dentro", en http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Lartigue-Iturralde/CastilloD%C3%ADazBernal.pdf

capacidad de detectar estas prácticas discursivas en su interacción con las mujeres de los pueblos originarios.

El mismo silencio que recibí de las gnöbes y, más tarde, la displicencia con que me respondieron las compañeras de la CONAIE, me despertó la duda acerca de qué significa o qué sustento político podemos darle al silencio cuando por mucho tiempo a las mujeres que hablaban no se les dio ninguna importancia a sus palabras. ¿Qué celo del conocimiento guardado encierra? El silencio es también una respuesta al afán de aprovechamiento de la palabra del otro por parte de antropólogas y difusoras de políticas públicas.

La crítica al universalismo como tabú epistémico

Muchas reflexiones escuchadas y leídas en trabajos publicados e inéditos de las pensadoras de diversos pueblos nuestroamericanos, me han llevado a una reflexión crítica de qué se considera importante conocer de manera sistemática y por qué el feminismo académico considera universal, apto y necesario para todas las mujeres, sólo lo experimentado, vivido y pensado desde una región ideológica del mundo, la que se identifica con el Occidente en expansión histórica.[73]

Los estudios de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui revelan que la idea que sólo lo occidental es universal es una percepción dominante, que confina hábitos, inteligencias, cosmovisiones, formas diversas de comunicación a un ámbito específico, local, folclórico, destinado a no reproducirse en las próximas generaciones.[74] Se trata de una lógica informativa que orienta a la opinión pública hacia las formas culturales y los paradigmas científicos hegemónicos, construyendo una especie de "tabú epistémico" a través del cual se trata de impedir de todas las formas posibles que los pueblos originarios de América transmitan cualquier tipo de conocimiento que pueda ser reconocido como válido para todas y todos.

Como cualquier tabú, el epistémico protege una norma establecida por una autoridad que no se debe cuestionar, una norma cuya intencionalidad es moldear la conducta de las mujeres y los hombres de pueblos sometidos por la colonización y, al mismo tiempo,

---

[73] Un Occidente que no ha dejado de expandirse y que nació con la invasión de esos territorios que se llamarían América por naciones europeas específicas – esas Castilla, Portugal, Francia, Inglaterra y Holanda que acababan de iniciar sus procesos de unificación y conversión en "estados" bajo un cambio de régimen político, de los poderes feudales dispersos al poder unificador de las monarquías absolutas. Después de América, Occidente se expandió sobre Australia y Nueva Zelanda y, finalmente, sobre las elites criollas de todos los países dominados colonialmente en algún momento por Europa.

[74] Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*, IDIS/UMSA/Ediciones Aruwiyiri, La Paz, Bolivia, 2003.

ocultar los mecanismos que la sociedad occidental establece para disminuir y controlar sus historias, sus derechos y sus concepciones del mundo.

Así lo explica también la antropóloga e historiadora de las religiones mexicana Sylvia Marcos, para quien la marginalización y las prácticas para que la presencia indígena en las escuelas, en el conjunto de la sociedad y aun dentro del movimiento de las mujeres, sea invisible (proceso de invisibilización) responden a una necesidad de obviar toda verdadera alternativa al saber que avala el statu quo heredado de la colonia. Para Marcos, esta situación debe cambiar y para hacerlo es necesario cuestionar la centralidad de Occidente para el feminismo:

> El capitalismo, especialmente en su vertiente neoliberal que absolutiza el libre mercado y requiere la explotación voraz de la naturaleza sin controles ni regulaciones constituye otro frente en que las demandas feministas deben de enmarcarse. Hasta el levantamiento zapatista en enero de 1994, las demandas referentes a derechos de los pueblos indios o "grupos étnicos" y las críticas a su situación de explotación y marginación estuvieron virtualmente ausentes de los movimientos sociales mexicanos, por lo que la discriminación y el racismo han sido integrados al contexto socio-cultural y económico del país. Esta actitud prevaleció demasiado tiempo inclusive en las agrupaciones que reivindicaban la justicia social. Según esa actitud, la pobreza y el atraso se relacionarían con los rasgos fenotípicos y culturales de los sesenta y dos grupos indígenas.
>
> […]
>
> Rescatar la tradición intelectual feminista, desde "abajo y a la izquierda", implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología feminista descolonizada.[75]

Estética, filosofía, saberes y racismo

Con anterioridad, Eli Bartra, filósofa mexicana que se ocupa de estética feminista, había dedicado una parte importante de sus reflexiones en denunciar los motivos extra-estéticos de la división entre arte y artesanía, supuesta diferencia reivindicada desde la exaltación del arte plástico reconocido por galeristas, academias y crítica. Según ella, en un resumen muy sucinto, artesanas son las mujeres y los indios, es decir, aquellas personas de las que no se quiere hablar y sobre las que no se quiere hacer teoría porque no se les

[75] Sylvia Marcos, "Feminismos ayer y hoy", cortesía de la autora, texto inédito de la conferencia presentada en el Instituto de Investigaciones Sociales, de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 8 de marzo de 2010, p. 2 y p. 7.

quiere reconocer una capacidad creativa propia, innovadora, transformadora, haciendo un esfuerzo teórico constante para definirlas por su repetitividad o por el escaso valor que revisten sus obras.[76]

Considerando que la estética es una categoría cultural, Bartra coincide con el filósofo ecuatoriano Claudio Malo González, cuando afirma que "los criterios para juzgar los méritos o deméritos de las obras de arte nacen de academias que, pese a la diversidad de puntos de vista, parten de normas básicas para establecer juicios de valor, normas que ni siquiera toman en cuenta los procesos de expresión estético-populares".[77]

Eli Bartra y Claudio Malo apuntan hacia una tarea del filosofar latinoamericano que no ha sido prioridad para los filósofos hombres, aunque ha sido subrayada por filósofo peruano David Sobrevilla, quien afirma que: "la distinción entre obra de arte y la artesanal y, en forma correspondiente, entre el artista y el artesano […] en ningún caso puede servir para eliminar a la artesanía del campo de consideración de la estética o para relegar al artesano en nombre del artista".[78]

Una tarea de descolonización que el filósofo argentino Gustavo Cruz resume en pocas palabras: es la tarea de dar cuenta de una relación entre los procesos de producción y los sujetos creadores, para explicarnos nuestras estéticas impuras desde su propia historia.[79] Estas estéticas remiten a la realidad, a la real politicidad de los sujetos individuales y colectivos, y no pueden ser vistas desde el adentro o el afuera de una cultura, porque todo límite entre las culturas indígenas y las no indígenas de América es siempre una barrera epistémica.

Horacio Cerutti Guldberg, otro preciso analista del porqué actuar reflexivamente sobre las realidades sobrepuestas o "impuras" desde un filosofar para la transformación de la realidad (un filosofar de tradición propiamente nuestroamericana), sostenía a finales de la década de 1990, en *Filosofía desde Nuestra América*, que sólo comprendemos nuestra realidad cuando somos capaces de construir los medios para acceder a ella, a

---

[76] Ver a Eli Bartra, *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, UAM/Conaculta-FONCA, 2005; *Mujer ideología y arte,* Icaria, Barcelona, 1994 (3ªed., 2003); *En busca de las diablas. Sobre arte popular y género,* Tava/UAM-X, México, 1994. Eli Bartra también ha compilado *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe,* PUEG/UNAM, México, 2004, y su versión en inglés *Crafting Gender. Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean* Duke University Press, Durham/Londres, 2003; así como *Museo Vivo. La creatividad femenina* UAM-X, México, 2008.

[77] Claudio Malo González, *Arte y cultura popular*, segunda edición, Universidad del Azuay-Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Cuenca, 2006, p. 121

[78] Agradezco a Horacio Cerutti esta referencia a la crítica que el filósofo peruano hace al etnocentrismo del arte, aunque no se dé cuenta que etnocentrismo y misoginia van de la mano. David Sobrevilla, "Estética y etnocentrismo", en Marcelo Dascal (compilador), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1992, p.291.

[79] Gustavo Roberto Cruz, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2009, p. 35

condición de no perder de vista que esos medios son dados parcialmente y parcialmente construidos. Al punto que podríamos decir que el medio para aprehender la realidad es el lenguaje y que éste es donado, pero nos exige mucha habilidad en el uso que hacemos de él.[80]

Como su maestro e interlocutor Arturo Andrés Roig,[81] también Cerutti recurre al análisis estético, en este caso del arte literario, para comprender las metáforas como mediaciones culturales necesarias para caer en cuenta de la no disciplinariedad del ámbito de lo real, un ámbito que es forzoso aprehender aun desubicándose de lo que las disciplinas han construido para "entenderlo": los espacios de lo utópico, del mito, de la poesía y de la narración.[82]

Si se cruza esta idea del rescate de la importancia de la expresión metafórica en la construcción de la propia identidad con los análisis del filósofo-cronista mexicano Gustavo Ogarrio acerca de la oralidad estética, o sea de *el bien decir para bien significar* en un contexto donde el "objeto libro" no tiene ninguna valoración simbólica de contenedor de la verdad revelada,[83] podríamos llegar a entender que es en la narración como palabra que devela conocimientos sea de forma oral que escrita, y no sólo en la literatura, donde se cifra la comprensión de una realidad compleja.[84] El espacio mítico podría entonces, él también, develar los elementos coloniales asumidos por la cristianización forzada (en particular los elementos patriarcales y coercitivos relacionados con la sexualidad y el control de las mujeres), y recuperar su valor de narración explicativa propia de la realidad.

---

[80] Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su* modus operandi, UNAM-CCyDEL /UNAM-CRIM /Porrúa, México, 2000.

[81] "En efecto, los lenguajes, en particular la palabra, hacen de lugar de confluencia respecto de la totalidad de las formas de objetivación que integran la cultura, a tal punto que son mediaciones hasta de sí mismos. Poseen, por esto, una particular autonomía y hasta cierta consistencia que les es propia, lo cual incide en el modo como cumplen con las condiciones de conservación y crecimiento visibles en todo el mundo cultural que ha alcanzado un cierto grado de identidad", Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Edición corregida y aumentada, Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2008, p. 142. Cfr. también Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009, p. 31

[82] Horacio Cerutti, *Memoria comprometida*, Cuadernos de Prometeo 16, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, septiembre de 1996; *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1997; *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, UCM, Ciudad de México, 2003.

[83] Gustavo Ogarrio, "Narrar el olvido. Representaciones y resistencias indígenas" en Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Mondragón, J. Jesús María Serna Moreno, *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM / Pensares y Quehaceres / Ediciones Eón, México, 2008, pp- 91-101.

[84] Cfr. Francesca Gargallo, "Intentando acercarme a una razón narrativa", en *Intersticios. Filosofía, arte, religión. Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental*, año 8, número 19, México, 2003, pp. 135-146

Discípula de Cerutti, María del Rayo Ramírez Fierro ha estudiado las utopías filosóficas educativas y políticas de Simón Rodríguez, Severo Maldonado y Francisco Bilbao, como esos pensamientos de la Modernidad americana que fundaron (en el sentido metafórico de poner las bases, de construir las fundamentas) el pensamiento utópico de los descendientes de los criollos en la América independiente, y por ende el proceso de liberación de las estructuras escolásticas, cristianas, autoritarias y jusnaturalistas de los pensamientos europeos que habían llegado desde España con las personas, las órdenes religiosas y los mandatos reales para la educación. Desde el análisis de lo utópico (lo utópico y no simplemente la enunciación de una utopía, entendiendo con ello lo que se pretende alcanzar con el esfuerzo transformativo que nace del propio teorizar), María del Rayo Ramírez se aboca al estudio de los elementos míticos (narrativos e icónicos) del pensamiento andino como "otras" posibles fundamentaciones de un filosofar moderno propiamente nuestroamericano.[85]

Estos basamentos, bases o fundamentas teóricas no han sido reconocidas por la filosofía académica en América, de no ser en las universidades interculturales indígenas que se han venido fundando en la última década ahí donde existe un movimiento indígena con cierto poder político. Se trata de casas de estudio y de espacios de diálogo de los pueblos indígenas para autorreconocerse en el derecho a una educación propia, en la lengua y desde la cosmovisión, cuyo ejemplo más representativo es la universidad Amawtaywasi, que en kichwa significa "casa o templo de la sabiduría", un proyecto educativo impulsado desde 1996 y concretado en 2004 por la Confederación Nacional Indígena Ecuatoriana, y las universidades interculturales indígenas de los pueblos del Cauca, en Colombia, y de los pueblos del sur de Guerrero, en México (nahuas, tlapanecas, mixtecos, amusgos y afromexicanos).

Matrices y formas de ser mujeres

Con el bagaje teórico de estas pensadoras y pensadores, y con diez años de diálogo con algunas activistas, sociólogas, antropólogas, historiadoras, artistas plásticas y escritoras feministas de América Latina, me acerqué a la escucha y a la lectura de lo expresado por aquellas mujeres de los pueblos originarios que han salido a estudiar en las universidades de Nuestra América y las que son reconocidas por sus comunidades como pensadoras, creadoras, dirigentes de alguna colectividad, guías espirituales, artistas y organizadoras de

[85] María del Rayo Ramírez Fierro, *Simón Rodríguez y su utopía para América,* Colección El Ensayo Latinoamericano, UNAM, México, 1994; "Por una racionalidad utópico-simbólica", en Mario Miranda Pacheco (comp.), *La filosofía mexicana entre dos milenios*, UNAM, México, 2002;"Imaginación y utopización", en *Intersticios, Filosofía/Arte/Religión,* Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, año 5, núm. 11, 1999; "Mito y utopía ¿Articulación tensional? Aproximación al mundo andino", ponencia presentada en el XVI Congreso Internacional de Filosofía, Mazatlán, 4-10 de noviembre de 2007

las prácticas cognoscitivas y discursivas, es decir, las que en un ámbito occidental serían definidas como intelectuales. Algunas son integrantes de los Consejos de Ancianas y Ancianos de sus pueblos, otras son jóvenes urbanas hijas de migraciones forzadas por la pauperización del agro o por la violencia militar y paramilitar o por la devastación ecológica de su hábitat, otras más investigadoras que aprovecharon las escuelas locales y que hoy desafían el racismo académico de las instituciones donde han logrado con muchos esfuerzos ingresar para cursar maestrías y doctorados y, finalmente, son campesinas en diálogo con ambientalistas y ecologistas, madres que cuestionan pedagogías tradicionales e impuestas, artesanas, mujeres con cargos comunitarios, maestras bilingües y críticas sobrevivientes de la represión contra sus pueblos.

No pretendo interpretar las creencias, actitudes, sistemas interpretativos y sexualidades de las mujeres de los pueblos y naciones indígenas, esa es su tarea. Deseo ubicar en una historia plural de las ideas feministas nuestroamericanas los aportes de mujeres que interpretan la realidad a partir de los conocimientos producidos por su cultura y en diálogo intercultural con otras, en un esfuerzo por cumplir con la función liberadora, emancipadora y crítica del quehacer filosófico y de los modos propios de la rebelión de las mujeres.

Cuando, por 2006, inicié a investigar las perspectivas, los aportes y las huellas del pensamiento de las intelectuales de los pueblos originarios en las reflexiones-acciones feministas, pude percatarme que sus pensamientos no ocupaban un lugar en la reflexión teórica latinoamericana.

Por supuesto, aprendí de las pocas académicas que en México y Guatemala habían optado por convivir y participar políticamente al lado de las mujeres maya. En México, Márgara Millán, al desplazarse a Chiapas y convivir en múltiples ocasiones con mujeres en comunidades tojolabales y en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, había llegado a cuestionar fuertemente los "derechos de las mujeres" dentro del discurso global del desarrollo, ubicándolos en la cultura que los reclama.[86] En Guatemala, Ana Silvia Monzón, por su constante "conversa" con las intelectuales y artistas mam, q'eqchi'es y kaqchikeles, empezaba a reescribir la historia desde las acciones de *todas* las mujeres. Sin embargo, la mayoría de las universitarias blancas y blanquizadas, si se percataban de la existencia de un universo reflexivo feminista indígena, no lo consideraban un pensamiento en sí, sino un "testimonio" de cambios en estructuras definidas –creadas– desde esas mismas universidades.

[86] La vasta obra de Márgara Millán al respecto, es toda de interés. Cfr. "Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento zapatista en México", Instituto Internacional de Investigación y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW), 2006; y "Las mujeres tienen derechos. Interpretaciones de la Ley revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista", en Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coordinadores), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, México, 2007

En pocas investigaciones participativas, las feministas debatían ideas y representaciones de los roles sexuales expresadas desde un universo ideológico ajeno a las definiciones de pareja, amor, cuerpo, libertad sexual, individualidad e igualdad occidentales.[87]

Al revisar la bibliografía existente, parecía que la representación de las mujeres de los pueblos originarios estaba en manos de antropólogas y feministas no nativas, provenientes de la Ciudad de México, de Guatemala, de Bogotá o de Sao Paulo, cuando no de ciudades de Estados Unidos y Europa. Sus estudios las describían, arguyendo prejuicios de descalificación académica: las mujeres indígenas como un grupo social carente de todo, atravesado por la penuria eterna: víctimas de violencia, de atraso, de pobreza, de falta de acceso al bienestar, cuerpos para otros incapaces de liberación sexual, inconscientes de su explotación, etcétera. En ocasiones esgrimían una exaltación política fuera de lugar; por ejemplo, cuando asumían la existencia del supuesto matriarcado de las zapotecas del Istmo de Tehuantepec, matriarcado siempre negado por las propias zapotecas.[88]

Ahora bien, las experiencias de los mayas reunidos en el Ejército Zapatista en México, el estatuto de Autonomía que lograron los pueblos indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua, el Autogobierno defendido por los kunas de Panamá desde 1925, el Proyecto de Estado Plurinacional de la CONAIE en Ecuador, la defensa de los derechos que otorga a los pueblos indígenas la Constitución de 1991 de Colombia, la tenaz resistencia de los Aymara en el Chapare boliviano, los planteamientos educativos de los mixes en México, la feroz negativa a ser integrados y la reivindicación de su territorio de las y los mapuches en Chile y las acciones de los 180 pueblos amazónicos brasileños para defender su sistema ecológico, sin ser modelos de una realidad acabada, muestran en su conjunto un persistente accionar político, una voluntad de autonomía, una propuesta de

---

[87] Diferente e interesante en este sentido es el trabajo conjunto sobre la memoria encarnada del pasado que mujeres mayas e investigadoras mestizas y extranjeras llevaron a cabo en *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, del Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial y la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas, en el marco del Consorcio Actoras del Cambio, (F&G Editores, Guatemala, 2009, 450 pp.). El trabajo de la investigadora principal, Amandine Fulchiron, y de la asesora Patricia Castañeda, estuvo centrado en la escucha, que es una actitud fundamental de la epistemología maya, de la voz de las narradoras, para el rescate de la memoria de mujeres chu'j, q'eqchi'es, kaqchikeles y mam –quienes, por su condición de subordinación genérica, étnica y de clase, no son consideradas relevantes para los procesos históricos- como parte de una pluralidad y multiplicidad de memorias sociales imprescindibles e ineludibles para complejizar la historia de la guerra, en sus diversas dimensiones.

[88] "La mayoría de las descripciones de observadores no nativos del Istmo que se han hecho hasta el presente acerca de las mujeres zapotecas (tanto las provenientes de antropólogos, viajeros, pintores, periodistas o intelectuales feministas) han reproducido un discurso esencialista y exotizante… [es necesario] empezar a deconstruir un tipo de discurso que describe a las mujeres zapotecas como amazonas matriarcales": Howard Campbell y Susanne Green, "Historia de las presentaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año/vol. V, núm. 9, Universidad de Colima, Colima, junio de 1999, pp. 89-112, p. 89. Exaltaciones de grupos de "amazonas" se manifiestan en la fantasía cultural de otros países: las matriarcas del pueblo de Mocomoco en Bolivia, supuestas guerreras del Orinoco, etcétera.

democratización sustentable de las relaciones interculturales y un pensamiento que redundan en un inmenso esfuerzo transformador de la sociedad.[89]

Las mujeres son partes de los movimientos de constitución de las autonomías indígenas; se asumen como integrantes activas de sus pueblos, su primera identificación y su solidaridad la sienten con su pueblo. Como lo subraya constantemente Julieta Paredes, "todos los pueblos son en un 50% mujeres, todos los pueblos son por mitad mujeres".

Partiendo de este reconocimiento, ¿por qué el feminismo no reconoce las ideas de las mujeres indígenas como parte de la reflexión acerca de la liberación de las mujeres?[90]

Existen elementos culturales hegemónicos que subyacen a la interpretación que hace el feminismo de las vivencias e ideas de las mujeres que son deudores de las ideas de autonomía y de libertad de la persona de cuño occidental, que sostienen la existencia de un sujeto de la acción histórica.

Apenas en el siglo XIX el feminismo empezó a reconocer como sexuado al sujeto de la historia,[91] y en la segunda mitad del siglo XX cierta crítica a los proyectos emancipadores de la Modernidad intentó desaparecerlo en el confuso horizonte de unas políticas de la identidad insertas en los inevitables valores del capitalismo global de Occidente, sin deconstruir a fondo la relación –el nexo moderno, en realidad– entre la idea de sujeto y la de individuo/a.

El/la individua de la modernidad emancipada es un ser socialmente disciplinado, que controla su cuerpo y sus emociones, y que entra en relación con lo/as otro/as individuo/as sólo por motivos prácticos, sean éticos o políticos. La/el individuo nunca duda de su subjetividad (individual), que es también su identidad (individual), pues concibe a las demás personas como otros, como ajenos de sí. De tal forma, entiende en cuanto individuo/a, duda en cuanto individuo/a, es libre en cuanto individuo/a, actúa en lo político y se relaciona con otro/as individuo/as sólo porque es individua/o. Eso es, si no es individuo/a no es sujeto. Una parte importante del feminismo apela al carácter moderno y emancipado de la construcción del sujeto mujer.[92]

---

[89] Cfr. Ileana Almeida, Nidia Arrobo Rodas y Lautaro Ojeda Segovia, *Autonomía indígena frente al estado nación y a la globalización neoliberal, Abya Yala*, Quito, 2005

[90] Francesca Gargallo, "Hegemonía, feminismo y modernidad cuestionadas", en *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, México, núm. 9, marzo de 2010, pp. 96-115

[91] Francesca Gargallo, "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano", en Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo y Norma Blazquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM-CIICH-CRIM, México, 2010

[92] Entre las modernas, igualitaristas y defensoras de las políticas públicas para las mujeres, están algunas filósofas españolas como Celia Amorós y Amalia Valcárcel, que han sido asesoras de múltiples proyectos universitarios de estudios de género en Centroamérica. A pesar de que sus visitas fueron importantes para que muchas académicas y políticas asumieran una "perspectiva de género" en su quehacer, el intento de imponer un feminismo laico y deudor de la idea moderna de individuo con derechos fue tan

¿Qué es y cómo ubicar entonces los sujetos colectivos, enlazados orgánicamente, que aparecen en los pensamientos de las intelectuales indígenas desde una base de ideas que pone en el mismo nivel de interacción el/la individua y su colectividad, el/la individua, su colectividad y su entorno, el/la individua, su colectividad, su entorno y el cosmos?

Sujeto individual y sujeto colectivo

La lectura de la experiencia filosófica de Carlos Lenkensdorf en sus años de convivencia con las mujeres y hombres tojolabales de Chiapas ha sido muy aleccionadora, en particular porque revela la existencia de un sujeto de pensamiento no centrado en el/la individua, un sujeto colectivo, vivencial, fluido: un *tik* que podría traducirse como "nosotros/as", siempre y cuando el nosotros comprenda a los animales, el mundo vegetal y el mundo mineral en su devenir. Eso es, en el *tik* está incluida esa naturaleza que la cultura occidental (en sus lenguas y a través de sus acciones económicas) ha objetivado.[93]

A diferencia del sujeto cartesiano que encarna en el individuo moderno occidental –idéntico a sí mismo, central, separado de la naturaleza, inamovible, incapaz de transformación, fijo–, el *tik* tojolabal es un sujeto no esencialista, en devenir, que se postula desde la interdependencia entre personas-sujetos que hacen realidad una comunidad.[94]

Al integrar una comunidad, la existencia de cada una/o se hace libre en cuanto todos se reconocen entre sí como iguales que necesitan una/o del trabajo de otro/a: escuchar, comprender y respetar la palabra de quien convive en el lugar colectivo implica comprenderlo/a aun cuando no se coincida; pues, implica no confundir, no ocultar, no contradecir su palabra, es decir, no intentar controlarla.

En las clases-diálogos que sostenía el añorado maestro Lenkensdorf en la Universidad Nacional Autónoma de México, me estaba dejando seducir por la idea que la comunidad

---

abrumador que algunas feministas guatemaltecas, a principios de la década de 2000, las interpelaron a los gritos, llamándolas públicamente "neocolonialistas".

[93] Carlos Lenkensdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005. Además cfr.: *Indios somos con orgullo, poesía tojolabal*, UNAM/IIFL, México, 1999; *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión maya en Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 1994; y *Aprender a escuchar*, Plaza y Valdés, México, 2008. Una idea del nosotros como sujeto femenino-masculino de la colectividad se devela también en la autodefinición de pensadoras y activistas tan diversas como Avelina Pancho, educadora y dirigente nasa que lucha por una educación propia para los pueblos indígenas de Colombia, o Elizabeth González, dirigente de las mujeres q'om, del Chaco en Argentina, quien afirma que las mujeres q'om se sienten en su tierra con sus hermanos como una unidad de defensa, un conjunto que no debe separarse por ningún motivo so pena de no poder enfrentar la pobreza, la marginación y las políticas de desaparición.

[94] Carlos Lenkensdorf, *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI/UNAM, México, 1994, pp. 81-82

tiene una expresión original, necesariamente solidaria, que actúa como contra-poder ante el sujeto individual hegemónico en las comunidades indígenas que conocemos hoy en día. Es una idea tentadora para una feminista que rechaza la existencia de un único modelo de ser humano y de sociedad. No obstante, había escuchado relatos de mujeres de pueblos muy diversos, entre ellos los pueblos maya de México y Guatemala, que reportaban que la muy exaltada solidaridad y complementariedad entre los miembros de una comunidad resulta asimétrica entre mujeres y hombres.

Cuando entré en diálogo con algunas dirigentes nasa me di cuenta que ésta asimetría trasciende la participación política. Las mujeres nasa han adquirido su lugar de dirigencia política, fortaleciendo su presencia en la organización social de su pueblo en una lucha de más de cuarenta años contra el estado colombiano que las invisibilizaba para expropiarlas de territorios y derechos. Dada esta historia reciente, son las más fuertes defensoras de la supuesta complementariedad total entre mujeres y hombres; sin embargo, reconocen que deben remontar la "preferencia" cultural por los hombres que sufren a nivel material y espiritual.

¿Cómo se construye una preferencia? ¿Desde el mismo lugar donde se elabora la asimetría? ¿Cómo no universalizarla desligándola de su raíz cultural, perdiendo con ello la corporalidad de la enunciación de la palabra y la espiritualidad de la cosmovisión de sus específicos pueblos?

El catolicismo ha influido en la represión corporal y en los mandatos sobre la moral sexual, imponiendo o fortaleciendo una ideología patriarcal que influye en todas las relaciones entre los sexos y al interior de los sexos. No obstante, el catolicismo difunde sus rasgos misóginos ahí donde una cultura previa los acepta, asimilándolos a su propia *Weltanschauung*. En la actualidad, la violencia doméstica existe en casi todas las comunidades y es tan silenciada como la violación, el incesto, el abandono y el acoso sexual, a la vez que las mujeres tienden a competir entre sí para demostrar al colectivo quién entre ellas se acerca más al ideal de mujer para el patriarcado. Lo cual es común a todos los grupos sociales conservadores de Occidente, no sólo a los indígenas cristianizados.

Mientras intentaba discernir el carácter colectivo del sujeto comunitario, Gladys Tzul Tzul[95] me cuestionó la originalidad o "ancestralidad" de la comunidad. Para la teórica k'iche', ésta es tan hija de la violencia colonial como los gobiernos criollos, pues fue –y sigue siendo– una forma de organización social para la vida y la producción alimentaria que resultó de la destrucción de las formas de gobierno originarias, convirtiéndose durante la época colonial en un lugar de pervivencia y de cautiverio a la vez. Hoy, la percepción de las comunidades como "la" forma indígena de gobierno deriva del hecho que en ellas se piensa, se actúa, se crean riquezas y se manifiesta conscientemente el deseo de establecer una conexión y continuidad mítica y ritual entre el pasado ancestral y el

[95] En un intercambio personal durante el mes de octubre de 2010, en Cantón Paquí, Totonicapan, Guatemala.

presente. No obstante, en las comunidades se vive un encierro defensivo que implica marginación y repetición.

En épocas anteriores a la invasión territorial de América, la comunidad no era *el* lugar desde donde se expresaban las diversas culturas y sociedades originarias, teniendo éstas diversas formas de organización política. En Abya Yala convivieron desde sociedades sin clases ni necesidad de construcción de obras monumentales (la mayoría de los pueblos nómades de recolectoras-cazadores, así como algunos pueblos agrícolas semi-asentados, como los guaraníes y los mapuche) hasta gobiernos urbanos, territorios "nacionales", reinos y hasta imperios que exigían impuestos a otros pueblos, aunque no se correspondían exactamente a los europeos y asiáticos.

El desconocimiento de las formas de organización política propia de los pueblos que descienden de otras formas de hacer política y organizarse que las impuestas por las autoridades coloniales, y la interacción que por trescientos años mantuvieron con el poder virreinal y real español y con la dominación ideológica católica, nos ha llevado en muchas ocasiones a no entender el papel de los y las aristócratas, comerciantes y élites indígenas en las luchas por la independencia americana. ¿Quiénes eran y qué reivindicaban para sus pueblos dirigentes como Túpac Amaru y su complementaria esposa Micaela Bastida, Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito, Atanasio Tzul y su esposa Felipa Tzoc, Túpac Katari y Bartolina Cisa? ¿Por qué pudieron disputar el poder de los blancos, desde qué nivel de reconocimiento social empezaron a actuar, de dónde hacían descender su linaje y cómo habían podido mantenerlo o fundarlo en la colonia, cuál era la representación política de la pareja y de las relaciones de parentesco y cómo funcionaba en ella la complementariedad de los sexos?

Frente a la batería de preguntas a la que me sometió mi joven amiga Gladys Tzul Tzul en el bosque de Cantón Paquí, su comunidad en Totonicapán, empecé a recordar algunas noches en que con Melissa Cardoza, poeta feminista negra hondureña, escuchábamos los recuerdos infantiles del pintor zapoteco Óscar Castillo acerca del cacique de Zaachila quien, por las mañanas, se paseaba a caballo para ir a cobrar algunas alcabalas a su pueblo. Poco después la poeta peruana Violeta Barrientos me habló tanto de los matrimonios pactados entre las descendientes de las familias incaicas con los parientes de sangre de Ignacio de Loyola como de las escuelas de la elite colonial que educaron a los hijos de la nobleza incaica hasta el levantamiento de Túpac Amaru, cuando por su rebelión fueron identificados como "indios" y ya no como "nobles". También recordé mis propias reflexiones acerca de por qué el personaje de una de mis novelas, el primer capitán mestizo de la Nueva España, Miguel Caldera, siendo hijo de un soldado raso castellano y una guachichila, a pesar de haber fundado San Luis Potosí y haber "pacificado" el camino de la Ciudad de México a su natal Zacatecas, no fue elegido para dirigir la expedición de conquista a Nuevo México, escogiendo por ello el virrey a otro mestizo, hijo de una hija de Moctezuma y del muy rico dueño de las minas de plata de Zacatecas.[96] Esos recuerdos me hicieron caer en cuenta que había olvidado estudiar las

[96] Francesca Gargallo, *La decisión del capitán*, ERA, México, 1996

supervivencias acomodaticias de los poderes dominados por el poder colonial y cómo éstas, según lo propone Gladys Tzul Tzul, se sostienen y fortalecen en dos instituciones patriarcales ancestrales, seguramente reinventadas y fortalecidas en las comunidades por las normas impuestas en época colonial por la iglesia católica: la religión y la familia.

¿Son la religión católica (y las neoprotestantes, que para el caso dan lo mismo) y la familia republicana instituciones que permiten la libre expresión de la afectividad, la sexualidad y las ideas de las mujeres en una comunidad así como lo eran los espacios de interacción de culturas que basaban su construcción de la realidad material en la dualidad de la vida? Esta pregunta de Gladys dio al traste con mi idealización de la complementariedad de los sexos en una comunidad, entendida a partir de la lectura de Lenkensdorf como el lugar donde las mujeres conviven en igualdad de condiciones con los hombres (el lugar del *tik* donde "todas/os somos iguales, toda/os somos sujetos, toda/os tenemos una voz"), siendo su presencia en las asambleas comunitarias indispensable para lograr un coro de consenso válido.

Religiones, dominación y colonialidad en la construcción de los sistemas de género

Toda religión dominante adapta sus códigos de conducta al capital simbólico heredado de la cultura preexistente. En el caso del cristianismo católico que se impone con la conquista, su carácter misógino intensifica los rasgos patriarcales y el valor del linaje masculino en las comunidades k'iche's conocidas por Galdys Tzul, y los de otras culturas nacionales, como puede comprobarse interactuando con mujeres y hombres de los pueblos nahuas del centro de México, quechuas de Perú y otros. A nivel práctico, el sacerdote del catolicismo es un hombre, y a nivel simbólico, su divinidad se representa como una figura masculina acompañada de una figura femenina de menor rango, una mujer misericordiosa y madre, pero asexuada y virgen.

La misoginia católica desde hace unos 40 años ha adquirido una vestimenta neoevangélica (protestante, según el lenguaje común) en muchas regiones de Nuestra América. Las diversas iglesias neoevangélicas han tenido un fuerte impacto en la mayoría de las nacionalidades indígenas de Abya Yala. Muchas nacionalidades cristianizadas han sufrido un acelerado proceso de conversión; entre los pueblos mayas de Chiapas y Guatemala, hasta un 60 por ciento de la población pertenece hoy a alguna iglesia cristiana no católica.

Las iglesias neoevangélicas ejercen un control sobre la espiritualidad de las personas que tiende a la exaltación de su voluntad y salvación individual, rechazando los rasgos asamblearios que se habían mantenido en el catolicismo. Por supuesto, muchas mujeres se sienten felices cuando sus maridos se convierten, porque su nueva iglesia le exige un control sobre su persona que incluye cierta sobriedad y el abandono del alcohol, lo cual redunda en una disminución de la violencia intrafamiliar. No obstante, pierden la sociabilidad pública de la organización de las fiestas patronales, con su economía y su

participación en las decisiones colectivas, extraviando así su control sobre esa esfera pública que siempre estuvo en manos de las mujeres indígenas, la social.

El cristianismo neoevangélico cambia las formas de comportamiento social de los pueblos de Abya Yala, en particular desarticula rápidamente las estructuras indígenas tradicionales y se adecúa a la eliminación de las propiedades comunales ¿Los reconquista impulsando modales útiles al control de su producción y consumo, subrayando las etiquetas propias del hombre y la mujer "cristianos" que no despilfarran el producto de su esfuerzo laboral fuera de la familia nuclear y la iglesia de pertenencia, ni pierden el control sobre sus actos en ningún momento de la vida?

Según Rita Laura Segato, en estas conversiones masivas hay que ver rasgos de autonomía y de ruptura con la tradición colonial y de despojo de la palabra. En efecto, el catolicismo, por tolerante que sea hacia las formas más antiguas de culto a la tierra y a ciertas representaciones de la dualidad primordial, se relaciona intensamente con las historias nacionales, no sólo coloniales. Aun cuando es crítico, hasta revolucionario, se dirige a la autoridad, permanece dentro de la escena nacional, protesta los actos del estado y de sus instituciones oficiales. La conversión, entonces, parecería romper con la cadena de opresión republicana: "los convertidos se adueñan de un discurso legitimador que los substrae del universo que los subordina y los dota de prestigio y autoridad moral".[97]

En los países donde los textos sagrados han sido traducidos a las lenguas de los pueblos, además, devuelven utilidad y capacidad de creación conceptual a "idiomas que establecían y reproducían modelos conceptuales para transmitir las tensiones y alianzas típicas de la interacción social"[98] y que las políticas republicanas de blanqueamiento intentaron desaparecer. La evangelización resultaría así en un rechazo al repertorio simbólico asociado al estado –su sociabilidad y fiesta, con todas sus borracheras y gastos asociados, y también su prohibición del uso de la propia lengua– y una nueva forma de continuidad de la comunidad indígena como unidad social, ligada a los trabajos, las reuniones para orar, la solidaridad que despliegan entre sí los y las conversos/as.

Asimismo, aunque en una primera lectura me pareció que, en términos de la división y jerarquía misóginas entre los sexos, las iglesias neoevangélicas fortalecen los rasgos del catolicismo que la colonia impuso a las mujeres, la feminista kaqchikel Aura Estela Cumes Simón, de familia protestante en Guatemala, me hizo notar que la costumbre de hablar en la iglesia le ha dado a las mujeres indígenas neoevangélicas una fuerte presencia

[97] Rita Laura Segato, "Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina", en *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de la identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, p. 222

[98] *Ibidem*, p. 216

comunitaria y una seguridad en sus afirmaciones desconocida durante el catolicismo maya.[99]

No obstante, los rasgos patriarcales de toda forma de cristianismo, católico o neoevangélico, me han sido evidenciado por muchas mujeres nahuas, ñañús, zapotecas y purépechas en México, por las lencas organizadas contra el golpe de estado en Honduras con las que dialogué y las nasas de Colombia, las quechuas y la mayoría de las guaraní de Paraguay, Argentina y Brasil. Ahora bien, estos rasgos se presentan también entre pueblos que no se han convertido como el Wirrárika en México, el Bri bri, el Gnöbe y el Kuna en Centroamérica, el Wayuu y el Shuar en Colombia y Venezuela, el Mbya-guaraní y el Mapuche en Suramérica. Éstos han protegido, al mantener sus religiones, antiguos saberes transmitidos a través de las generaciones, pero se han tenido que alejar siempre más de los centros de interacción social; aun así, han sido influidos por algunos de sus preceptos o prácticas, en particular las que hacen referencia a la dominancia masculina.

El cristianismo es una ideología religiosa de doble moral sexual rígida que refrenda todos aquellos elementos ideológicos que desvalorizan (hacen menos) el nacer con un cuerpo de mujer. Los jesuitas instruían a los hombres sobre la supremacía masculina, les hablaban del "instinto" de la propiedad de las mujeres y las cosas, de lo amoral de la libertad sexual.[100] Con anterioridad, los franciscanos se habían negado a educar a las mujeres de la nobleza mexica, mientras imponían a todas las mujeres indígenas que bautizaban el uso de camisas para cubrirles los senos. Los dominicos, más respetuosos del derecho de los indios a su "gobierno", no consideraban que la igualdad entre hombres y mujeres pudiera ser propia del mismo ni que le beneficiara en algo.

En México, las mujeres wirrárikas y lacandonas que no se han convertido a alguna forma de cristianismo, manteniendo y transformando una religión y una forma de culto de origen precolonial, así como las mujeres bri bris de Costa Rica, las kunas de Panamá, las mapuches en Chile y las ashánincas de la Amazonia peruana, seguramente son más libres de la obsesión matrimonial que las cristianizadas, no conceden una importancia social absoluta a la virginidad y tienen algún papel en la perpetuación de las prácticas de culto y las decisiones colectivas. No obstante, ha tenido que adaptar su indumentaria con el fin de esconderse el cuerpo, según los mandatos de los misioneros que entraron en contacto con sus comunidades o para poder defenderse de las agresiones sexuales al mantener un trato con los pueblos mestizos que las rodean. El sistema de géneros occidental, en otras palabras, también ha alcanzado la cotidianidad de las mujeres no cristianizadas y se inscribe en la organización comunitaria. O ha fortalecido los sistemas de género de fuerte impronta patriarcal ahí donde, como entre las gnöbes, la religiosidad tradicional se centra en deidades de predominio masculino y en la servicialidad de las

[99] Según me lo expresó en una charla informal en la Ciudad de México, durante las III Jornadas Andino-Mesoamericanas, octubre de 2011

[100] Ver: Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Monthly Review Press, Nueva York, 1981, pp. 39-42

fuerzas femeninas, normalizando la condición de las mujeres como bienes de intercambio entre familias de hombres.

En Guatemala, la lectura de las memorias y reflexiones de mujeres mam, k'iche's, kaqchikeles y q'eqchi'es sobrevivientes de violaciones por parte de enemigos reconocidos de su pueblo, recogidas en *Tejidos que lleva el alma*,[101] que interpretan el delito que se perpetuó contra su cuerpo y su integridad física como un ataque al honor de sus comunidades, me evidenció que el proceso educativo que lleva a las mujeres a compartir con los hombres los referentes de sus culturas acerca del lugar subordinado que tienen y que son encargadas de reproducir, les expropia el cuerpo, convirtiéndolo en su enemigo. Es la comunidad, la comunidad de mujeres y hombres de ideología católica, construida para resistir el colonialismo, la que interviene, opina, decide, castiga a las mujeres según son capaces de custodiar sus cuerpos para un único hombre o rompen, de manera voluntaria o porque sometidas a la fuerza, esa norma que moldea su conducta.

Diferentes modos de ser mujeres y hombres. El entronque patriarcal

Las concepciones del mundo de las mujeres no son iguales en todos los pueblos originarios. Hay sub-estratos y superestratos culturales históricamente construidos que hacen variar las relaciones entre los géneros femenino y masculino, desapareciendo los otros posibles, en diversas nacionalidades. Las culturas matrilineales, patrilocales, tolerantes con las sexualidades no reproductivas, misóginas, sin hegemonía sexual, fuertemente patriarcales, con roles económicos intercambiables o excluyentes, fueron todas sometidas por el cristianismo pero no resultaron en una única concepción del ser mujer u hombre. Sus diferencias tienen una relación muy profunda con su historia antigua, con su historia colonial y con su historia de reinvención nacional reciente.

La dirigente lenca Berta Cáceres identifica claramente el nexo entre racismo, sexismo y clasismo en Honduras, sea porque pertenece a una comunidad que se auto-identifica con la historia del cacique Lempira, que se enfrentó a los españoles retrasando la conquista en el siglo XVI, sea porque hoy se ha organizado políticamente en la resistencia al golpe de estado del 28 de junio de 2009, en la defensa de los bosques y los ríos, de la autonomía de los pueblos indígenas, de la oposición a la construcción de represas hidroeléctricas y a favor de una cultura de la salud holística:

> Para nosotras ha sido difícil ir construyendo pensamientos y sobre todo una práctica de vida organizativa alrededor del pensamiento feminista desde el pueblo lenca, porque el patriarcado y el machismo que cruzan toda la sociedad a nivel familiar y organizativo nos han penetrado tanto que se

[101] *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado.* , *op. Cit.*, pp. 73-76

cree que es normal. Desmontar esto es realmente un desafío; creo que cuando el pensamiento de emancipación total de las mujeres lencas choca con toda la dominación, no solo capitalista y patriarcal, sino que también racista, produce algo así como un terremoto. Y es todavía más complejo cuando las mujeres estamos en organizaciones mixtas, porque enfrentamos el desafío de trabajar en una organización indígena mixta y de lidiar con la dominación patriarcal todos los días.

Creo que cuando entendemos que no sólo nos enfrentamos al capitalismo, al racismo, sino que también hay que desmontar el patriarcado, es cuando realmente vemos como estamos en el desarrollo organizativo y en el camino hacia la dignidad humana, porque yo pienso que si no concebimos y no comprendemos eso, no puedo entender cómo se puede desarrollar la dignidad humana en este planeta. Un caso es la lucha que nos hemos hecho en el COPINH [Coordinación de Pueblos Indígenas de Honduras], que desde que surgió tuvo por objetivo luchar por la defensa de los derechos de las mujeres, pero nosotros nunca habíamos recibido un taller de teoría feminista, nunca habíamos leído un libro, nada... Surgió de la necesidad de nosotras dentro del grupo, que era mixto. Y fue uno de los objetivos junto con la lucha en defensa del bosque, de la territorialidad, de la cultura misma del pueblo lenca.

Creo que tiene que ver, y es la realidad, con comprender de dónde venimos, de qué experiencia de vida venimos. En mi caso vengo de una familia donde hay muchas mujeres, mujeres indígenas lencas. Mamá, abuelas y bisabuelas tenían esa práctica también... eran matronas, curanderas, y muchas de ellas no se casaron a pesar de que en ese tiempo, usted sabe, era mal visto que una mujer no se casara. Y vivían más de cien años. Las mujeres si no se casaban vivían más tiempo que si se casaban porque eran sanadoras.

Mamá es partera y ha sido curandera. Creo que esa experiencia de vida me ha dado historia; mamá siendo partera atendía mucho a las mujeres lencas porque ellas no podían pagar a un doctor; además en un principio aquí ni había doctores. Dicen que atendió a más de cuatro mil niños, así que hemos convivido con amigas indígenas. Mamá tiene una relación de amistad de comadres, es madrina de muchas niñas, entonces su historia nos sirvió para que toda la realidad de las mujeres se impusiera de alguna manera dentro de nuestro espacio organizativo y colectivo, que no se desconociera.

Nosotros hablamos de la dignidad de las mujeres, sean indígenas o no; necesitamos cambiar toda la injusticia económica, cultural, ambiental, política y cambiar toda esa agresión, violencia y dominación contra las mujeres. No puede ir separado, eso creo que es el punto que tenemos que entender: eso no puede ir separado, al mismo tiempo están todos los elementos de una triple dominación, no podemos separar el racismo por un lado y posponer el patriarcado, decir que la justicia para las mujeres

viene después que triunfe X poder. Si no se tienen en cuenta todos los elementos de la triple dominación, racista, patriarcal y clasista, entonces vamos a repetir otra vez la historia de dominación que queremos desmontar.

Creo que en el caso de las mujeres indígenas es un reto mayor que el de las mujeres urbanas porque todas las condiciones de injusticia, de discriminación y de racismo se suman. Por ejemplo, en este pueblo, antes de que surgiera el COPINH ellas no podían vender a la orilla de las aceras de los centros comerciales, nunca una mujer indígena había hecho una denuncia pública, en una radio o en un juzgado, contra su marido o en la lucha colectiva por la tierra.

Entonces allí nosotros vimos qué poderosa es esa acción colectiva de organización, de lucha de liberación, cuando se hace visibilizando toda la realidad de las mujeres, el racismo, la discriminación y también la injusticia económica, social y política. El primer resultado de la lucha del COPINH fue cuando una mujer fue a denunciar en la radio que el marido la golpeaba, que no le ayudaba económicamente, y además estaba haciendo lo mismo con la amante. Era un modo de solidaridad entre mujeres, les decían a las otras mujeres qué hombre no les convenía…[102]

La misoginia como odio criminal de los hombres contra las mujeres y como instrumento para romper con la solidaridad del grupo

En diciembre de 2009, la antropóloga de origen estadounidense Claudia Harris, catedrática de la ENAH-Chihuahua,[103] quien ha vivido por años con mujeres de las comunidades guarijías en las hondonadas del sur del estado de Chihuahua, durante su exposición en el primer encuentro de preparación al Encuentro Feminista Nacional me volvió a ubicar en lo histórico que es todo proceso de liberación feminista. No lo hizo ciertamente desde un panorama esperanzador, sino desde la descripción de un retroceso en el derecho a una vida libre de violencia de las mujeres guarijías. Un retroceso de tipo colonial que se lleva a cabo en el tiempo presente y que remite a la historicidad de las relaciones de género, en particular de las que someten a las mujeres.

[102] Entrevista personal con Berta Cáceres, en La Esperanza, Intibucá, 27 de septiembre de 2010

[103] En la red puede leerse el libro digital que Claudia Harris y Jaime Vélez Storrey han escrito sobre: *Guarijíos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, enlace http://es.scribd.com/doc/37463955/guarijios, distribuido por la Universidad de Colima y originado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Harris describió cómo las mujeres y los hombres guarijíos vivían en sus comunidades relaciones sociales entre los sexos bastante equitativas en términos de disponibilidad de sus tiempos, movilidad y libertad de decisiones sobre la elección de la pareja. Mujeres y hombres montaban a caballo, se desplazaban dentro y fuera de sus tierras comunales, decidían qué sembrar, si sus hijas e hijos iban a estudiar a la ciudad, dónde construir sus casas, etcétera. Eso porque todas las sociedades elaboran "gramáticas" de los comportamientos femenino y masculino, gramáticas que inscriben en las lenguas y, por ende en los comportamientos sociales de quien las usa para comunicarse, sus lógicas sexo-genérica. Es decir, imponen culturalmente a las hembras y a los machos roles ideológicos concretos que rebasan cualquier evidencia biológica, aunque tengan por propósito instaurar la diferencia biológica y sexual entre los sexos y confirmar sus complementariedades, a veces concebidas como igualitarias, y más a menudo como asimétricas.[104]

De tal modo que la prevalencia masculina en el sistema de género propio del pueblo guarijío era limitada, hasta que llegaron las bandas de narcotraficantes a la zona. Engancharon violentamente a los hombres para las actividades de siembra y recolección, les pagaron con dinero contante y los obligaron a comprar alcohol comercial. Paralelamente, empezaron a acosar a las mujeres guarijías. Éstas se resistieron, según sus costumbres y derechos, a la violación. La respuesta de la masculinidad hegemónica occidental, que se sostiene en el sometimiento y la violencia, no se hizo esperar: los narcotraficantes empezaron a golpear, a robarse, a violar y a disparar ráfagas contra las mujeres que se negaban a la sumisión resistiéndose a la violación.

La educación a la sumisión de las mujeres pasa siempre por la imposición de un modelo hegemónico de relación entre los géneros: no hay dominación sin violencia contra las colonizadas ni hay clasificación racial y étnica de una población que no opere en el ámbito de lo sexual.

Si se relacionan la exposición de Claudia Harris con las reflexiones de Gladys Tzul, resulta que la violencia y la sumisión de las mujeres en las comunidades indígenas son parte del legado colonial vigente. No obstante, tal y como la comunidad misma, el sistema de géneros que se sostiene en la supremacía masculina, en la actualidad, ya es inseparable del orden normativo que muchos pueblos originarios reivindican en su renovada identificación nacional con los símbolos identitarios tradicionales (los mal llamados "usos y costumbres").

El rechazo de muchos "hermanos" de pueblo a las organizaciones femeninas indígenas y al reconocimiento de los derechos de las mujeres con quienes construyen la reivindicación de su derecho a la representación nacional, habla por sí solo.

En palabras de la dirigente nasa Avelina Pancho:

---

[104] Nicole-Claude Mathieu, "Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnographiques", en Marie Claude Hurtig, Michèle Kail y Hélène Rouch (editoras), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Éditions du CNR, París, 1991, p. 69-70

> A pesar de que los pueblos indígenas tengan propuestas políticas y que la Corte Interamericana ha hecho varios llamados al gobierno colombiano para que proteja especialmente a las mujeres indígenas de las amenazas de los paramilitares ligados a las zonas donde operan multinacionales, la política de estado es de exterminio hacia los pueblos indígenas. Pero las mujeres indígenas sufrimos también la discriminación de nuestros hermanos.[105]

Dualidad no es contraposición ni implica un sistema binario

Más complicado es destejer el estrato colonial genérico de la idea religiosa y matemática, constitutiva del sistema de pensamiento americano, de que la realidad es dual.

Esta idea pertenece a lo que Braudel definiría un tiempo de muy larga duración y se encuentra en la base de las investigaciones astronómicas de todos los pueblos de Abya Yala, en las matemáticas de sistemas vigesimales, en la organización arquitectónica de los centros ceremoniales y, por supuesto, en la vida cotidiana, donde se evidencia en las diferentes formas de pensar lo que los aymaras llaman el *chachawarmi*, el ser hombre-mujer, el padre-madre de todas las naciones, entendido como complementariedad de distintos, diálogo, las dos partes de un ser que es en cuanto es dos.

Son gemelos los héroes culturales de muchos pueblos, entre ellos Junajpu y Xbalamke que en el *Popol Wuj* mostraron sus capacidades en los dos mundos, el de su madre y el del inframundo.[106] Y son duales también las concepciones guaraníes de la salud y la enfermedad, pues el cuerpo y el alma constituyen dos aspectos integrados del ser. Esto implica que sea una persona con conocimientos y prácticas religiosas la portadora del conocimiento tradicional en materia de medicina, tanto de la herbolaria, como de la observancia de las normas comunitarias del buen vivir (*arandú porâ* o *teko porâ*), que involucra tanto la salud espiritual como la física, tanto al cuerpo de una persona como a

[105] Durante la jornada "Mujeres Indígenas latinoamericanas frente a la violencia, la salud, y los derechos sexuales y reproductivos: balance y perspectivas", organizada por la maestría en Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco el 19 de julio de 2010. Con Avelina Pancho, participaron Elizabeth González, del pueblo Q'om, del Chaco en Argentina, la brasileña Eloisa Solange, Fabiola Hawkins, mizquita de Nicaragua, Francisca del grupo Kak'la de Guatemala y Lilia Freile de una organización médica mapuche de Temuco, en Chile.

[106] Gracias a las recomendaciones del arqueólogo guatemalteco Carlos Navarrete, llegué a la mejor versión del Popol Wuj en castellano, la realizada por el lingüista k'iche' Sam Colop, especialista en la poética maya y editor de una versión poética k'iche' del Popol Wuj. Ver: Sam Colop, *Popol Wuj. Traducción al español y notas de Sam Colop*, Cholsamaj, Guatemala, 20 de mayo de 2008. Existe una reedición de esta obra en la editorial FyG de Guatemala.

dimensiones de la vida colectiva. Dada esta dualidad, una persona puede sentirse mal porque su organismo se encuentra afectado por alguna dolencia o porque existe un malestar en la comunidad que lo enferma.[107]

Si todo es dos, es que dos estaban ahí desde el principio, no hay principio sin dos. Esta idea originaria implica equilibrio, igualdad de valor y no homogeneidad. Para la generación de cualquier cosa dos son necesarios, porque la generación es dialogal, es un "ponerse de acuerdo", es construir armonía, mantener un "balance fluido".[108] Trasladada a la realidad femenina-masculina, que no es sino una de las múltiples dualidades creadoras, implicaría una importancia igual de las mujeres y los hombres.

No obstante, la primera incidencia del estrato genérico colonial sobre esta visión dual de todo lo que es vivo o tiene espíritu (las montañas, las plantas, las aguas, los animales, los seres humanos) es la imposición de una heteronormatividad desconocida en la mayoría de las naciones originarias, acompañada de una jerarquía sexual que hace de la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable, de sumisión a –y en– la vida de pareja. Así se normaliza en las culturas donde la sepultura de la placenta o del cordón umbilical es sacralizada, que la de las mujeres se efectúe en el fogón o en la cocina, para que permanezcan atadas a las labores que el lugar encarna, mientras que la de los hombres, se sepulte en el patio, arriba de un árbol en una vasija o en las laderas de los caminos para subrayar su derecho a la movilidad y la vida pública.

Aunque entre muchos dirigentes es común escuchar que mantener a las mujeres separadas del mundo mestizo, por ejemplo limitando su escolarización, es una táctica de resistencia cultural, esta actitud redunda en una discriminación, pues los hombres tienen derecho al trato y a adquirir conocimientos de ese mundo, lo cual les permite interactuar con él a su favor.

Un trabajo profundo de despatriarcalización (para utilizar el término acuñado por el feminismo comunitario que el gobierno plurinacional de Bolivia ha asumido) puede acabar con la discriminación de las interpretaciones esencializadas de lo que es la cultura propia, permitiendo que la complementariedad constitutiva se vuelva realmente de la nación, de su dualidad, y no sólo de los hombres de la misma.

Ahora bien, la despatriarcalización es una faena colectiva que implica escuchar el malestar de las mujeres; eso es, implica una actitud feminista. Para las maestras nasa del

---

[107] Ramon Fogel, *Los pueblos Guaraní en la formación de la nación paraguaya*, Universidad Nacional de Pilar/Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios, Asunción, 2010, p. 157

[108] Esta idea está trabajada por Sylvia Marcos en varios de sus trabajos de ideas religiosas desde el feminismo. Ver al propósito: "Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico", en *La palabra y el hombre*, núm. 6, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1995. Marcos en este trabajo establece en la idea que lo dual es fluido, siempre en busca de equilibrio, en movimiento, una diferencia fundamental entre las fundamentas de las filosofías/cosmovisiones/organizaciones del pensamiento de los pueblos de *Abya Yala* y el ideal aristotélico de "justo medio", equidistante y estático, que influencia toda la filosofía occidental.

Cauca (Colombia), que luchan por una educación propia y estudian una pedagogía de las formas para adquirir saberes desde la territorialidad, el trabajo, el arte y la oralidad, resulta constructivo romper con la tradición de los ancianos de llevarse a caminar por el territorio nasa y a tocar los instrumentos tradicionales sólo a los niños de la comunidad.

Caminar y tocar son una manera de transmisión de saberes sobre la espacialidad y, por ende, sobre las matemáticas y la geometría; una tradición ancestral que la escuela nasa ha incorporado a su sistema de enseñanza-aprendizaje. Pero ha impuesto que se acabe con la práctica de excluir a las niñas del ir caminando por su territorio con los ancianos, reconociendo plantas, contando y multiplicando pasos y árboles, tocando los instrumentos que componen el espacio, lo curan, le dan paz.

Ahí donde esta posibilidad de participar de *su* cultura no existe, el sistema de exclusión patriarcal redunda en una mistificación de lo dual primigenio y la dominación, casi siempre acompañada de explotación, de las mujeres.

En la escuela "Compañero Manuel", erigida en 2004 por las mujeres y hombres tzeltales y mujeres internacionalistas griegas que se reconocen parte del Frente Zapatista de Liberación Nacional, en Chiapas, México, las promotoras de educación y salud han llevado a cabo un trabajo de "igualdad de oportunidades" para mujeres y hombres que incluye el mismo derecho a la educación, así como la co-participación en actividades económicas otrora designadas a un sexo y jerarquizadas. Jules Falquet ha estudiado el modo en que muchas mujeres mayas zapatistas, educadas para sentirse fieles celadoras de la tradición religiosa y cotidiana de sus pueblos, se han rebelado ante la jerárquica visión actual de la dualidad sexual en sus comunidades, esgrimiendo el derecho de participar en la definición de qué es *su* cultura, con el fin de alcanzar una mayor justicia entre mujeres y hombres al interior del "santuario cultural constituido por la comunidad, el hogar y la familia".[109]

Historias, explicaciones y mitos de mujeres…

Algunas maestras bilingües zapoteco-español de la costa de Oaxaca, en México, han difundido recientemente la idea que cuanta más resistencia un pueblo opuso a la occidentalización más equidad en la relación entre los sexos se vive en la comunidad. Afirman que cuanto más se ha dejado oprimir un pueblo, más ha desarrollado formas violentas de trato contra sus mujeres. Esta idea se sostiene en una interpretación histórica de la desigualdad como fruto del colonialismo. Es propia de una corriente feminista indígena bastante difusa, pero entra en abierta confrontación con otras interpretaciones,

[109] Jules Falquet, "La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas", en *Debate Feminista*, Racismo y Mestizaje, núm. 24, año XII, México, octubre de 2001, p. 170.

por ejemplo las de las feministas comunitarias xinkas de Guatemala y aymaras de Bolivia, que denuncian la urgencia de destejer la negada –pero actuante– existencia del patriarcado ancestral. Las feministas comunitarias proponen, en efecto, la urgencia de una reflexión profunda para trascender *la posición histórica situada* que culpa total y exclusivamente al colonialismo de 518 años del origen de todos los males de los pueblos indígenas, cuando las mujeres ya sufrían condiciones previas de patriarcado ancestral originario.

Las maestras bilingües zapotecas, veladamente, hacen referencia a los efectos de la dominación colonial sobre los pueblos nahuas, que según ellas intentaron mantener una relación privilegiada con el poder colonial y, posteriormente, con los gobiernos republicanos independientes, mediante la aceptación de sus mandatos culturales.

Las zapotecas de la costa, excelentes comerciantes, poseedoras de ahorros que invierten en banca, católicas y organizadoras de "velas" o actividades festivo-religiosas, con acceso a escuelas y sin problemas de orden cultural para acceder a universidades,[110] coinciden en ello con luchadoras políticas nasa y wayuu en Colombia, bri bris en Costa Rica y asháninca de la Amazonia peruana, que se han organizado por la recuperación y defensa de su territorio nacional y sus derechos culturales.

Mujeres de otros pueblos de América lo dudan, aunque algunas de ellas sean en lo personal hábiles comunicadoras verbales: mujeres que empezaron a participar en la política comunitaria a pesar de que sus padres les dijeran que no era necesario que estudiaran porque el destino de una mujer es casarse y atender a un hombre-proveedor y a su familia, como algunas quechuas de Huancavelica en Perú, amuzgas de Xochistlahuaca y zapotecas de la Sierra de Juárez en México y q'om de Argentina.

La idea que "las mujeres y los hombres conforman géneros con responsabilidades compartidas desde los tiempos sin tiempo, géneros que representan las fuerzas femeninas y masculinas presentes en la totalidad de la vida", como afirma Avelina Pancho, expresa un mito de equidad propio de una corriente feminista indígena. Se trata de un ideal reconstruido por las mujeres que se han hecho cargo de la reivindicación de los derechos colectivos de sus pueblos y que se sostiene en una apropiación y reinterpretación de las propias cosmogonías. Para esta corriente feminista, entre las reivindicaciones de una buena vida para las mujeres y la política comunitaria hay un nexo, un arranque común, un otorgarse el derecho a pensar desde la propia realidad y ya no sólo a defender lo salvado del naufragio de la invasión europea, que en ocasiones se pierde de vista.

Esta corriente feminista es útil a muchas dirigentes y activistas de los derechos humanos indígenas, pues les permite demandar en el seno de su comunidad un lugar que

[110] Es difícil discernir qué es económico de qué es cultural. Muchas zapotecas del Istmo de Tehuantepec me han expresado que los límites para acceder a la educación superior pertenecen al orden de lo económico, aunque en ocasiones trascienden el tener o no tener dinero para mandar a las hijas a la ciudad capital y pagarles los estudios, abarcando las responsabilidades económicas que puede o debe asumir una mujer.

no es propio de las mujeres en la tradición vigente, pero que puede ser reivindicado apelando a una reelaboración presente de la historia antigua de su pueblo.

Entre los pueblos que se resisten a la asimilación, la complementariedad de las mujeres y los hombres en el campo de la lucha política, del trabajo y la economía, de la educación y de la cultura se circunscribe a la actuancia de pocas dirigentes. Para la mayoría, sigue siendo un deseo de las mujeres más que una realidad. Corresponde a una reinvención de la identidad indígena elaborada a partir, precisamente, de las acciones de esas dirigentes. En realidad, la resistencia a la occidentalización no siempre implica una equitativa repartición de los recursos materiales entre los sexos, ni pasa por la mejora inmediata de las condiciones de las mujeres. A la resistencia de los pueblos indígenas corresponde que la violencia estatal se incremente y los soldados y paramilitares usen la violación sexual como táctica de guerra, que durante los conflictos las familias se dispersen, rompiendo las redes de solidaridad entre mujeres, y que las y los dirigentes políticos hagan un uso mayor del alcohol,[111] que es un grave disparador de la violencia familiar.

Según Filomena Shaslin, comunera bri bri de Bambú, en la municipalidad de Talamanca, en Costa Rica:

> Siempre nos acostumbraron a no decir lo que nos sucede, a defender la comunidad y a decir que los hombres nos respetan; pero que hay violencia, la hay, empezando por las familias. Las bri bris nos sentimos orgullosas de ser bri bris, tranquilas y felices de vivir como nos enseñaron nuestras madres, y nos asusta estarlo perdiendo. Somos trabajadoras en el monte, aprendimos a voltear, a hacer pan, a vender y ahora aprendimos a tener derechos. Cuando los hombres nos niegan el derecho de salir, de vernos en el clan de nuestras madres, de mantenernos, entonces hay violencia contra las mujeres. Cuando nos pegan y nos oprimen, impiden que seamos libres. Sólo que para defender el derecho del pueblo, a veces no denunciamos. Le digo a las mujeres bri bris que lo que es bueno para nosotras, aunque los

[111] Todos los pueblos de América conocían diversos alcoholes productos de la fermentación de frutas y cereales; los zapotecas en México habían inventado un sistema de destilado a través del barro, diferente del destilado por alambique. No obstante, el uso de todos los alcoholes estaba reglamentado e implicaba "etiquetas" propias de cada pueblo; afuera de fiestas reglamentadas, la borrachera era tan mal vista que entre algunos pueblos era castigada con la muerte. Asimismo, un delito cometido en estado de ebriedad era castigado doblemente. La idea que "los indios son borrachos" es una construcción racista de origen colonial, cuando los conquistadores empezaron a fomentar el consumo del alcohol entre los hombres para romper su capacidad de resistencia. El abuso en la ingesta de alcohol vino aparejado de la tolerancia de las autoridades coloniales para con la violencia física que los hombres borrachos cometían contra las mujeres. Hoy en día, muchas mujeres indígenas reconocen por experiencia propia que el alcoholismo de los hombres propicias situaciones de violencia intrafamiliar. La prohibición del alcohol ha propiciado también que muchas mujeres impulsaran la conversión de sus familias a formas neo-evangélicas de cristianismo.

> ancianos digan lo contrario, es lo que nos sirve para salir adelante con nuestra cultura.[112]

Asimismo, entre los mixes de Oaxaca, el único pueblo de México que nunca se rindió a la colonización, el wayuu de Venezuela, el nasa, el misak y muchos más, "a los hombres no les gusta que haya instancias de protección de las mujeres porque alegan que son las causantes de los mayores problemas en la comunidad", como lo expresó Isadora Cruz, joven periodista nasa de la Asociación de Cabildos Indígenas del Cauca, en el taller de mujeres y comunicación durante la Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala.[113]

Para respaldar la idea de la corriente feminista que enarbola la necesidad de "regresar" a la complementariedad equivalente o igualdad ancestral entre mujeres y hombres, existen informes acerca de la violencia contra las mujeres, por ejemplo en los estados de Guerrero y de Veracruz, en México, que podrían avalar la hipótesis de una mayor violencia contra las mujeres de los pueblos más colonizados, es decir, más discriminados, más cristianizados y, por ende, más convencidos de la superioridad de los hombres sobre las mujeres.

Los informes de los gobiernos locales no son muy confiables porque tienden a tipificar la violencia de género sobre parámetros occidentales. Con ellos se confirma el prejuicio cultural blanco que la violencia es mayor ahí donde no hay educación formal (¿acaso un remanente de la idea que la violencia contra las mujeres es "natural"?).

La insistencia gubernamental en la violencia de género como "propia" de los pueblos indígenas, en la actualidad, cuando el vocabulario internacional impone la denuncia de la violencia de género como sinónimo de equidad y de modernidad, es parte de una estrategia del estado-nación dominante en demérito de la ética social de los pueblos indígenas con que demostrar su incapacidad para gobernarse de manera autónoma. No obstante, esa violencia existe y se incrementa con la impunidad que el sistema judicial de ese mismo estado-nación otorga a los hombres que la cometen.

La impunidad de la violencia de género va de la mano de la venta de alcohol, del racismo, del tráfico de mujeres para la prostitución forzada y de la insistente repetición de prejuicios misóginos por parte de las autoridades. Algunas organizaciones de mujeres nahuas, como Noche Sihuame Zan Ze Tajome (Todas las mujeres como una sola) de Chilapa, Guerrero, reportan, en efecto, una fuerte incidencia de golpes y maltrato severo, hasta la muerte, contra las mujeres en las parejas de los pueblos nahuas de México.

> La muerte de mujeres y abortos por golpizas que les propinan sus esposos, la discriminación, la venta de jóvenes y el obligarlas a casarse con sus

---

[112] Comunicación personal, durante un taller sobre los derechos de las mujeres indígenas implementado por el Centro de Capacitación Iriria, Arakorpa Ú y la Universidad Nacional de Costa Rica en Bambú, departamento de Talamanca, el 8 de octubre de 2010.

[113] Que se llevó a cabo del 8 al 12 de noviembre de 2010, en el Resguardo de La María Piendamó, Cauca, Colombia.

violadores, entre otros, son prácticas recurrentes que se registran en las comunidades nahuas de Ahuacuotzingo, Zitlala y Chilapa, reprochó Brígida Chautla Ramos, líder de la organización indígena Noche Sihuame Zan Ze Tajome.

Chautla Ramos, indígena nahua de Chilapa fundadora de la organización Noche Sihuame Zan Ze Tajome (Todas las mujeres como una sola), miembro de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas y parte de la Comisión Ejecutiva de la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA), lamentó que a pesar de la lucha que desde hace varios años han dado las mujeres en la región hasta ahora no han sido reconocidas como se debe.

[…] en las comunidades que comprenden a los municipios donde tiene presencia la organización Noche Sihuame se han conocido muchos casos de mujeres que abortan por ser golpeadas por sus maridos y "muchas de ellas han sido asesinadas".

Las comunidades donde se ha registrado el mayor número de casos son Tlalixtlahuaca, Cuauhtenango, Tami perteneciente al municipio de Chilapa, así como Agua Zarca, ubicada en Ahuacuotzingo.

"En Cuauhtenango se dio un caso muy lamentable de una mujer que fue agarrada a machetazos por su marido por no ayudarle a bajar la leña del burro, la golpeó tanto hasta que la mató", lamentó Chautla Ramos.

Agregó: "otro caso es de una muchacha que salió embarazada, su esposo la dejó y el niño nació en casa de ella, eso es mal visto, porque no puede haber madres solteras; a esa muchacha su primo le pegó muy feo hasta que se murió".

Comentó que en Agua Zarca las mujeres son obligadas a casarse con sus violadores: "ahí importa mucho el qué dirán, para que no se vea mal les dicen que tiene que casarse con quien las violó, porque si no nadie más las va a querer, esa es su cultura, lamentablemente así como hay costumbres bonitas, también hay feas".

Abundó que la mayoría de los casos no son denunciados por temor: "uno les pregunta que si son golpeadas y ellas nos dicen que se cayeron; sus maridos las amenazan de que si dicen algo les va peor". [114]

[114] Yamilet Villa Arreola, "Narran casos de muertes de indígenas por golpizas y abusos. Los usos y costumbres en aldeas nahuas, prácticas que generan violencia de género", en *La Jornada Guerrero*, 9 de marzo de 2009. Ese mismo día, en el mismo periódico, también las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca y las mujeres tlapanecas de La Montaña denunciaron altos índices de violencia de género en sus comunidades. No debe olvidarse que, en México, el 8 de marzo es el día del año en que todos los periódicos dan lugar a las noticias más terribles sobre la condición de víctimas de las mujeres.

La violencia física contra las mujeres, las niñas y los homosexuales se ha incrementado entre los pueblos que se han sometido mayormente a los mandatos coloniales de género, pero no es por ese único motivo. También existen apropiaciones de elementos misóginos contra el cuerpo de la mujer que responden a pautas culturales no dirigidas por las iglesias y los estados. Eso es, hay diferentes entronques de patriarcados en las relaciones de género tradicionales. Por ejemplo, la adopción hace menos de un siglo de la escisión del clítoris al nacer de las niñas de una comunidad Embera-Chamí cercana a Risaralda, en Colombia, de un pueblo amazónico desplazado con el que había tenido un fugaz contacto.[115] Practicada hoy por las parteras tradicionales, esta "costumbre" es defendida como si fuera ancestral y algunos ancianos de la comunidad esgrimen argumentos tales como que la escisión clitoridiana sirve para evitar que las mujeres emberas sean violadas por militares y paramilitares porque ¡ellos no gozarían![116]

No obstante, la idea que la violencia patriarcal se relaciona con la violencia colonial sale a relucir en las reflexiones de mujeres de pueblos muy distantes entre sí. Algunas expresan que antes de la colonia los hombres no se emborrachaban y entonces no eran violentos; otras piensan que la complementariedad de las abuelas y los abuelos en la creación implicaba que los hombres respetaban a las mujeres; otras que las mujeres eran más poderosas antes de la llegada de los españoles; otras más que los hombres eran "mejores" aunque las mujeres "siempre" han estado detrás de los hombres; unas pocas creen que si las mujeres comparten su ser con la madre tierra y sus culturas son

---

[115] Algunos antropólogos colombianos afirman que la escisión del clítoris de las mujeres embera-chamí es una práctica reciente, que no hay datos de esta práctica anteriores a 70 años; sin embargo, es conocido que diversos pueblos amazónicos brasileños y peruanos practicaban la cliterectomía. Hace más de 20 años, quizá por influencia del Instituto Lingüístico de Verano y de iglesias neoevangélicas que les aseguraron que el clítoris no es un pene y que una mujer con clítoris no va a convertirse en un hermafrodita, los grupos amazónicos peruanos que practicaban la escisión del clítoris en una ceremonia anterior a la pubertad (los pueblos yines y shipibo), dejaron de hacerlo. La educación republicana no tuvo nada que ver con el abandono de esta práctica; más bien el estado peruano, durante la década de 1990, se caracterizó por violentar a las mujeres indígenas imponiéndoles una brutal política de esterilización. La cliterectomía es una práctica de construcción de género, pues garantiza que entre los genitales de las mujeres y de los hombres no hay semejanzas y, sobre ello, construye la disparidad social entre los sexos, acompañándola de un imaginario de destrucción del mundo aparejado a la libertad y el goce sexual de las mujeres.

[116] Solany Zapata, Consejera Regional Indígena de Risaralda, en una entrevista al diario *El Tiempo* (http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/salud/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8426980.html) manifestó que, como embera, ella se oponía a la práctica porque hay que respetar los derechos de las mujeres y, sobre todo, los derechos de las niñas, pero que en su pueblo ésta se realiza para que las mujeres "no sean brinconas, no dejen a sus maridos y no sean marimachos". En relación con estos argumentos, los emberas creen que si las mujeres se mueven en el acto sexual se desatarán catástrofes naturales y que la cliterectomía sirve para contrarrestar una posible malformación genética conocida como seudo-hermafroditismo, por la que el clítoris desarrolla un gran tamaño, hasta parecerse a un pene. En una entrevista radial, un líder indígena de Antioquia manifestó que se realizaba para proteger a la comunidad porque en el marco del conflicto, cuando los grupos armados entran a atacar a las comunidades indígenas, abusan sexualmente de las mujeres y que la ablación, entonces, evita que los militares y paramilitares gocen sexualmente de sus mujeres.

respetuosas con sus frutos, entonces los hombres no pueden violentar a las representantes de la madre tierra; y algunas más consideran que las mujeres que se casan con mestizos o con hombres que trabajan o viven con mestizos sufren más violencia porque éstos olvidaron su verdadero ser. Muchas más creen que si se retoman la educación y la ley propia y se practica la espiritualidad tradicional, las mujeres dejarán de sufrir los estragos del machismo.

Según Avelina Pancho:

> En la lucha por el territorio y por la Ley de Origen o Derecho Mayor nuestras comunidades y territorios se transforman, van cambiando. De la misma manera, nuestros pensamientos y nuestras acciones van cambiando, hoy las mujeres somos más iguales a los hombres, tenemos más derechos, tenemos voz en la comunidad, nos expresamos en la decisiones comunitarias. No podemos luchar contra los hombres, ellos son el mismo pueblo que nosotras. Estamos juntos sobre la tierra, estamos juntos en la lucha. Los pueblos indígenas en Colombia somos una identidad minoritaria, si nos separamos las mujeres, desaparecemos como pueblos. Desde el principio, para hacer vida siempre se necesitan dos diversos, la mujer y el hombre. Así fue con los bisabuelos del pueblo nasa, con los dioses Neh: compartieron conocimientos y se los pasaron a sus hijas e hijos. Recuperando nuestra educación propia podemos transformar y fortalecer las relaciones entre mujeres y hombres para vivir juntos cada día con confianza, solidaridad y comprensión dentro de nuestro territorio. Y también afuera, cuando debemos salir…
>
> Las mujeres cuando tejen hacen crecer a la Madre Tierra, escriben nuestra historia, por eso no podemos dejar de trabajar con los hombres, aunque necesitamos exigirles que reconozcan más nuestra participación.[117]

La idea que la opresión de las mujeres está inscrita en la historia colonial o, más bien, que la complementariedad entre las mujeres y los hombres se ha vuelto desigual y el orden comunitario descansa sobre trabajos obligatorios, agotadores y moralmente determinantes del carácter sumiso de las mujeres, podría explicar por qué las mujeres cuando se liberan de la convivencia con los hombres de sus comunidades por motivos

[117] Comunicación personal durante unas jornadas sobre educación y salud propia que se realizaron en la sede de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural –UAIIN- en Popayán, Colombia, el 5 y 6 de noviembre de 2010. En su artículo "La lucha de las mujeres indígenas en estos 200 años (en *Pensamiento Universitario y Sociedad*, periódico de la Universidad del Cauca, núm. 22, Popayán, octubre de 2010, pp. 6-8), Avelina Pancho insistió en que para las mujeres indígenas es tan contradictorio hablar de Independencia durante los festejos por el Bicentenario como de una política de las mujeres separada de los hombres, porque "las duras e injustas experiencias que hemos debido enfrentar en nuestra lucha como pueblos" han sido las mismas. Y agregaba: "Las mujeres indígenas en medio de tantas guerras hemos sobrevivido, todavía vivimos, hemos luchado y lo seguimos haciendo, porque eso es parte de nuestra huella en estos doscientos años, hemos estado sosteniendo la vida desde los lugares que la vida nos ha dado, sosteniendo la familia, la comunidad y la cultura".

ajenos a su voluntad,[118] no tienen mayor empacho en organizarse de forma autónoma, pero vuelven a la condición comunitaria anterior apenas esas condiciones desaparecen. Cuando están solas, implementan formas de relación y prácticas económicas que sirven: a) para sanarse de la violencia sufrida y b) evitar la intervención del estado o de las instituciones estatales en la organización de sus formas de vida colectivas y de sus núcleos familiares. Con los hombres, en la comunidad reconstruida al regresar al lugar de origen, tienden a silenciar las formas específicas de la violencia padecida en cuerpo de mujer y a disminuir su capacidad organizativa autónoma.

El estudio sobre la afectividad como experiencia social significativa de la socióloga kaqchikel Emma Delfina Chirix García intenta explicar la construcción de la subjetividad entre aquellas mujeres que buscan liberarse de la tensión entre los roles de género adquiridos y la construcción social de sus afectos familiares y de amistad con otras mujeres.

Según Chirix García, las mujeres mayas "han internalizado, actuado y reproducido un conjunto de valores, conductas, actitudes, expresiones y pensamientos alrededor del afecto" reconocible, gracias al cual se puede acceder a la comprensión de qué piensan, cómo organizan su propio pensamiento, qué idea de su ser mujeres expresan, cómo organizan la atención a sus hijas e hijos y a las niñas y niños de la comunidad, cuál es el lugar que se otorgan. En su mundo relacional, la persona mujer no desaparece ante la comunidad, ante el sujeto colectivo, aunque su subjetividad se forja en ámbitos donde no se permite crecer libremente, pues "en una relación de dominio entre padres e hijos, los consejos van dirigidos para controlar el comportamiento e incluso la vida íntima de las personas".[119]

En familias que "tienen un sentido corporativo porque valoran y mantienen la unidad y la totalidad completa" y cuyas "prácticas se han desarrollado en un contexto comunal, de gran dependencia entre sus miembros, de fuerte precariedad y ausencia de servicios y de exclusión y discriminación frente al resto social",[120] la afectividad es inseparable de la construcción de la propia subjetividad. A la vez, se relaciona con los roles sociales que los padres y las madres imponen a cambio del afecto y el cuidado que brindan. De tal forma, la construcción de la propia subjetividad se organiza desde un lugar donde es imposible separar los afectos de los aprendizajes de reglas, normas, valores y principios. Ahí se generaliza la idealización de la decepción a través del convencimiento que la obediencia es un requisito indispensable para que las mujeres obtengan afecto. Así el amor es concebido como el lugar donde se premia la subordinación de la mujer. Aunque,

---

[118] Por ejemplo, en las experiencias de refugio en el propio territorio nacional (como en Colombia, en las décadas de 1990-2000) y en los países vecinos (como las guatemaltecas en México, en la década de 1980).

[119] Emma Delfina Chirix García, *Afectividad de las mujeres mayas. Ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi,* Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Guatemala, 2003, p. 54

[120] *Ibidem*, p. 49-50

contradictoriamente, son las decepciones que las mujeres viven en su afán por ser aceptadas las que permiten la emergencia de deseos de liberación personal.

> Se aprende a ser mujer maya desde una concepción idealizada, conservadora y sobre bases de desigualdad. En la concepción maya, el varón y la mujer son complementarios, uno no puede desarrollarse sin la otra y viceversa. Guardan su integridad y su especificidad, para conformar la eterna unidad, pero en la vida cotidiana se constata que la complementariedad no está construida sobre bases de igualdad, por las siguientes razones: las mujeres mayas no ejercen poder en los distintos espacios sociales (hogar y espacio laboral), no suelen tomar las decisiones más importantes, son valoradas por las tareas domésticas que realizan, por lo tanto son buenas para el matrimonio y no para el estudio. Son las responsables de transmitir la cultura, encargadas de velar por los demás y dar cumplimiento a valores y normas morales.[121]

Formas de organización y liberación de las mujeres de los pueblos originarios

El diálogo que somos, la belleza que se dice entre el espíritu y el corazón viene de la palabra de jade con la que podemos construir nuestro refugio.

Maya Cú, poeta q'eqchi' de Ciudad Guatemala

Las mujeres mayas de Guatemala, desde sus complejas y sometidas redes de afectos, han tenido que aprender a sobrevivir a una de las experiencias más brutales de genocidio, etnicidio y genericidio de la historia americana reciente.[122] Sólo por la solidaridad de sus

[121] *Ibidem*

[122] "Etnicidio" es un término que se relaciona con el de genocidio, y significa el asesinato masivo de personas por el hecho de pertenecer a una etnia o grupo cultural, a la vez que se relaciona con el "culturicidio" o intento de desaparición de una cultura que da identidad a un pueblo o una nación. El término "genericidio", o asesinato de una mujer por pertenecer al género oprimido en el sistema de relación entre mujeres y hombres, fue definido en 1985 por Mary Anne Warren en *Gendercide: The Implications of Sex Selection (Genericidio: las implicaciones de la selección por sexos),* Rowman y Littlefield Publishers, Lanham, MD, 1985. En la actualidad se tiende a hablar de "feminicidio", entendiendo con ello el asesinato masivo de mujeres o su representación en la escala de la violencia o maltrato contra las mujeres. Para tener una idea de los etnicidios y los genericidios sobrevividos por los pueblos mayas de Guatemala, deben leerse los textos producidos por el Equipo de Antropología Forense

madres, por las relaciones con algunas hermanas, por haberse encontrado con otras mujeres que pasaban por situaciones iguales a las suyas, han podido establecer formas de organización y diálogo entre mujeres, apoyándose en redes extracomunitarias con feministas, médicas, abogadas y sociólogas urbanas. Así han generado reflexiones centradas en la propia experiencia, que se desarrollan tanto en las propias comunidades como a la hora de reuniones amplias de mujeres indígenas o en centros de sanación construidos a propósito. Se atreven a un reconocimiento colectivo de los métodos encontrados por cada una, que genera ideas, métodos y concepciones del propio ser mujer que son explícitamente feministas.[123]

Se trata de experiencias entre mujeres que nombran la propia realidad, mediante narraciones en primera persona que "subjetivizan" a las personas de sexo femenino al reconocerlas protagonistas de sus biografías. Estas narraciones construyen instrumentos de interpretación de la realidad femenina como realidad social que involucra a todo el grupo en paridad de valor con la realidad masculina y permiten identificar estrategias sexuadas de buena vida, lo cual incluye el acceso a una vida libre de violencia.

Identidad nacional e identidad feminista

Por supuesto no todas las mujeres indígenas han pasado por una experiencia histórica contemporánea tan brutal como la guatemalteca,[124] aunque ninguna descarta la amenaza

---

de Guatemala y los informes de la Comisión de Esclarecimiento Histórico y del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica que dan cuenta de 699 masacres, con 400 aldeas arrasadas y más de 200 mil personas asesinadas y desaparecidas.

[123] Cfr. *Tejidos que lleva el alma. Memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, op. Cit.

[124] O como la peruana. En Perú las mujeres indígenas fueron víctimas junto a sus pueblos, en las décadas de 1980 y1990, del terror de estado y del terror de una organización político-militar dogmática, autoritaria, violenta y racista como la maoísta Sendero Luminoso. Las fuerzas armadas y la policía peruanas habían heredado un desprecio colonial contra las comunidades indígenas andinas, trataban con desdén a las autoridades locales, desplegaban un abierto racismo contra la comuneros e hicieron de muchas mujeres jóvenes víctimas de violencia sexual. Los miembros de Sendero Luminoso odiaban a los asháninca y demás pueblos amazónicos que sometieron a vejaciones, privaciones de la libertad, hambre y adoctrinamiento obligatorio. Asesinatos masivos se sucedieron contra los pueblos quechua-hablantes porque los militares y la policía los consideraba "enemigos internos" susceptibles de aliarse con los senderistas; a la vez, Sendero Luminoso cometió asesinatos masivos de comuneros que no consideraban "leales" como parte de su "guerra popular" contra el Estado. La Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) considera que fueron asesinadas y desaparecidas más de 70 mil personas en esas décadas de Guerra Sucia. *Cfr.* Jo-Marie Burt, *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*, Instituto de Estudios Peruanos- Servicios Educativos Rurales, Lima, 2009. Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Yuyanapaq: para recordar*, Lima, 2003, el 75 por ciento de las víctimas eran hablantes de una lengua originaria.

latente del etnocidio si, como pueblo, mujeres y hombres no se defienden del racismo de estado y sus múltiples estrategias de desaparición-asimilación-aniquilamiento cultural. Pedirle al feminismo de las mujeres de los pueblos originarios que no se defina primeramente desde la defensa de su pueblo, en cuanto colectivo mixto, contra el racismo implica desconocer la historia concreta de las mujeres de los pueblos y naciones indígenas. En otras palabras, implica desconocer la identidad feminista indígena.

El feminismo de las lencas y las garífunas de Honduras, por ejemplo, toca otros tópicos que los de la identidad y subjetividad maya y se relaciona con otro momento de su historia, el de la construcción de espacios de incidencia social, de reconocimiento político de los propios derechos y, desde el 28 de junio de 2009, de resistencia al golpe de estado y a los gobiernos que se relacionan con él. Con las feministas mestizas comparte la idea que las mujeres son como el país y que el país es tratado por las derechas como el cuerpo de las mujeres. "Ni golpe de estado ni golpes a las mujeres" fue el lema que corearon en todas las marchas.

En Ecuador, la fuertísima y creativa reconstrucción de la identidad kichwa a partir de las experiencias de autorganización, resistencia a las imposiciones gubernamentales urbanas, educación colectiva de los propios saberes, ha sido atravesada por la participación de mujeres que organizaron los primeros movimientos de los pueblos y nunca dejaron de verse en el espejo de las demás mujeres.[125] Según Mónica Chuji Gualinga, las mujeres kichwas:

> Siguen asumiendo el mismo rol en la familia, en el hogar, en la vida cultural de la comunidad, pero ahora tienen aspiraciones de jugar un rol importante en el cambio de vida, de contribuir en el fortalecimiento de las organizaciones. Hay un cierto incremento de mujeres jóvenes, de nuevas compañeras que empiezan a asumir el rol organizativo pero, insisto, esto no significa que han abandonado su rol en la familia. Más posibilidades tienen las mujeres que no tienen hijos, que se han separado o que están solteras; a las mujeres que están con su familia, que están casadas, siempre se les dificulta y no tienen un proceso continuo de participación; pasan un tiempo en la dirigencia, como vicepresidentas en unos casos, o como

[125] Para un acercamiento a la historia del feminismo ecuatoriano: Raquel Rodas Morales, *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador*. Quito, Fondo para la Igualdad de Género de ACDI, 2002. Documento de Trabajo N°4. Vicenta Chuma, Paulina Palacios, Josefina Lema son algunas pensadoras kichwas que tienen posiciones sobre su condición de mujeres y de su lugar de sujeto político al interior de sus comunidades. Un trabajo aproximativo sobre sus quehaceres es: Amparito Suárez Y., "La escuela de formación de mujeres indígenas tras un nuevo sueño", en *Rikcharishun, Periódico Bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador*, año 29, núm. 5, Ecuador Runakunapak Rikcharimui- ECUARUNARI, Diciembre del 2001. La Asociación de Mujeres Indígenas del Chimborazo "La Minga" se ha organizado en el Municipio de Alausí alrededor de proyectos de conservación radical de su medio ambiente para el mantenimiento de su cultura y la independencia económica de las mujeres marginadas por sus comunidades. Mónica Chuji Gualinga, socióloga kichwa amazónica, construye una importante relación entre derechos humanos de los pueblos originarios y derechos de las mujeres, desde la comunicación social.

dirigentas de derechos humanos o de la mujer, pero luego de ese periodo desaparecen porque nuevamente vuelven a la comunidad, a su hogar.

[...]

[No obstante,] la participación activa, las propuestas de las mujeres sí que inciden en las decisiones comunitarias y en decisiones organizacionales. Sin embargo, aún falta ampliar ese margen de incidencia. Si se hace una evaluación general, se ve que hay un cambio en los compañeros; muchas veces consideran y tienen más confianza en poner en la dirigencia a una mujer más que a un compañero. Dicen que una mujer presidenta en la comunidad es mucho más efectiva en cuestionar, en relacionarse con las autoridades, con la organización misma y con ciertos compañeros que a veces se tornan irresponsables. Hay mujeres a nivel regional y nacional que han estado muy activas y ellas sirven de ejemplo para las compañeras de base. Ellas intentan por todos los medios y espacios llegar a ser más visibles y estar mucho más activas en las organizaciones. Pero hay que preguntarse: ¿Cuántas de ellas tienen un nivel de incidencia? ¿Cuántas de ellas son mucho más activas? ¿Cuántas de ellas tienen un nivel para debatir y discutir con dirigentes hombres? Yo creo que efectivamente, en las pocas mujeres cuantitativamente hablando, hay una experiencia positiva; las mujeres van abriéndose espacios paulatinamente.[126]

En Colombia, Aida Quilcue, consejera del Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC–, afirma que la acción de las mujeres no debe desligarse jamás de la espiritualidad que dirige el accionar político de su pueblo, so pena de perder su contundencia:

La Madre Tierra es la mujer de origen. Concebida como mujer, la Madre Tierra contiene la integralidad del Universo. Por ella, la mujer es considerada origen de la vida y transmisora del conocimiento, la que ha preservado todas las prácticas culturales, haciendo que perviva el pueblo nasa.

Los *Sat* entre los nasa son sistemas de mujeres y hombres. En la pervivencia de los 102 pueblos de Colombia, 35 en vía de extinción porque quedan una o dos personas, el papel de las mujeres ha sido fundamental en la orientación de los procesos organizativos y en la resistencia civil por medio de la espiritualidad propia.

[126] Mónica Chuji Gualinga fue asambleísta constituyente en el proceso de elaboración de la Constitución del Ecuador del 2008, y secretaria general de Comunicación del Gobierno de Rafael Correa al inicio de su mandato; hoy dirige la Fundación Tukuishimi. Entrevista publicada el 14 de junio de 2010 por *Mujeres Indígenas Hoy. En la senda de grandes luchadoras y heroínas como Bartolina Sisa, Dolores Caguango, Gregoria Apaza, Anacaona, Guacolda, Micaela Bastidas, Tránsito Amaguaña*, http://bartolinas.blogspot.com.

Una estrategia de reducir a los pueblos fue la invasión ideológica cuya herramienta fue la religión católica, donde los sacerdotes decían que la mujer debe someterse al hombre, creando el machismo como ideología impuesta. Este machismo rompe con la Ley de Origen y con todas las prácticas culturales que se desprenden de ella y con nuestra espiritualidad que los curas denunciaron como brujería cuando descalificaron a las mujeres.

Hoy debemos las mujeres retomar nuestro papel en la espiritualidad y por lo tanto en la medicina y la salud propia. No podemos olvidar que hay una globalización de la enfermedad en acto. Que las Enfermedades de Transmisión Sexual pueden ser parte de un proceso de extinción de los pueblos. Necesitamos generar mecanismos de difusión de la salud que respondan a las relaciones sexuales en las comunidades, no distribuir condones sin recordar a los jóvenes que la contaminación de la tierra enferma a las mujeres y los hombres.

Nos urge generar vida buena desde la vida de las mujeres. Pero ¿cómo hacerlo cuando hay tantas formas de intentar impedir nuestra ley? Por ejemplo, cuando las familias evangélicas se oponen al derecho propio y esgrimen su interpretación de la Ley de Origen, el derecho nacional y las leyes internacionales contra las decisiones comunitarias, creando desequilibrios muy fuertes, como las denuncias entre miembros de una misma comunidad. Actúan paralelamente al estado cuando nos acusa, cuando dice cada vez que un pueblo indígena reivindica sus derechos que es terrorista.

La liberación de la Madre Tierra es la base de la Ley de Origen, esta significa también la liberación de las mujeres, que están en riesgo por los actos violatorios de las transnacionales.

Hoy hay que reafirmar la identidad, de dónde venimos y adónde vamos. Debemos combatir la violación de la Madre Tierra por las empresas mineras. Si se contamina la Tierra no sólo se enferma ella, sino las mujeres y los hombres, los niños, los ancianos y todos los seres vivos. La violencia intrafamiliar debe ser entendida por todo el pueblo como un desequilibrio grave en la relación con la Madre Tierra, el cabildo debe intervenir para obligar al marido que le pega a su mujer a reequilibrarse.

Protegernos como mujeres es proteger a la Madre Tierra, proteger la vida, garantizar la permanencia como pueblos milenarios con la orientación de nuestras autoridades espirituales y autoridades terrenales. Nos corresponde

> hoy a las mujeres salvar la tierra. Tenemos esta gran responsabilidad, no podemos aceptar ser marginadas.[127]

En Bolivia, la participación de las mujeres aymaras como esposas de mineros, cocaleros y campesinos, va de la mano de la participación de las mujeres que se definen desde una actividad no correlativa a la de un hombre, como las vendedoras, y de las reflexiones de las mujeres que se han cuestionado su lugar en la familia a causa de su preferencia sexual lésbica, de su trabajo sexual, de la violencia sufrida por hombres miembros de su comunidad o de instituciones que las violentan junto con su comunidad, en ocasiones separándolas de ella, en otras recluyéndolas en ella.[128]

Según la aymara Julieta Paredes, feminista autónoma que sostiene desde el trabajo en las asambleas indígenas que la mitad de todos los pueblos son mujeres y que los cuerpos son amables elementos de la propia identidad y de afirmación política:

> Para mí, Julieta, vivir sin esta vida es imposible ya. Si no fuera lo que soy –aymara feminista lesbiana– no sabría cómo hacer, ni por dónde empezar mis días. El sólo hecho de pensarme como una mujer aymara de barrio, calladita y sumisa a lo que diga mi entorno, lesbiana que a diario tendría que ocultar mi deseo y amor por las mujeres, sería un suplicio. El feminismo le dio a mi vida y mi pensamiento alas de cóndor y cimas de montañas, elementos desde donde miro mi tiempo, mi pueblo, mi historia.
>
> Si el feminismo fuera una palabra que sólo tuviera significado para las mujeres en el norte, y si feminismo fuera una acción inventada por ellas, entonces Mujeres Creando, creo yo, no sería feminista. Seguiríamos la raíz de lucha de las mujeres de nuestras tierras, que sin duda daría también hermosos frutos de conceptualizaciones y prácticas por la vida.

---

[127] Palabras que apunté de su charla en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural durante el diplomado "Familia Indígena, participación y equidad de género", el 15 de noviembre de 2010

[128] Los trabajos del colectivo Mujeres Creando, colectivo boliviano de feministas autónomas que, después de 18 años, en 2008 se escindió en dos (Mujeres Creando/La Virgen de los Deseos y Comunidad Mujeres Creando Comunidad) porque no pudo consensuar si participar o no en el gobierno de Evo Morales, de representación indígena, pero igualmente patriarcal, esos trabajos reportan y analizan desde 1990 la existencia de relaciones entre feministas indígenas, lesbianas, pobres, putas, perseguidas por la violencia doméstica, artistas, en contraposición con el orden patriarcal instituido. En 2009, Mujeres Creando/La Virgen de los Deseos publicó en *Mujer pública. Revista de discusión feminista*, núm. 1, La Paz, 2009, una "Constitución Política Feminista del Estado", afirmando que "fue redactada en una gran cocina mientras pelábamos las papas y las niñas y niños ayudaban con las arvejas. La forma de aprobación fue por consenso y el uso de la palabra rotatorio. No se permitió que nadie hablara a nombre de ninguna otra por lo que a su tiempo hasta las mudas tomaron la palabra", p. 45. La intervención de un ideario de origen comunitaria (el consenso como condición ineludible para la creación de una realidad) y otro de origen occidental ("La originalidad del individuo es un bien que la sociedad respeta, protege y estimula", p. 49) sostienen que el feminismo está por encima de la división entre culturas y que necesita liberarse de los estados y de las comunidades por igual.

> El lugar desde donde cualquier sujeto o sujeta habla, no sólo contextualiza el texto o discurso, sino también es testimonio, evidencia de una praxis, es decir, de una práctica y teoría accionadas con objetivos sociales determinados, que en este caso es la lucha desde los sectores populares por transformar una sociedad de injusticia e infelicidades…
>
> …El feminismo no es una teoría más, es una teoría, una concepción, una cosmovisión, una filosofía, una política, que nace desde las mujeres más rebeldes ante el patriarcado.
>
> Esto lo trataremos más adelante, sólo quiero enunciar esta procedencia para que no se nos olvide que la base material de existencia de la que viene el feminismo somos las mujeres pensándonos y sintiéndonos a nosotras mismas y pensando y sintiendo a los otros, a las otras, y a la naturaleza también.[129]

Violencia cotidiana de las pautas patriarcales

En general, las reflexiones y las prácticas colectivas y personales de las pensadoras de los pueblos originarios están atravesadas por la experiencia de la violencia. Ésta es cotidiana y las pautas patriarcales de la comunidad se articulan de tal modo con el racismo y la discriminación externa que sus implicaciones abarcan todo el espectro del miedo en la vida de las mujeres.

La violencia institucional es tan recurrente que impide que las mujeres quieran en primera instancia desestructurar la sumisión genérica a la que en ocasiones las orilla su cultura; prefieran enfrentar de entrada las agresiones que reconocen contra su comunidad: el menosprecio, el encarcelamiento sin motivos claros, los ataques contra sus prácticas religiosas y espirituales, la definición de la autonomía indígena como terrorismo. Sólo en un segundo momento, y porque se vincula con la situación de su grupo nacional, denuncian la sorna con que son tratadas por los agentes carcelarios cuando van a visitar a sus padres o maridos presos, o el menosprecio que despensa el personal médico a las enfermas cuando ingresan en un hospital, o la discriminación que encaran en escuelas y universidades.[130]

---

[129] Julieta Paredes, "Para que el sol vuelva a calentar", en Elizabeth Monasterios Pérez, *No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*, Pittsburgh University-Plural editores, La Paz, 2006, p. 61-62 y 65. Julieta es hoy parte de Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

[130] A pesar de que estas situaciones se recrudecen en los países dictatoriales como Honduras, con gobiernos autoritarios como Chile, con fuerte presencia paramilitar como Colombia y México, hasta en países progresistas con programas gubernativos de respeto a los pueblos originarios, como Venezuela, el despojo territorial por parte de hacendados y ganaderos es tolerado por las fuerzas del orden, que

Como personas, miembros de comunidades que viven en una perpetua búsqueda de su derecho a ser, muchas pensadoras indígenas identifican como la primera violencia contra las mujeres el miedo a desaparecer como entidad colectiva y responden a ella a través de una afirmación identitaria compleja, nunca sólo femenina, nunca sólo nacional. "Nos construimos desde nuestra etnia, nuestra clase; para reconstruirnos podemos hacerlo en relación con los hombres y no desde la exclusión […] Desestructurar la sumisión es muy difícil, para ello es necesario no ceder espacios; por ejemplo, la agenda del movimiento feminista no es nuestra agenda, los temas que nos interesan son los que podemos hablar, los que ponemos sobre la mesa", afirma al respecto Francisca López, del grupo de mujeres mayas Kaqla, de Guatemala.[131]

A la vez, como personas violentadas no sólo por las instituciones que amenazan su comunidad, sino por los hombres de su propia comunidad, en cuanto colectivo masculino que se abroga unos derechos sobre sus cuerpos, su sexualidad, su capacidad laboral y sus servicios, viven como idéntica violencia el miedo a no ser respetadas en su integridad física y emotiva.

Gladys Tzul Tzul insiste en la función pedagógica del miedo:

> …sirve para recordar quién tiene el poder. Para aceptar la subordinación, las mujeres mayas sufren violencias que parecen irracionales y gratuitas, y que en realidad sirven para resaltar las relaciones de poder que ejerce el estado sobre las comunidades indígenas y los hombres sobre las mujeres para recordarles de manera constante su condición de inferioridad y de vulnerabilidad sexual, económica, física y emotiva. El estado manda a sus agentes a violarlas para castigar a la comunidad y sus padres y maridos las culpan de haber mantenido relaciones sexuales con desconocidos, violando el pacto de fidelidad que "la costumbre" exige a todas las mujeres. El miedo a ser violadas en Guatemala es una presencia obsesiva en la vida de todas las mujeres, de todas las edades. Es un recordatorio de que no vivimos en paz.

---

consideran "natural" la inferioridad (en cuanto no modernidad) y la "insensibilidad" de los pueblos indígenas y, en particular, la indefensión de sus mujeres. La denuncia de las mujeres Yupka acerca de las violaciones que sufren por militares cuando van a visitar a los hombres de su comunidad presos es sintomática. En la provincia de Zulia, el sábado 17 de julio 2010, Zenaida Romero, hija del líder indígena Sabino Romero Izarra, recluido en un fuerte militar desde el mes de octubre de 2009, se dirigió ante la defensoría del pueblo de la capital del estado para denunciar, una vez más, los maltratos a los que fue sometida por parte de guardias militares durante la visita a su padre. Según Zenaida Romero, todas las mujeres caribes o yupka son violentadas en sus derechos por las autoridades del Occidente de Venezuela, por ejemplo cuando las obligan a desvestirse para tener acceso a visitar a sus familiares en las cárceles. Los hechos de revisión irregular a los que son sometidas las mujeres yukpas han sido denunciados por un grupo de ellas: "Nosotras sabemos que a casi ninguna mujer, cuando va a visitar, la obligan a quitarse la ropa toda", expuso Lucía Romero, 41 años, esposa de Sabino, ante la Defensoría del Pueblo de Maracaibo, capital del estado Zulia, y ante la Fiscalía Segunda del Ministerio Público.

[131] En la jornada organizada por la UAM, citada con anterioridad.

Hermandades de resistencia y otras extrañas realidades

Las mujeres debemos aprender a ver la riqueza que somos, la riqueza que producimos, el valor de nuestro arte y nuestra amistad. No le creamos al mundo externo que nos desvaloriza y nos endilga la pobreza.

Sonia Enríquez, kuna de Panamá

Las ideas de las pensadoras indígenas contemporáneas acerca de la identidad de las mujeres, sus conocimientos y sus actividades en el seno de la comunidad para transformar su condición, no se reducen al análisis de la violencia que sufren. Describen también hermandades de resistencia, acciones educativas y comunicativas y la necesidad de entender por qué la solidaridad entre mujeres se interrumpe cuando una defiende el poder de definir como buena o mala la sexualidad de otra mujer por parte de un hombre de su familia.

Miembras de cooperativas, maestras organizadas para el reconocimiento del derecho a una educación y una didáctica propias de su pueblo, defensoras de bosques y ríos, parteras, mujeres organizadas para la defensa de los bienes comunales y artesanas reconocen la necesidad del accionar colectivo, explican las relaciones con los hombres y con el cosmos, analizan las permanencias en la historia. Sobre todo, denuncian el racismo institucional en el campo de la salud y de la educación escolarizada ("Tanta escuela me apendeja", rezaba la camiseta de una niña zapatista en una foto que circuló abundantemente entre los simpatizantes del movimiento chiapaneco), así como las formas en que son tratadas por investigadoras, personal de salud y funcionarias de estado.

Más allá de la propensión de presentar retratos descarnados de la realidad femenina cotidiana, según un esquema de denuncias aceptado y controlado por los organismos internacionales, las mujeres de los pueblos originarios apuntan al reconocimiento de aquellas mujeres que son guías o pensadoras capaces de resumir y recoger saberes generados y transmitidos entre varias. Son mujeres de la comunidad, en y por ella, no son feministas sin raigambre cultural. Asumen la corporalidad de la enunciación de la palabra y la espiritualidad de su cosmovisión. Como parte de un sujeto que se construye en la interrelación de diversas personas (o sujeto colectivo), son sujetos de una manera equivalente al sujeto constituido por la colectividad misma y al sujeto que es el colectivo de las mujeres.

En ocasiones, algunas indígenas llaman a estas mujeres guías "líderes", según una terminología difundida por el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU y adoptada por las indígenas que pelean su participación en el ámbito político nacional e

internacional, por las asociaciones civiles y las instituciones estatales que reciben fondos internacionales para impartir "cursos de liderazgo" o para identificar "líderes indígenas". Es un término pocas veces cuestionado porque no pertenece a su universo lingüístico. Sólo cuando se detienen a reflexionar sobre un término que les viene de la lengua dominante, traduciendo e interpretando su significado, expresan sus opiniones acerca de los liderazgos. Éstos son, me explica una mujer kuna, formas de jerarquías, de que "alguien quiera decidir por todos. Los liderazgos no existen entre los kunas, pues no reconocemos más autoridades que las que se construyen colectivamente. Y que duran mucho tiempo, pues implicaron mucho saber y mucho trabajo". Las mapuches de los alrededores del lago Colico, en el sur de Chile, son aún más explícitas: "Hablar de liderazgos es una ofensa para quienes no reconocen jerarquías, como no las reconoce el pueblo Mapuche".

Sin embargo, en México y en Perú, casi todas las instituciones estatales y Organizaciones No Gubernamentales que reciben fondos de la cooperación internacional, así como en Guatemala, Honduras, Costa Rica y Argentina dependencias estatales y algunas instituciones de asistencia privada, iglesias, centros de estudios, universidades y asociaciones civiles, han organizado un sinnúmero de talleres, cursos y capacitaciones a "líderes comunitarias" o "líderes populares".

Apenas identifican a una mujer con algún talento social o político la definen líder. Hablan del liderazgo de quien sabe convencer, de quien sabe organizar, de la que emprende alguna actividad para alcanzar un beneficio colectivo o para hacer respetar un derecho. Lo hacen de tal manera que algunas mujeres indígenas hoy reivindican ser las portavoces de su colectivo, generando graves conflictos cuando las demás no las reconocen como tales.

En Guatemala, la figura de la Premio Nobel por la Paz de 1992, Rigoberta Menchú Tum, maya k'ich'e que obtuvo mucha visibilidad después del asesinato de su familia y la lucha que desde el exilio en México emprendió a principios de las década de 1980 para la defensa de la vida y los derechos de los pueblos maya de Guatemala, así como las figuras de las diputadas y senadoras mayas que se formaron en su organización política, han creado grandes debates sobre la figura de la "líder" indígena. Creo percibir en el fondo de muchas pláticas, seguramente atravesadas por elementos de envidia, pero sustancialmente alimentadas por sentires que provienen de formas comunitarias de convivencia, que existe una especie de perversa sinonimia entre "líder" y "corrupta" que, en el caso de Menchú Tun, lleva a descalificaciones, críticas y resentimientos muy profundos, acompañados de datos sobre su "enriquecimiento personal", chismes sobre su carácter y denuncias acerca de sus alianzas políticas y prácticas económicas.

Las mujeres de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), de Chiapas, insisten en la necesidad de "formar líderes", en el COPINH líder se usa como sinónimo de dirigente, para muchas mujeres indígenas ligadas a organizaciones que reciben financiamientos internacionales convertirse en "líderes" se equivale a obtener un título de estudios, pues implica la finalización de un curso y el inicio de un trabajo como organizadoras de actividades comunitarias.

Personalmente, considero que la "fabricación de líderes" es una forma de intervención de la cultura política hegemónica sobre formas diversas de organización, muchas veces implementada de buena fe por feministas que no cuestionan la colonialidad del modelo de mujer propuesto/impuesto por su concepción de liberación individual en la modernidad emancipada.

Mujeres que se hacen de su vida

Mientras tanto, sujetos de la comunidad que han aprendido a hablar por su propia voz, las mujeres guías y las pensadoras e intelectuales indígenas expresan opiniones –diversas y particulares– sobre la realidad, que apuntan a la búsqueda de una verdad que las trasciende aun nutriéndose de ellas, una verdad sobre el ser de la vida, de sí mismas y de la realidad histórica, ecológica, económica y cósmica.[132] En ocasiones, apuntan hacia una resemantización del término líder para una definición de las mujeres que asumen responsabilidades, dirigencias, autoridades y roles educativos de tipo comunitario hacia otras mujeres, sin por ello exigir un reconocimiento público.

Judith Bautista Pérez, socióloga zapoteca de San Juan Atepec, en la Sierra Norte de Oaxaca, analiza el mundo de su acción cotidiana y explica que si bien en su pueblo puede participar en las asambleas comunitarias sólo porque los hombres creen que, en cuanto licenciada, tiene conocimientos que pueden servir a la comunidad, lo cual evidencia un sistema de poder inequitativo entre los sexos, en la ciudad, en la escuela, se sentía obligada a preguntarse sobre el racismo y su vinculación con el sexismo:

> En la UAM [Universidad Autónoma Metropolitana], en 1996, me jalaban las trenzas y las chicas me odiaban sólo porque dos muchachos de clase media se me acercaron y nos hicimos amigos. En un principio sentía enojo, pero eso me despertó un posicionamiento de víctima. ¿Por qué no me quieren? Me sentía culpable. Luego me di cuenta de todas las segregaciones, las miradas que te preguntan qué eres, qué puedes hacer y que te obligan a hacer cosas, segregándote de otros trabajos. Entonces me dije que no es cierto que si los indígenas nos profesionalizamos nos mestizamos culturalmente, sólo buscamos formas de sobrevivir el racismo. Entonces sentí muy fuerte el enojo porque entendí que la asimilación fue construida desde la sociología académica. Yo quiero reconocer hoy las

[132] Estuve en duda si decir "religiosa" y preferí decir "realidad cósmica" porque, aunque apunta a una relación metafísica con lo absoluto y lo divino, no se refiere a la dimensión eclesial y normativa de las religiones.

verdades desde enunciaciones que me son propias, no mediadas por voces construidas.[133]

Casi con las mismas palabras, describe el racismo que tuvo que superar en la escuela la dirigente quecha de Huancavelica, Luz Gladys Vila Pihue, para poderse luego afirmar como dirigente política:

> Yo terminé la primaria pero quería seguir estudiando y mi papá tenía esas ansias de que yo siguiera estudiando también; mi mamá lo mismo. Pero en mi comunidad no había un colegio, ¿no? Entonces tuve que salir. Mi papá hizo todos los esfuerzos posibles para sacarme y que yo estudiara el colegio, ¿no? Y estudié el colegio en Huancayo, en una ciudad relativamente cercana a mi comunidad. Y bueno uno pasa tristezas, pasas muchas manifestaciones de racismo, de discriminación en el colegio. Yo me acuerdo mucho que yo llegué, pues, con mis dos trencitas, mi falda… Y más aún, de que yo no hablaba muy bien el español, ¿no?, a pesar que mi padre y mi madre me prohibían hablar el quechua en mi casa. Decía mi papá: "no, ya suficiente con lo que nosotros hemos sufrido, nosotros ya no queremos que ustedes sufran". Mi papá ha sido militar, o sea, ha hecho servicio militar, que en ese entonces era una obligación en el Perú. Y en el cuartel él había sufrido muchísimo racismo, discriminación y humillación por hablar el quechua, ¿no? Y mi mamá que había salido a Huancayo y aquí a Lima como empleada doméstica, igual. Entonces, como que había algo en ellos que decía "no, el quechua es malo y mi hija va a sufrir por hablarlo y no quiero que…". Y como mi papá, mi mamá, aunque a la fuerza y aunque mal hablado habían aprendido el español, en mi casa siempre nos hablaban sólo español. Pero mi mamá tuvo hijos continuos, entonces no podía conmigo, como era la mayor, no tuvo otra opción que darme a mi abuela. Entonces yo me crie con mi abuela y mi abuela totalmente monolingüe.
>
> Claro, solamente hablaba el quechua, y en la escuela que yo iba se reían. Entonces, yo desde que tengo uso de razón sólo era quechua, ¿no? o sea, quechua, quechua. Y cuando yo iba de visita a mi casa, a la casa de mi papá, de mi mamá, me mandaban insultar. Decían "dile quechuista, quechuista, dile a tu hermana". Y mis hermanos menores salían: "quechuista, quechuista". Pero mis hermanos, a pesar de que se prohibía hablar el quechua en la casa, aprendieron, porque fuera de la casa todos hablaban quechua, ¿no? O sea, los amiguitos, las amigas, las vecinas, los primos, todos hablábamos quechua. Entonces, por eso cuando salgo ya a estudiar a Huancayo, ¡uy!, en la escuela me decían, "la india, la chola, ¡ay!, hueles a llama". Hasta en una oportunidad, me acuerdo, una amiga me echó mucha colonia, diciéndome de que olía a llama y que a ver si así se pasaba el olor

[133] En una entrevista personal que sostuvimos el 12 de agosto de 2010 en la Ciudad de México

de la llama, ¿no? O sea, muchas agresiones sufrí de los niños, muchas veces. Entonces, como que yo aprendí a defenderme con la fuerza, ¿no? Sabía que no podía responderles así, pero a veces mi defensa era provocarles con una agresión física, ¿no? Y por supuesto que yo ganaba, ¿no? En algún momento me he agarrado con muchas que me hacían rabiar y con un varón, también, a trompeadas (*sic*). Y ganaba. Ganaba porque ellos no tenían fuerza. Y era como que una revancha, yo lo veía. Entonces ya veía donde las puedo… Y lo otro, decía "tengo que tener buenas notas, no me interesa que estos que me traten pero quiero tener buenas notas", ¿no?

Entonces decía que estos no me pueden ganar, ¿no? Y en mis notas tenía las mejores notas. Era algo coincidente, por el primer puesto en la escuela nos peleábamos con un chico que también era provinciano como yo. Pero él tenía otra forma de sobrevivir en el entorno, una manera de sobrellevar y no decir nada. En cambio yo decía "no me puedo quedar callada", ¿no? Pero después de ahí, poco a poco, hice también amistades buenísimas, claro, no con todos. A veces yo sentía que los chicos que venían de una familia económicamente mucho más posesionada, eran ellos los que nos trataban mal, sobre todo con el tema de los insultos, ¿no? Eran insultos que te herían al alma, hasta te insultaban por tu forma de vestir. Y a veces, te equivocabas en la o, la u, la e, la i y te decían "motosa". Motosa es una palabra despectiva para quien confunde el tema del castellano con otro idioma. Entonces, te dicen "oye, tú hablas con tu cancha con queso, no puedes hablar por separado" y cosas así. Y siempre por como yo me vestía me decían "huachafa". Bueno, significa que no sabes combinar colores, que no sabes de qué está a la moda o no está a la moda, y que te pones cualquier cosa, como que rompes los esquemas de la combinación de colores o el tema de la moda, qué se yo. Eso entiendo. Hasta ahora nunca me he dado a esa tarea de investigar qué significa. Pero son, claramente, insultos. Así es que en el colegio, terminaba el colegio y no esperaba el día siguiente para irme a mi comunidad, ¿no? Siempre me iba a mi comunidad.

Pero en toda esa etapa que yo ya empecé a estudiar en la ciudad como que mi identidad varió muchísimo, ¿no? Hasta ese entonces en mi comunidad yo siempre decía "soy Gladys, soy de una comunidad campesina". Cuando salí de la comunidad, adoraba mi comunidad, quería mi comunidad, a mi familia, pero son tantas cosas que te meten, que empecé con que pertenecer a una comunidad era algo malo, ¿no? Como que uno para no sufrir, empieza a cambiar sus formas de ser. Entonces yo empecé a cambiar de ropa, claro, por supuesto, seguramente, hasta ahora no hago una, no he hecho quizás una asimilación muy buena en el tema de vestirme. Empecé a asimilar el tema del idioma con mayor rapidez y a hablar menos el quechua

> o si hablaba el quechua, hablarlo en lugares muy cerrados, no muy públicos.[134]

La asimilación que la mujer víctima de racismo hace de la cultura dominante tiene su contraparte en la inscripción del feminismo occidental de las mujeres indígenas en la esfera de las "víctimas a salvar". Ésta inscripción/adscripción es parte de una construcción cultural de dominación que, según Judith Bautista, permite al sistema racista obviar que "la pobreza implica invisibilidad de las trabajadoras domésticas, imposibilidad de las mujeres que llegan de los pueblos indígenas de obtener un trabajo bien remunerado, además de que si te ven temerosa eres objeto de violencia y abuso". La academia, por construir y transmitir la ideología de ese sistema, no escucha a quien intenta explicarse las dudas que le genera su interpretación de las mujeres indígenas: "La función de la academia es legitimar un discurso leído desde una sola parte".

Como presidenta del comité organizador de la primera asamblea de las voces de los pueblos en las academias, un seminario de tres días sobre "El otro bicentenario" en octubre de 2010 en la UNAM, donde fueron a debatir los "indígenas patricios, con estudios de posgrado", Judith Bautista intenta definirse:

> Soy una mujer con muchas interrogantes que nacen de lo vivido y lo visto en un contexto que me permitió cuestionarme cosas. Tuve un aprendizaje del racismo mestizo por el trato de diferente que recibí y por mi esfuerzo de encajar. Sentirme fuera de lugar me enseñó a omitir ofensas, a renunciar. Pero cuando volví a mi pueblo, la defensa de la familia en la comunidad me volvió a encerrar en un lugar patriarcal. Hoy al cuestionar la validez de la investigación sobre nosotros, la jodida lectura de la escolarización, puedo repensar mi identidad desde una mirada afectuosa, la que me permitió regresar al pueblo, a la casa, a investigar desde nuestra tradición oral. Ahora me empieza a llamar la atención la voz de las mujeres.

De forma totalmente diferente, la odontóloga wayuu colombiana María del Pilar Palacios habla de la satisfacción personal, el orgullo comunitario y el servicio que le brinda el haberse profesionalizado, y omite toda referencia al lugar con que fue mirada en su ingreso a la Universidad Nacional de Colombia por la sociedad nacional y sus colegas, a pesar de haber sido escogida para participar en una investigación sobre las mujeres indígenas contemporáneas:

> Para mí, tiene mucho valor estudiar en la universidad, porque he adquirido muchos conocimientos que puedo aplicar a mi comunidad. Por ejemplo, en el caso de mi carrera, el indígena ya no se va a sentir cohibido, pues yo hablo la misma lengua y ellos se van a poder comunicar con más confianza entre odontólogo y paciente, eso es una ventaja para mí. Cuando uno estudia en una universidad genera más respeto y admiración por parte de

[134] Durante una entrevista que me concedió en Lima el 15 de enero de 2011.

> la gente de la comunidad. Además mi familia y la comunidad se sienten orgullosas de que yo estudié en la Universidad Nacional.[135]

Por el contrario, Luz Gladys Vila Pihue decidió dejar la escuela por motivos económicos y aprender de la actividad política comunitaria. En lugar de acudir a la escuela, participó de un taller formativo de mujeres durante 16 años. Cada vez que le vuelven deseos de estudiar, analiza si es el momento de hacerlo o si prefiere enfrentar otras necesidades de construcción política, epistémica y vivencial, aprendiendo de la experiencia como confrontar el mundo blanco-mestizo que la empuja a actuar según reglas que no fueron consensuadas todas en su comunidad.

> En mí empezó a haber como un conflicto de identidad. En algún momento yo me sentía que en la ciudad no me aceptaban a pesar de que había hecho cambio de ropa, había intentado ser como todas mis compañeras de escuela. Pero tus rasgos, tu forma de hablar, siempre había algo de tu identidad por lo que volvían a decir "esa huachafa no sabe, se viste como pueda". Y yo regresaba a mi comunidad, pero tampoco ya era aceptada en mi comunidad porque para mi comunidad había cambiado. Para mi comunidad era la pituca, era la creída, era la sobrada. Yo me sentía del medio, o sea, "aquí ya no soy aceptada, pero tampoco aquí al otro lado". Entonces, yo, nuevamente, retomé mi forma de vestir, mi forma de relacionarme hacia mi comunidad. Pero, por el otro lado, estaba el tema de la dirigencia, los otros, sus formas de discriminación: no me aceptaban porque era muy joven. Me decían "esta mocosa ¿qué va a enseñar a mi esposa? Es muy joven, qué experiencia tiene, qué es lo que ella ha aprendido, no le va enseñar absolutamente nada" Había también eso de que una mujer no puede ser dirigenta. Mi padre mismo decía "¡no!, una mujer ¡no!, dirigenta ¡no!; si tú quieres seguir siendo dirigente, te vas de la casa". Y yo tuve que irme de la casa porque mi papá dijo "yo, cuántas veces hasta casi les pierdo a ustedes, casi pierdo a tu mamá, y yo no voy a permitir que una hija mía se esté involucrando cuando la gente ni siquiera te valora por lo que has hecho; uno a veces da su vida y todo, cuando ya estás de viejo, hasta nadie se recuerda de ti y yo no quiero esa vida para ti".
> Entonces yo me fui y la que siempre me ha dado la hospitalidad, el apoyo, ha sido mi abuela. Siempre retomaba a la casa de mi abuela, seguía viviendo con mi abuela. Y a partir de eso, retomé el tema de la dirigencia con mayor fuerza, con mayor impulso, porque, en cada comunidad que llegaba, las mujeres compartían que sufrían mucho por la violencia, que los esposos las maltrataban, les insultaban. Había mujeres que nos manifestaban, decían que "ya no quiero tener hijos, pero mi marido no me comprende, quiere que yo siga teniendo hijos". O había mujeres que decían "yo me he casado porque me violaron y tuve que tener mi hijo". Y yo

[135] Testimonio citado por Ángela María Gil Roldán, *Tejiendo la vida universitaria: nuevos dilemas de la mujer indígena contemporánea*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2005, p. 61

me daba cuenta que el problema que supuestamente es grande, que tu padre no te acepta o que te diga "yo no quiero que seas dirigenta" o cosas de esta discriminación, pero al escuchar a las mujeres pues mi problema no era nada. Eran muchos más problemas, más graves. Había mujeres que donde ha habido violencia política, habían tenido hijos de que no sabían quién era el padre. Y realmente eso como que a uno le mueve el piso y dice de que tenemos que hacer algo. Entonces es así que nosotros conformamos una organización distrital. Luego quisimos y seguimos avanzando.

El dentro-fuera de las mujeres de los pueblos originarios contemporáneos

Las mujeres que piensan su realidad de mujeres en diálogo con otras mujeres en el dentro-fuera de su comunidad –compartiendo con los hombres la explotación, el racismo, la violencia institucional, la negación del valor de sus saberes y artes, la sustracción de tierras, aguas y movilidad, pero sufriendo la violencia del padre o del marido que regresa enojado y necesita desahogar su frustración sobre ellas– y en el dentro-fuera de la sociedad racista, desafían un complejo ordenamiento social.

Para estudiar, están obligadas a migrar a ciudades donde el racismo es común, sufriendo por ello el rechazo social de la sociedad de llegada y la pérdida de la afectividad de la familia que dejan. De tal modo, piensan a la vez unas estrategias de liberación de labores tan estructuralmente diferenciadas por sexo como para esclavizarlas (en las culturas mesoamericanas y amazónicas, la preparación de alimentos define un ámbito exclusivamente femenino; preparar las tortillas de maíz de nixtamal implica cuatro horas de trabajo al día, mientras la cocción del casave o pan de yuca es una labor de día completo, tiempo que garantiza la reclusión de las mujeres en el ámbito doméstico) y de liberación de la violencia contra sus cuerpos, sus sexualidades y sus decisiones.

Algunas de las pensadoras mayas, zapotecas, quechuas y aymaras con quien me relacioné compartiendo trabajos, me han contado de forma espontánea que los hombres de sus comunidades no quieren casarse con ellas porque al haber estudiado por dos, tres o cuatro años en ciudades que quedan fuera del control comunitario, sobre ellas cae la sospecha de haber perdido la virginidad, siendo ésta el "sello" que los hombres exigen para casarse con alguien que, desde una inequitativa representación de la dualidad, sólo a través del matrimonio se inserta realmente en la "norma" social correspondiente a una mujer adulta.[136] Entre las mapuches, para quienes la virginidad no tiene mayor

[136] No en todas las culturas originarias la virginidad tiene el mismo valor social, pero en algunas comunidades adquiere el carácter de prueba de monogamia, de fidelidad, de obediencia a la autoridad paterna, de limpieza, de autovaloración, de religiosidad. Se convierte así en un requisito para el matrimonio y en una leve garantía para la mujer de no sufrir violencia por parte del marido después de

importancia social, los hombres no quieren casarse con las mujeres que han estudiado en las universidades porque las consideran "achilenadas" o las tachan de querer un reconocimiento social que no están dispuestos a otorgar a nadie.

Todas las mujeres indígenas que han estudiado en el mundo blanco o que tienen una representación popular reconocida por el mundo blanco, elaboran reflexiones acerca de las contradicciones que las mujeres nacidas en el seno de los pueblos originarios enfrentan en su acción vital y en el reconocimiento de su ser sujetos históricos, personal y colectivamente. Saben que en sus culturas no se reconoce, no se privilegia o está totalmente ausente el ideal de igualdad entre mujeres y hombres, pues se pregona la complementariedad y la colaboración a partir de un principio dual que abarca todas las representaciones de la vida. Sin embargo, expresan un deseo de vivir bien como mujeres, es decir, tener voz en las decisiones colectivas, no ser marginadas económicamente, no sufrir violencia, poder cuidar de sus hijas e hijos con tranquilidad, escoger a las personas con quienes quieren casarse y hacerlo sólo si ellas quieren y cuando ellas quieran, tener acceso a los estudios en sus lenguas y desde parámetros epistémicos propios, denunciar y ver castigados los actos de racismo que las autoridades cometen sistemáticamente contra ellas, contra sus pueblos y contra las y los "hermanos" de otros pueblos originarios.

El feminismo de las indígenas para las jóvenes urbanas

Paradójicamente, porque la sexualidad domina todos los aspectos de la cultura,[137] en particular los que construyen la subjetivación y los sistemas de relación, estas reflexiones podrían servir mucho a las jóvenes urbanas que se sienten ajenas al feminismo histórico de la liberación sexual individual de los años 1970, porque la sociedad hoy logra disfrazar

---

la boda. Las madres de las mujeres que no se casan vírgenes son acusadas con frecuencia de haber sido malas madres, mientras a las muchachas se les acusa de no haber querido a sus madres. En muchas culturas americanas, la desobediencia a la madre es considerada prueba de desamor, y la falta de amor a la madre es castigada simbólicamente en las leyendas con castigos cuales la transformación de las mujeres en animales o la muerte por el marido, el padre o por elementos naturales.

[137] Como lo había descubierto Margaret Mead en 1935 en *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (edición de Laia, Barcelona, 1979) y lo había sugerido con anterioridad Bronislaw Malinowski en 1927 en *La vida sexual de los salvajes* (Ediciones Morata, Madrid, 1974). Ambos textos son el descubrimiento básico sobre el que Yolotl González Torres puede erigir su afirmación de que el erotismo y la sexualidad son inseparables de la religión: "Las primeras reglas que existieron, además de a quién se podía matar y a quién no, se refieren a con quién se podían unir sexualmente y con quién no, de ahí la regulación del matrimonio y la prohibición del incesto, que ha resultado fundamental en la historia de la cultura, y que se rompe entre los seres divinos y semidivinos, que pueden soportar esta transgresión", "Sexualidad y religión", en *Arqueología mexicana*, vol. XVIII, número 104: La Sexualidad en Mesoamérica, México, julio-agosto de 2010, p. 71.

la inmediatez con que sigue ubicando a las mujeres en una única función social, la de servicio.

La capacidad reproductora de las jóvenes, aparentemente, ha dejado de ser fundamental para unas autoridades que esgrimen el control de la natalidad como un valor moderno. No obstante, esas mismas autoridades no sueltan el control del cuerpo de las mujeres al impedirles el aborto y al asignarles valores estéticos al servicio del deseo masculino.

La misoginia contemporánea, renacida de las cenizas de la misoginia histórica contra la que se lanzó el feminismo en las década de 1960-80, y fortalecida por la cultura del consumo y la normalización de la inequidad entre las clases sociales, insiste en presentar a todas las mujeres como intercambiables, es decir, iguales entre sí e inferiores a los hombres con poder. La primera necesidad que viven muchas mujeres jóvenes es, por lo tanto, la de someterse al derecho que se abrogan los hombres de usar violencia económica en su contra (bajos salarios, horarios arbitrarios, falta de derechos laborales, estar orilladas a la prostitución, a la trata y a la masculinización forzada de sus actividades) u organizarse para la resistencia.

Muchas de las jóvenes urbanas rehúyen reflexionar sobre su ser, no sabiendo a ciencia cierta qué las discrimina y cosifica. Comparten con los hombres jóvenes experiencias devastadoras como el cierre de las opciones de estudio, el desempleo, la falta de proyectos de futuro, la crisis ecológica; no obstante, sus noviazgos o sus iniciaciones sexo-afectivas son cada vez más violentos. Tal y como les pasa a las mujeres de los pueblos originarios, las jóvenes viven y sobreviven una violencia múltiple. El discurso académico del feminismo políticamente correcto no las pone a salvo del limbo del estar en el dentro-fuera de la definición de su generación o de su pueblo.

El feminismo indígena como actividad: destejiendo el colonialismo interno

Las ideas que expresan algunas pensadoras de los pueblos originarios acerca de vivir sin su complemento hombre dentro de su comunidad,[138] no nacen de las reflexiones académicas ni esperan reconocimientos de la cultura occidental jerarquizada. Son ideas que corresponden a un filosofar, a una praxis feminista más que a una posición ideológica finita.

Se trata de un pensar el feminismo que arranca de interpretaciones cotidianas de la realidad femenina en las comunidades, en las familias o en el destierro. Confrontan las

[138] Ideas que transgreden la complementariedad de los sistemas duales americanos y que por ello desafían la ideología patriarcal de las redes de parentesco de linaje masculino, siendo por ello denunciadas, ridiculizadas o condenadas por las autoridades tradicionales.

autoridades religiosas y sociales que intentan seguir normando el acceso de los hombres a los servicios gratuitos de las mujeres, asumiendo una posición ante los conflictos de voluntad que una mujer experimenta cuando no quiere someterse, se niega a casarse, no desea ser madre ni seguir conviviendo con su marido o cuando descubre que está enamorada de otra mujer.

Analizar estos pensamientos en acción sin violentarlos al aplicarles conceptos que nacen de otras experiencias feministas, implica asumir su validez ante la multiplicidad de experiencias particulares, locales, que es necesario asumir en la historia de las ideas feministas.

Las mujeres que me aceptaron como interlocutora de sus reflexiones, evidencian la característica dialogante del feminismo del entre-mujeres. Nos encontramos en sus comunidades de origen, en los barrios urbanos donde residen cuando migran y en diversas universidades. Al relatar su experiencia en los centros de estudio, han levantado una crítica al racismo cultural que las margina a la hora de explicar la realidad desde su experiencia, pero las exalta cuando puede explotar su presencia y aprovechar la "verdad" de su voz de testigas y no de pensadoras.

Escucharlas en un diálogo personal, cuando dan clases o cuando acuerdan una acción con otras mujeres de su comunidad, y leer su producción –las intelectuales indígenas aprovechan las editoriales universitarias, regionales, locales que dan cabida a sus ideas cuando tienen fondos– devela cómo interpelan sus culturas cuando intentan orillarlas a la dependencia. Desde ahí desafían todos los prejuicios culturales que las encasillan, también los supuestos feministas de la modernidad emancipada.

Según la antropóloga kaqchikel Aura Cumes existen análisis de feministas que pretenden que las mujeres indígenas estarían mejor si su cultura desapareciera. Estas posiciones feministas son racistas, porque:

> … no toman en cuenta el peso del colonialismo en la estructuración de las sociedades del Tercer Mundo, en que no sólo se estructuran las relaciones de poder entre indígenas y blancos, sino entre hombres-hombres y entre mujeres-mujeres, indígenas y no indígenas. Suena tan vacío el discurso feminista de la igualdad entre mujeres en países como Latinoamérica, y en Guatemala en particular, en donde la misma lógica colonial jerarquizó a las mujeres con base en sus condiciones de raza/etnia y clase social.[139]

La relación entre oralidad y escritura de las reflexiones de las mujeres de los pueblos originarios habla de una historia dinámica, viva, que incorpora cambios y rechaza todo prejuicio occidental acerca de lo inmutable, natural y ahistórico del devenir cotidiano de sus culturas:

---

[139] Aura Cumes, "Cuando las otras hablan. Mujeres indígenas y legitimidad en la construcción del conocimiento", en Ana Silvia Monzón (compiladora), *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas,* Dirección General de Docencia Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2009, p. 33.

Antes las mujeres no teníamos ni voz ni voto, hoy por la organización entre nosotras, las mujeres podemos dar a conocer lo que nos sucede. Las mujeres tenemos que desafiar las interpretaciones de nuestras culturas que nos intentan orillar a la dependencia de los hombres para lograr nuestros objetivos.[140]

[140] Intervención en el taller sobre las mujeres, los niños, los jóvenes y los ancianos en la comunicación, de una participante wayuu que se presentó como integrante de la organización feminista antimilitarista y pacifista colombiana Ruta Pacífica, en la Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala.

Capítulo 2
Formas, líneas e ideas de los feminismos indígenas

Estamos buscando
en una danza salvaje
que convoque a otras mujeres y éstas a otras más
hasta que seamos un batallón
o un ejército de amor
que acabe con todas las miserias y opresiones
estamos buscando, buscamos todavía a una mujer,
que mirando al sol
no cierre los ojos

Julieta Paredes, aymara, feminista lesbiana comunitaria

La existencia de teorías feministas indígenas para el feminismo académico

La existencia de feminismos producidos por la reflexión y acción de algunas mujeres de los pueblos indígenas en Abya Yala es cuestionada por muchas activistas urbanas y por las feministas académicas precisamente porque son producto de un pensamiento y una acción de mujeres indígenas y no porque sean difíciles de reconocer. Sin embargo, hay una línea de investigación mexicana que intenta definir desde la academia cualquier activismo de las mujeres de los pueblos originarios como formas de un único "feminismo indígena". Para esta corriente antropológica, toda acción social y política de mujeres organizadas es, en sí, feminista.

En realidad, existen actualmente múltiples praxis políticas de mujeres cansadas de seguir siendo descalificadas por siglos de instrucción sobre la superioridad de la racionalidad blanca en América. Se trata de mujeres vulnerables al ocultamiento de sus hábitos, inteligencias, cosmovisiones, luchas, formas de comunicación y trabajos tras la pantalla de su parcialidad, su intrínseca no universalidad, su ámbito específico, local, folclórico, que han originado en los últimos treinta años desafíos constantes al orden colonial que las acosa.

El feminismo académico no es una disciplina prioritaria para la mayoría de las universidades, debe ser impuesto y defendido por pensadoras activistas contra la organización patriarcal de los saberes. En este sentido, los estudios feministas no son una disciplina hegemónica, pero participan del universalismo del pensamiento que pasa por el filtro académico. Un filtro que maneja la violencia de la descalificación de todo aquello que no es fiel al racionalismo occidental. Luego sirve para definir qué es propio de *todas* las mujeres, qué subyace a *toda* su configuración social, historia, sexualidad, así como cuáles son los fines de *todas* sus investigaciones y sus acciones sociales. En otras palabras, el feminismo académico sufre de la misma perspectiva universalista de sus saberes que caracteriza las ideas hegemónicas, que son intrínsecamente capitalistas, veneran la dependencia de los trabajadores de las relaciones monetarias y desprecian la naturaleza, el animismo, las relaciones comunitarias, los cuerpos sexuados y la maternidad.

Las ideas hegemónicas representan un riesgo para la reflexión y las praxis que les son ajenas, porque son pensadas para erradicar las disidencias y responden a un aparato de dimensiones que rebasan a los individuos y a los movimientos. Las ideas hegemónicas son las ideas de las clases dominantes inculcadas a toda la sociedad. Son respaldadas por la legislación social, la ética del trabajo y la responsabilidad individual, la certificación del saber y la estética como medios de aceptación y reconocimiento. Se imponen a través de un interés que se acompaña de violencia, una razón estratégica que tiene la función de actuar sobre el conjunto de los pensamientos de manera constante, haciendo que se plieguen a sus mandatos o que los contradigan, desviándose de sus intereses propios. Su función es que toda la sociedad piense a través de ellas, las asuma, las considere propias. Cuentan para ello con todos los medios de difusión: el arte, la escuela, los espectáculos, los medios de información masiva, las iglesias, la publicidad y la fabricación de pánicos y

obsesiones que van desde la creación de enemigos inaprensibles como los "terroristas" y las "pandemias", hasta la definición de ideas perniciosas y comportamientos inadecuados por boca de psicólogos y juristas.

En un contexto de colonialismo interno (es decir, de descolonización no acabada), la construcción de ideas hegemónicas ha sido la culminación de un largo proceso. Se ha edificado sobre las fundamentaciones teóricas que permiten la apropiación de los territorios y la mano de obra indígena por unas clases dominantes que, a lo largo de la historia, manifestaron de varios modos su miedo y su repulsión hacia los cuerpos, las prácticas religiosas y las formas de vida comunitaria típicas de las comunidades indígenas.

Se trata básicamente de un conjunto de ideas manejadas por las clases que se identificaron desde el principio de la colonización con los conquistadores, religiosos y funcionarios reales que primero cometieron un genocidio contra los pueblos de Abya Yala, luego se repartieron a las y los sobrevivientes como mano de obra gratuita o muy barata y, finalmente, convertidos en criollos, decidieron que los pueblos que han resistido la colonización así como los que la sufrieron no eran aptos para el progreso y el desarrollo.

A lo largo de cinco siglos, las clases dominantes de América desplegaron una propaganda negativa acerca de los pueblos indígenas. En el siglo XVI, los tacharon de caníbales cuando se resistían a la conquista, tal y como en la misma época en Europa se acusaba a las brujas de comerse a los niños; las brujas en su mayoría eran campesinas pobres que luchaban contra la privatización de las tierras en Europa, encabezando movimientos de protesta y no pagando las deudas. Luego los indígenas fueron acusados de flojos, haraganes, borrachos y pendencieros, tal y como la nueva burguesía agraria y los legisladores de Europa les decían a los campesinos y artesanos a los que querían convertir en asalariados pobres, proletarios, en los siglos XVII. En el siglo XVIII logró trazar una frontera racial irremediable para que los blancos pobres no se aliaran con los indígenas, prohibiendo los matrimonios mixtos, castigando las alianzas y, sobre todo, propagando la superioridad de los blancos, acompañándola de privilegios laborales. Entonces se empezó a decir que los indígenas eran naturalmente feos, poco sanos, con escasa moral y malos hábitos higiénicos; contra las mujeres indígenas, se exageró la propaganda de su debilidad moral, su lascivia y perversión sexual, llegando a afirmar que violarlas no era propiamente un delito, sino una costumbre y no había por qué perseguir a los blancos que lo hacían si para los indios era "normal".

Después de la Independencia de la mayoría de las naciones americanas, en el siglo XIX, sus clases dirigentes afirmaron –y en ocasiones promovieron con brutales campañas de encierro y de aniquilación como en Chile, Argentina, Brasil y Estados Unidos– que era necesario que los pueblos indígenas dejaran de vivir según sus costumbres. Se trataba de sumar tierras fértiles a la tenencia de la burguesía agraria y demostrar el atraso, la insignificancia económica, la intrínseca pobreza del trabajo comunitario, como lo pregonaba el liberalismo. Emprendieron una nueva forma de reparto de la mano de obra, fijando la residencia de los indígenas sin tierra como "peones" de las haciendas azucareras y ganaderas de México, azucareras y cafetaleras de Brasil, ganaderas de Paraguay. Si se rebelaban, el aparato que se sostenía sobre el miedo y la repulsión acudía a la idea que el progreso sólo podía alcanzarse a través de la imposición del orden. Leyes y soldados se

multiplicaron; se fundaron policías y escuelas que certificaban las habilidades de sus egresados. Los pueblos indígenas fueron forzados a plegarse a una política de aculturación que se equivalía a un etnocidio: su desaparición era el progreso, sólo los ricos estaban destinados a la modernidad. Cuando los peones de hacienda se levantaron en armas en el centro y sur de México, en la primera revolución indígena del siglo XX, exigían "Tierra y Libertad"; inmediatamente, filósofos, juristas, mineros, economistas acudieron a la prensa para gritar su pánico ante las "hordas" indígenas, y su dirigente, el general nahua Emiliano Zapata, fue apodado el Atila del Sur.

Las clases dominantes fueron muy hábiles al inculcar su miedo a la insubordinación y la rabia popular y su repulsión a los cuerpos y las costumbres indígenas no sólo a los blancos pobres a los que habían beneficiado con el privilegio social y económico de los trabajos para "blancos" (los mejor pagados), sino también a los mestizos a los que distinguió por su acercamiento "racial" a los blancos, acercamiento que, sin embargo, debían ratificar con sus actitudes de rechazo a todo lo que delatara su lado inapropiado, el indígena.

De tal manera los pueblos originarios se convirtieron en "minorías", "etnias" o, como dice Rita Laura Segato en los "otros" de las naciones latinoamericanas. Como tales sus ideas religiosas fueron definidas supersticiones y sus leyes, usos y costumbres, sus sistemas agrícolas fueron degradados, su historia fue analizada por nuevas disciplinas creadas *ad hoc* como la antropología, sus sistemas astronómicos llamados cosmogonías. Lo racional, que impulsaba la verdadera ciencia, se identificó con lo blanco y con el progreso, de modo que lo indígena fue no sólo símbolo de atraso sino también de irracionalidad. Desde ese momento, el mundo cultural indígena, sus ideas, perdieron todo valor de verdad y de utilidad.

La construcción de un sistema de géneros hegemónico, que descansa en la contraposición binaria entre lo femenino y lo masculino como dimensiones excluyentes y exageradamente diferenciadas, propia de las clases dominantes americanas, actúa en Abya Yala sobre la idea de dualidad, para intentar remitirla a su perspectiva de contraste y justificar con ello una jerarquía negativa entre las mujeres (rebajadas) y los hombres (exaltados).

La exclusión reciproca de lo femenino o propio de las mujeres y lo masculino o propio de los hombres, implica que el primero debe ser derrotado y apropiado en todas sus expresiones vitales, lo cual se logra a través de un proceso histórico propio de esas iglesias cristianas (católica y reformadas) que predicaron la supremacía masculina y los juristas la legislaron con el fin de ocultar el trabajo no pagado que realizaban las mujeres. No sólo no es propia de todos los pueblos, sino que es muy reciente, en la misma Europa aparece apenas en el siglo XV.

En cuanto a la dualidad, contiene equilibrio, diálogo, equivalencia. Por supuesto implica lo propio de las mujeres y lo propio de los hombres como ordenamientos sociales, en todas las culturas indígenas, aún en aquellas que asumen la existencia de géneros no definidos por la genitalidad, como los *muxes* o trans-géneros zapotecas del Istmo de Tehuantepec, en México, que nacen con genitales masculinos y son educados como mujeres para asumir un lugar femenino en el ordenamiento colectivo del trabajo. No

obstante, la dualidad, en la esfera de las relaciones humanas, no presupone necesariamente jerarquías entre el hombro femenino y el hombro masculino del cuerpo humano, según una metáfora que utilizó frente a mí, en una charla con mujeres y hombres aymaras en La Paz, Julieta Paredes.

Así, muchos pensamientos feministas de las mujeres indígenas de Abya Yala responden a la necesidad de construir la buena vida para las mujeres desde perspectivas diferentes.

El feminismo comunitario, por ejemplo, no se reconoce como "feminismo indígena", pues es un feminismo que nace de procesos profundos de reflexión de mujeres aymaras y xinkas, cuya identidad étnica se finca en el cuerpo-tierra como el lugar de enunciación para la construcción del feminismo comunitario, en tanto identidad política.

Sin embargo, en otras corrientes de mujeres que trabajan para la buena vida de las mujeres de su comunidad, algunas de las perspectivas de la dualidad se confunden. Entonces pierden de vista cómo éstas se sumaron a la binariedad occidental reforzando la subordinación femenina y reforzándose en un sistema de género desigual, prepotente, construido sobre la superioridad de las actividades masculinas, cuales la ganadería y la guerra (entre los aymaras del lago Titicaca, después de la invasión española la preferencia por el carácter guerrero de los hombres fue tal que sacrificaban a sus hijas al nacer en un templo al falo).

Otras mantuvieron la perspectiva de una equivalencia de diferentes entre lo femenino y lo masculino, que implicaba derechos equivalentes (no necesariamente iguales) en las tomas de decisiones colectivas y en el reparto de las riquezas entre los miembros de la comunidad.

Otras más se amoldaron a una construcción metafísica del lugar de la sexualidad femenina en la interpretación católica de la misma (que aceptaron a la hora de su conversión como parte sustancial de la ritualidad cristiana). Ésta redundó en un machismo compulsivo, sostenido en actos violentos para que los hombres no se vean "rebajados" por la actividad y reconocimiento femeninos (como tales hay que analizar, por ejemplo, las reacciones violentas de los hombres contra los cargos de representación política electoralmente ganados por mujeres en muchas comunidades mixes y zapotecas de Oaxaca, en México, del Chaco, en Bolivia y Paraguay, y de Ayacucho, en Perú).

Finalmente, existen comunidades que en su actual recomposición política de afirmación nacional, asumen la dualidad primigenia, no como un lugar de la complementariedad sino de la totalidad, una experiencia ontológica del ser humano que no puede ser reducida a las categorías éticas y políticas del mundo occidental.

De ahí que las ideas de las mujeres indígenas acerca de sí mismas, construidas en diálogo con otras mujeres de su comunidad, para comprenderse y para impulsar una mejora de las condiciones de vida (una buena vida) de las mujeres y las niñas de sus pueblos, según la revisión propia de sus costumbres –lo que me atrevo a nombrar *teorías del feminismo indígena*– tienen diversas formulaciones y expresan muchos matices y tendencias.

Es necesario recordar nuevamente que la vida de las mujeres indígenas no se realiza únicamente en comunidades agrícolas, en un territorio autónomo donde la propia

convivialidad es parte de una tradición colectiva. Sin embargo, sería reductivo dividir los feminismos indígenas entre comunitarios y urbanos.

Convertidas en marginadas o indigentes a raíz de migraciones determinadas por la expoliación de sus tierras por la agroindustria y los terratenientes, por los peligros que implica la presencia de militares o paramilitares en los territorios de su comunidad, por el deterioro ecológico o por la pauperización del agro, las feministas indígenas en las ciudades confrontan el racismo de los pueblos mestizos o la dominancia de las leyes en las barriadas marginales donde son hacinadas.

Las mujeres indígenas reconstruyen los elementos culturales y la cohesión de sus comunidades en las grandes metrópolis latinoamericanas, aunque reclaman derechos individuales. Me lo hizo notar después de un largo periodo en las afueras de Santiago de Chile, de Lima, de Guatemala y de México mi hija Helena Scully. Ahí las feministas indígenas analizan su condición de mujeres pobres y racializadas, reivindicando sus derechos a una vida desligada del control tradicional masculino y familiar.

Nuestra presencia en los barrios en ocasiones no era apreciada, pero las ideas que vertían en sus entrevistas las mujeres que al reconocerse feministas dialogaban con nosotras, eran muy radicales en cuanto a sus derechos a la sexualidad, a salarios justos, al castigo de la violencia doméstica, al estudio, al respeto de sus decisiones y a una maternidad libre y voluntaria. Ideas que no fácilmente expresaban las mujeres en sus comunidades, por muy feministas que se declararan.

Feministas o activistas de los derechos humanos de las mujeres

Si no me libero como mujer indígena, una feminista universitaria no me va a liberar.

Norma Mayo, Kichwa Panzaleo, dirigente del Departamento de la Mujer y la Familia de la CONAIE

Entre las mujeres indígenas es muy difícil trazar una línea divisoria entre una activista de los derechos humanos de las mujeres y una feminista. Una parte muy importante de la reflexión de las feministas indígenas tiende a la elaboración de estrategias para la mejora de las condiciones de vida de las mujeres.

Prácticas a niveles extremos, las indígenas identifican las estructuras de poder para contrarrestarlas más que para destejer cómo se configuraron. Los elementos simbólicos del sexismo son pocas veces tocados en sus reflexiones, prefiriendo estudiar cómo detener a las autoridades que expresan ideas misóginas y ocultan su indiferencia hacia la violencia contra las mujeres, llegando a dejar impunes los delitos que se cometen contra ellas.

Tampoco es fácil trazar una separación entre una feminista y una activista indígena por los derechos comunitarios. El propio feminismo indígena que elabora estrategias comunitarias para el cuidado de las mujeres y la socialización de su trabajo de reproducción de la vida no podría existir si la comunidad desapareciera y se impusiera un sistema individualista de sobrevivencia monetaria asalariada y una familia nuclear, centrada en la pareja como núcleo excluyente, asocial, paradójicamente convertido por el capitalismo en la "base" de la sociedad.

Cuando sostienen que el patriarcado vino con la conquista, consideran que los pensamientos y acciones misóginas de sus pueblos derivan del odio criminal contra las mujeres de la cultura dominante. Entonces, las mujeres indígenas analizan la historicidad del racismo, la explotación laboral, la marginación y la exposición a la violencia que sufren, más que los mecanismos sociales de inferiorización de las mujeres inherentes al universo simbólico de sus pueblos.

Igualmente deben lidiar con hechos traumáticos y violencias constantes: casas atacadas, hijos y nietos detenidos ilegalmente, mujeres violadas por grupos de soldados, agresiones de autoridades tradicionales masculinas a mujeres que asumen cargos políticos de elección ciudadana, amenazas de talamontes contra las ecologistas comunitarias, invasiones de tierras, linchamientos de lesbianas, discriminaciones en las escuelas, los hospitales y las cárceles. Por ello, a las feministas indígenas que son activistas de los derechos humanos de las mujeres no les queda el tiempo de una reflexión acerca de lo estructural que es la desigualdad entre mujeres y hombres.

Sin embargo, existen feministas que actúan en el ámbito de las políticas comunitarias por la defensa del territorio y que han generado reflexiones importantes sobre el lugar desde dónde se piensa la superioridad masculina y cómo, en todos los casos, sirve para excluirlas, recluirlas y violentarlas. En las ciudades bolivianas y en la montaña de Xalapán en Guatemala, las feministas comunitarias analizan los elementos patriarcales de su cultura ancestral, inscritos en elementos cosmogónicos y ritualmente reproducidos, y la adopción y adaptación de los elementos coloniales que los fortalecieron.

Otras feministas, como las lencas organizadas, en Honduras, las aymaras del lado peruano del lago Titicaca, y las que se reunieron alrededor de Macedonia Blas, ñañú del estado de Querétaro, en México, revisan cómo la preferencia por los hombres propicia la falta de confianza entre las mujeres de sus comunidades y hasta la agresión de las cuidadoras de los valores del patriarcado contra aquellas que, consideran, "transgreden" la moral sexual asumida como propia. Analizan prácticas como los "castigos" de las adulteras, que en México llegan a la violencia física, colectiva y normada, de las mujeres patriarcales contra la mujer transgresora, cuando las primeras la desnudan y le frotan chile verde sobre la vulva.

También revisan la preferencia por los hombres como rasgo patriarcal difuso que repercute en la transmisión de conocimientos y funciones entre generaciones de mujeres. Está ligada a una figura muy controvertida, la de la madre trasmisora de valores patriarcales, la que en México se tilda de "formadora de machos". La madre amada pero desposeída, la madre que ejecuta la voluntad de los hombres de la familia y castiga los anhelos de las hijas, la madre controladora de la sexualidad y el trabajo de la familia

privilegiando la libertad de sus hijos y castigando la movilidad de las hijas y las nueras, son imágenes que tienen que ver con la falta de reconocimiento y, por ende, de respeto e igualdad en las relaciones entre mujeres.

Finalmente, hay feministas indígenas que han dedicado su reflexión a la afectividad, preguntándose cuánto de una construcción de género que privilegia la dureza y la fortaleza masculinas termina por imposibilitar el afecto, la comprensión y el goce de una verdadera complementariedad entre hombres y mujeres en la vida íntima y social.

Ahora bien, la pertenencia a un pueblo o a una nación originaria es condición para la acción feminista tanto como lo es la pertenencia a cualquier estado. Las mujeres no inician un proceso de lucha por sus derechos, reivindicando su cuerpo, su imaginario, su espacio y sus tiempos en la revisión total de la política porque son francesas o nasa, mexicanas o mapuche, sino porque un sistema que otorga privilegios a los hombres –y a lo que considera propio de ellos, lo masculino– las oprime. La acción feminista es una confrontación con la misoginia, la negación y la violencia contra el espacio vital de las mujeres, que ellas emprenden cuando se reconocen y dialogan entre sí. En otras palabras, el feminismo es una acción del entre-mujeres ahí donde el entre-mujeres es mal visto, menospreciado, impedido, es objeto de burla o de represión: el feminismo es un acto de rebeldía al statu quo que da pie a una teorización.

De experiencias históricas, dobles escenarios y feminismos

Las mujeres occidentales actuando en colectivo para sí mismas han impulsado cambios sobre sus derechos al estudio, el trabajo, la participación política que hoy los estados occidentales intentan adjudicarse y, al hacerlo, mediatizar o cooptar. Pensar que el mundo occidental, el capitalismo, el cristianismo (o la laicidad construida sobre sus parámetros),[141] son más favorables que la vida comunitaria a la acción de las mujeres es una falacia, implica negar la autonomía de la movilización feminista y delata la condición colonial de un pensamiento. De hecho, como lo demuestra una importante línea de la historiografía feminista que se remonta a Joan Kelly, Carolyn Merchant, María Mies y llega hasta Silvia Federici, el capitalismo, en tanto sistema económico-social, es consustancial al sexismo y al racismo, en tanto despliega el carácter represivo de su poder contra los

[141] En un interesante diálogo que se realizó gracias al programa de Enlace Comunitario de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, con el antropólogo Iván Gomezcésar nos preguntábamos por qué en México, en 1857, los liberales sustituyeron el registro sin cambiar la organización civil de la iglesia. En efecto, el acta de nacimiento, el matrimonio civil y el acta de defunción representan la versión laica del bautizo, el matrimonio católico monogámico, y el funeral.

cuerpos de las mujeres y los pueblos colonizados para garantizarse la producción de la fuerza de trabajo.[142]

La idea de Julieta Paredes que todas las mujeres indígenas que han luchado desde tiempos inmemoriales y que en el presente luchan en los territorios de Abya Yala contra el patriarcado que las oprime son feministas, permite visualizar que todas las mujeres experimentan vivencialmente la historia de su cuerpo en su espacio, por ello elaboran diferentes ideas, conceptos y propuestas de liberación.[143]

El patriarcado en América Latina tiene características propias de las culturas indígenas, cruzadas por un racismo normalizado por el colonialismo interno. La descolonización del feminismo sólo puede darse reconociendo que las mujeres indígenas no confían en las mujeres blancas y mestizas urbanas, porque las instituciones estatales tienen un comportamiento diferente con unas y con otras, incluyendo los poderes de las organizaciones y la teoría del conocimiento feminista.

Los feminismos de las mujeres de los pueblos originarios cambian si las mujeres viven en sus comunidades o han sido expulsadas de una forma u otra de "sus" territorios ancestrales. Como mencionamos con anterioridad, en toda América, importantes comunidades indígenas se han reconstruido, reinventado, reorganizado en las principales ciudades. Sus miembros han llegado expulsados de sus territorios por la violencia política acompañada de diversas formas de militarización, por el desgaste ecológico, por la pérdida de sus parcelas, en búsqueda de opciones de salud para sus hijos, o por otros motivos. Confrontan el racismo de los blancos y blanquizados y la marginación que acompaña su pobreza reelaborando sus rasgos nacionales. Mantienen con las costumbres, cosmogonías y políticas tradicionales que se practicaban y enseñaban en sus comunidades de origen las confusas relaciones que, en ocasiones, sostienen con la cultura dejada las personas que han emigrado de sus países. Practican los matrimonios endogámicos, las relaciones de amistad entre familias que hablan la misma lengua o provienen de la misma región, la frecuentación de cierta iglesia o la conversión colectiva a una comunidad neoevangélica, y, por sobre todo, la reproducción de juicios y prácticas patriarcales que se vuelven más violentos y opresores en la sociedad recompuesta cuando se enfrenta a las múltiples violencias urbanas.

Las mujeres, tanto como los hombres, reelaboran su cultura en el nuevo territorio de su cotidianidad desde un conjunto de ideas, creencias y prácticas. Este "desde" es el lugar de un modelo conceptual aprendido como propio del territorio "originario" que se dejó atrás: el modelo que daba forma a la organización de la cotidianidad. En el nuevo territorio, la reconstrucción de la identidad de una "mujer indígena" nunca es individual, pero tampoco está dada por el colectivo aunque éste tiene el poder de censurarla. Para las migrantes de primera, y aún de segunda generación, la imposición de las obligaciones

---

[142] Ver a este propósito la Introducción a: Silvia Federici, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, pp. 19-33

[143] Ver el prólogo de Victoria Aldunate, "Feminismo comunitario: el ojo de las mujeres", a *Hilando fino desde el feminismo comunitario* de Julieta Paredes, op. cit., p. 3.

sexo-genéricas propias de su cultura reconstruida puede ser más represiva que en la sociedad de origen, pues exige, como "prueba de identidad", una fidelidad a prácticas en ocasiones innecesarias a las nuevas condiciones materiales de vida. Una mujer indígena en el espacio mixto de la gran urbe necesita de una reinvención más que de una readaptación de la identidad colectiva, para no ser negada, rechazada, confrontada por otras mujeres que, como ella, sufren un dificilísimo proceso de reconstrucción de la propia identidad.

Para muchas mujeres provenientes de muy diversos pueblos originarios ubicadas en las ciudades capitales de sus respectivas repúblicas, el acercamiento al feminismo tiene características distintas no sólo al de las mujeres mestizas y de las mujeres que viven en condiciones económicas precarias, sino también al de las mujeres de sus propias comunidades de origen.

En las ciudades de América, hay indígenas que se han acercado al feminismo autónomo, por ejemplo en Chile y Guatemala, donde han experimentado el fracaso de las políticas públicas en sus barrios. Migrantes que forman el grueso del cuerpo del feminismo comunitario en Bolivia y que se han sumado al feminismo de las mujeres pobres y marginales en Venezuela, en México y en Perú. Mujeres que, ahí donde el movimiento indígena es más organizado como en Ecuador o más violentamente reprimido como en Chile o de modelo cultural más autoritario, manifiestan su rechazo al feminismo como una estrategia de "occidentalización" a la que se resisten (en ocasiones de forma vehemente). Así como se agrupan mujeres indígenas que aprovechan las "políticas públicas" en favor de la "equidad de género" como insumos que les ofrece el estado para mejorar sus condiciones de vida.

Líneas del pensamiento feminista indígena

Tomando en cuenta la tensión cultural existente entre las comunidades y las urbes, y considerando su crítica fecundidad, así como la relación con el estado y la participación femenina en la sociedad, no es demasiado azaroso apuntar que en la actualidad se expresan por lo menos cuatro líneas de pensamiento feminista entre las mujeres de las naciones originarias:

1) mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario según su propia cultura, pero que no se llaman feministas porque, al reivindicar la solidaridad entre mujeres y hombres como dualidad constituyente de su ser indígena, temen que el término sea cuestionado por los dirigentes masculinos de su comunidad y que las demás mujeres se sientan incómodas con ello;

2) indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre su accionar y sus ideas;

3) indígenas que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo en la visibilización y la defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas para liberarse de las actitudes misóginas de su sociedad y que, a partir de esta reflexión, se reivindican feministas o "iguales" a feministas;

4) indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo; y que elaboran prácticas de encuentro, manifiestan públicamente sus ideas, teorizan desde su lugar de enunciación en permanente crítica y diálogo con los feminismos no indígenas en los recuperados o reconstruidos territorios de América Latina, como las que han elaborado una idea de *Feminismo Comunitario*, postulado por la Asamblea Feminista de Bolivia y las feministas comunitarias xinkas de Guatemala.

Estas cuatro líneas de pensamiento son históricas y cambiantes, por supuesto. Los feminismos generan constantemente diversas reflexiones y formas organizativas. Por ejemplo, hay ecofeministas y activas defensoras de la espiritualidad en las cuatro líneas de pensamiento organizativo de las mujeres indígenas. Asimismo, las activistas que defienden los derechos de las mujeres de su comunidad en diálogo con las feministas blancas y blanquizadas, se dividen en por lo menos dos subgrupos que pueden llegar a ser ideológicamente antagónicos:

- Mujeres que se afirman feministas o cercanas al feminismo por una actitud utilitaria, oportunista o ingenua, de búsqueda de reconocimiento público, financiamientos y beneficios económicos y políticos por parte del Estado, de ONGs y de organismos internacionales de "desarrollo" para las mujeres que se le han acercado en búsqueda de legitimidad. Se trata de un subgrupo reconocible porque es incapaz de leer en la realidad de las mujeres la crisis de los derechos individuales en una organización estatal que se desmorona. Estos derechos no les sirven para darle voz a las demandas de las mujeres de sus comunidades. Las más activas de ellas, sin embargo, han llevado hasta la ONU la idea que es necesario el reconocimiento de una "ciudadanía" individual y colectiva de las mujeres indígenas, lo cual redunda a favor de las personas mujeres en caso de violencia misógina y de la comunidad en cuanto sujeto político.

- Mujeres que se asumen como la mitad de toda comunidad. Por lo tanto, actúan desde la convicción que las mujeres tienen derecho a liberar su propia cultura de la determinación de género que crea jerarquías entre mujeres y hombres en los espacios políticos de la definición personal y colectiva y en los espacios políticos de la vida cotidiana, íntima, familiar, relacional y social, para transformarlos desde la expresión de los propios sentimientos e ideas. Este subgrupo, cuando no desemboca en un feminismo indígena radical, no logra dar cauce a las profundas críticas del machismo de los dirigentes comunitarios y produce malestar entre sus miembros. Por ello, algunas de sus integrantes prefieren integrarse al feminismo radical mestizo para no vivir una marginación sumada a otra y no sentirse rechazadas también por las feministas, académicas o populares, de su país.

Entre las feministas indígenas del tercer y cuarto grupo se reconocen mujeres que son lesbianas, otras que se proponen retejer la afectividad heterosexual desde las tramas de una complementariedad no subordinada, y otras más que se proponen repensar las relaciones entre mujeres para la acción en los ámbitos de la vida pública, social y familiar.

La antropóloga kaqchikel Ofelia Chirix habla abiertamente de la necesidad de "descolonizar" al feminismo para entender que no todas las mujeres deben tener ideas y proyectos semejantes para lograr su liberación y buena vida. Para que se respete una real y completa diferencia sexual y étnica, la perspectiva de género debe aplicarse a la realidad de los pueblos indígenas y no puede obviarse que en los últimos veinte años la lucha de las mujeres mayas por hacerse de una voz ha generado tensiones, "ya que en las organizaciones indígenas donde los dirigentes son hombres suele poner el asunto de la tierra como un tema prioritario que no deja espacio para nada más, invisibilizando los derechos de las mujeres y las desigualdades de género".[144]

Para la lesbiana feminista aymara Mildred Escobar, el feminismo es la opción de las mujeres indígenas para defender su libertad de amar; "no es una teoría ajena a mi vida cotidiana, es la posibilidad de construirme el derecho de estar libremente en la calle en una acción solidaria con más mujeres".

Integrante de la Asamblea Feminista en El Alto, en los años 2008 y 2009, Mildred fue nombrada autoridad del Movimiento TLGB (Travesti, Lésbico, Gay y Bisexual), donde como feminista logró darle nombre a su seguridad de que el amor es contradictorio:

> Yo amo a mi padre aunque sepa que es un tirano machista, que es algo que rechazo, pero no amo a ningún otro hombre, porque no tolero su violencia. Es como feminista que me he dado cuenta que en una sociedad tan patriarcal como la aymara, la violencia patriarcal no despierta sólo depresión, sino también una rebeldía contestataria en las mujeres. Aquí la violación de una lesbiana es un intento de apropiación por parte de un hombre del útero de una mujer que se le escapa. Si a los hombres eso se le hace todavía natural, a las mujeres se les hace cada día menos tolerable.[145]

La feminista autónoma mapuche en Santiago Marcia Quirilao Quiñinao, considera que ella hace política feminista antes que política mapuche porque no puede vivir su

---

[144] El 28 de agosto de 2010, durante el segundo día de actividades de la primera Asamblea Latinoamericana de las Voces de los Pueblos, en el Centro Cultural Universitario Tlatelolco de la Universidad Nacional Autónoma de México, Chirix sostuvo además que es indispensable una perspectiva de género en las políticas indígenas, porque deben superarse los pendientes que tienen los pueblos originarios con las mujeres, quienes a pesar de algunos avances todavía son afectadas por el machismo y la discriminación. En los pueblos mayas, señaló, todavía es predominante una visión idealista y romántica que considera al machismo y otros vicios sociales como si fueran siempre ajenos, y un discurso de justicia que no siempre se aplica en el interior, y ahora las mujeres lo cuestionan. Por ello, es necesario descolonizar la teoría feminista e integrarla a la cosmovisión de los pueblos originarios de América.

[145] Entrevista que me concedió en el Centro de Salud Sexual y Reproductiva de El Alto, el 20 de abril de 2011.

nacionalidad como una religión. Por lo tanto, al des-dogmatizar su nacionalidad, se niega a defender una política comunitaria convertida en un "espacio político para el maltrato". Las mujeres mapuches, sostiene, "no se atreven a destejer lo patriarcal inherente a su cultura, escondiéndolo detrás de la fuerza que los hombres reconocen a las campesinas o a la sabiduría de las Machis". No obstante, "el conflicto que las mujeres mapuches sienten con el feminismo" no es sólo fruto de su cierre ideológico, sino se deriva de que "éste no reconoce, recoge o rescata la cultura de la tierra y la convivencia comunitaria relacionada con la cosmovisión, porque el feminismo se quiere vivir como algo general y las únicas diferencias que reconoce en su seno son de las de clase social".[146]

Diálogo entre feministas y revisión de las disciplinas

Las pensadoras mestizas críticas que abordan la cultura de los pueblos cuyos largos procesos históricos han sido distorsionados y negados, saben que "hoy se continúa considerando a la población indígena como a una sola masa homogénea. Se pasan por alto los aspectos fundamentales que los definen como pueblos específicos, vale decir lingüísticos, culturales, históricos, económicos, políticos".[147]

Esta consideración básica y difusa provoca que aún antropólogas muy bien intencionadas como, para dar un ejemplo entre las mejores, la alemana Angela Meentzen, que a finales de la década de 1990 efectuó un estudio respetuoso y profundo de las relaciones de género entre los aymaras peruanos, se preguntan cómo experimentan las mujeres su vida cotidiana, qué principios orientadores siguen, cómo se organizan las relaciones de género, qué efectos produce la modernidad emancipadora sobre su identidad femenina, cómo se transforman desde fuera las relaciones de poder, pero nunca investigan, preguntan, estudian o analizan cuáles son las ideas de liberación de las propias mujeres indígenas.

Angela Meentzen, para seguir con su valiente investigación (llevada a cabo en un Perú devastado por más de una década de violencia de estado, la cual perjudicó mayoritariamente a los pueblos originarios), intenta entender cómo y por qué las mujeres tienen dificultades para liberarse del rol de "protectoras de la tradición" que les adjudican los dirigentes comunitarios hombres para impedir su movilidad y escolarización. Estudió "lo que se conoce acerca de la visión femenina del mundo rural aymara, siendo relevante la reconstrucción de los patrones de percepción, pensamiento y acción de las mujeres, para tener un cuadro completo de las relaciones sociales existentes en la comunidad que

[146] Ideas expresadas durante una entrevista que me concedió en el jardín de la Comuna de Ñuñoa, en Santiago de Chile, el 9 de mayo de 2011.

[147] Ileana Almeida, *Historia del pueblo kechua*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2005, p. 15

supere el sesgo de la interpretación exclusivamente masculina".[148] Para ello convivió y recogió importantes testimonios personales de mujeres aymaras, pero según se lo imponía su disciplina –que no cuestionó como instrumento del saber hegemónico–, lo hizo sólo para definir los principios normativos socialmente transmitidos que orientan su vida. Aun priorizando los ámbitos de acción femenina, no los vio desde el reconocimiento de una idea propia, producida teoréticamente por las mujeres aymaras, de su identidad y de su necesidad de liberarse del entronque entre el patriarcado colonial y racista y el patriarcado aymara, de origen precolonial. Para Meentzen, de alguna manera, los mecanismos de control y sanción para el mantenimiento de la desigualdad social entre mujeres y hombres en la comunidad aymara, aunque tengan especificidades étnico-económicas, son fundamentalmente los mismos que actúan en el conjunto de los pueblos indígenas. Las ideas de las mujeres no son tales, son repeticiones más o menos personalizadas por experiencias vivenciales diferentes de patrones genéricos subordinados: todas iguales, homogéneas.

El ocultamiento de la existencia de diferentes maneras de abordar y cuestionar la propia identidad sexual, así como la relación entre mujeres y las acciones que de ella se derivan, es parte de esta tendencia general de ver a "todas" las indígenas como igualmente subordinadas, silentes oprimidas necesitadas de la solidaridad de las blancas y mestizas, verdaderos "objetos" de su interés.

Ante estas posiciones, la socióloga kaqchikel Emma Chirix, hermana de Ofelia y activista de la participación de las mujeres en los movimientos indígenas, postula que esta mirada unilateral "interviene" tanto en la construcción de la feminidad y la masculinidad, como en la definición de pueblos indígenas. Desde sus estudios sobre la construcción de los comportamientos sexuales defiende una radical autonomía cultural en el derecho al placer sexual de las y los kaqchikeles. Desde ahí asume que el feminismo, o más bien el *Q'ejelonik*, que ella define como un encuentro de mujeres que no conocen el feminismo, ni necesariamente son feministas, y que equivale a un momento privilegiado donde las mujeres hablan sobre cosas íntimas, debe servir para romper con el encasillamiento de la cultura indígena en los ámbitos del "subdesarrollo" y la curiosidad folclórica y no para renovarlos. Confronta, por lo tanto, diversos pensamientos sobre la sexualidad: "… algunos enriquecieron mi conocimiento y otros me provocan malestar porque existen autores androcéntricos y etnocéntricos que insisten en homogeneizar el pensamiento y las identidades en torno a la sexualidad, mantienen e imponen un modelo sexual que no está acorde con nuestra realidad social".[149]

La valorización de las prácticas sexuales del pueblo kaqchikel de Chirix tiene cierto paralelismo con las acciones reflexivas de las feministas del Grupo de Estudios Subalternos

---

[148] Angela Meentzen, *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*, Centro Bartolomé Las Casas/Deutscher Entwicklungsdients, Cuzco, 2007, p. 17

[149] Emma Chirix, *Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo*, ob. cit., p. cuatro de la Introducción

de India. Éstas han elaborado, en efecto, una teoría de la sexuación de la subalternidad ante el saber universalizante occidental y ante el saber patriarcal de sus países. Gayatri Spivak y Chandra Talpade Mohanty denuncian, como Chirix, que la mujer del mundo no hegemónico es representada por el feminismo blanco bajo un colonizado y monolítico discurso que la describe como una persona sin control sobre su propio cuerpo, atada a la familia, al trabajo doméstico, ignorante y pobre.

Existe una lectura posible de la relación entre las feministas universitarias, urbanas, de las capitales latinoamericanas o de Europa y Estados Unidos, con las mujeres de los pueblos originarios, que se puede leer fácilmente en la relación dominante-subalterna propuesta por las pensadoras indias y recuperada por pensadoras africanas, asiáticas y latinoamericanas en las últimas décadas. De hecho, puede hacerse un símil entre la relación de las antropólogas mexicanas y las mujeres nahuas de Puebla con la descripción que hace la africana Joy Ezeilo de las mujeres Igbo de Nigeria en relación con las afroamericanas que llegaron a "ayudarlas".

No obstante, en Nuestra América existen diversos tipos de relación entre las mujeres mestizas y las mujeres de los pueblos originarios que se inscribe en una peculiar tradición de alianzas entre personas indígenas, blancas y negras cuando buscan alternativas al poder y el saber hegemónicos.

Se trata de una tradición utópica propia. Puede rastrearse, por ejemplo, en la filosofía de la educación del brasileño Paulo Freire así como entre madres y parteras, en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y ciertas comunidades ecológicas y multiétnicas de la Amazonia colombiana: búsquedas de un diálogo entre saberes, de aprendizajes y enseñanzas mutuos y de producciones agrícolas no determinadas por el mercado, como las del Ejido Vicente Guerrero, en Tlaxcala, México, y las de la Coordinación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (CONAMURI) en Paraguay. Se trata de una tradición nuestroamericana histórica aunque subterránea, cimentada en las alternativas a las imposiciones culturales de las clases dominantes, que permite el diálogo de ideas entre mujeres que quieren salirse del maltrato y la pobreza y pertenecen a pueblos diferentes. Una tradición que puede sacar agua del pozo de proyectos mestizos, de blancos pobres aliados con todas las comunidades originarias que se rebelaron año tras año, y cada año, durante 500 y más años, de utopistas, socialistas libertarios, comunistas y, aún de feministas como la maestra y periodista anarquista e indigenista mexicana Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, quien en 1936 publicó un panfleto de título tan sugerente como *República Femenina* y buscó configurar una comunidad de mujeres indígenas y mestizas que se rigieran por sus propios deseos, según postulados éticos derivados de su experiencia de vida como madres.

Es en esta dirección que se inscriben las palabras de la feminista hondureña Breny Mendoza:

> Las feministas latinoamericanas decimos que la razón genocida del Occidente debe abrirle lugar a un pensamiento alternativo, una razón más allá del Occidente, una razón posoccidental, que está más allá de la democracia y quizá más allá del feminismo, si es que el feminismo occidental ha de servir para dejar sin realidad a las mujeres del Tercer

Mundo en el nombre de la liberación femenina, como hemos podido ser testigos recientemente. [150]

El diálogo entre feministas de pueblos (y, por ende, de construcciones sociales del sexo) diferentes en América apunta precisamente a la construcción de una alternativa a un feminismo inconsciente de su adscripción al colonialismo occidental, en el horizonte de un presente donde nadie se quede sin realidad.

Las que no se llaman feministas

Mencioné que existen importantes líneas del pensamiento de las mujeres que actúan a favor de las mujeres para la mejora de sus condiciones de vida que se niegan a inscribirse en el feminismo, a nombrarse feministas.

La primera rechaza el nombre porque teme que le acarrearía la animadversión, el boicot o la descalificación de los dirigentes hombres de su comunidad y de las mujeres que no quieren confrontarlos, careando con ello el lugar que tienen en su comunidad y que está marcado por diversos grados de aceptación. Es seguramente la más numerosa. Sus argumentos son muy conocidos por las feministas, pues se parecen a los de las mujeres de diversas agrupaciones políticas de izquierda, de iglesias y de comunidades de base, así como de grupos de empresarias o mujeres de partidos, que temen que nombrarse feministas implique "odio a los hombres" o, más bien, que los hombres de los grupos a los que pertenecen las acusen de odiarlos y de ser parciales.

La segunda es menos conocida y más propia de los grupos de mujeres que buscan una buena vida para las mujeres de su pueblo en relación con los hombres de su pueblo. Su principal lugar de identificación para la acción política, cultural, educativa se halla en grupos mixtos cuyos miembros, más allá del género, comparten una fuerte discriminación u opresión racista por parte del estado nacional y por las mujeres y hombres blancos y blanquizados.

Las mujeres indígenas que se niegan a decirse y a que se les llame feministas, pero actúan en favor de las mujeres de su comunidad, rechazan la ubicación en la cultura hegemónica del feminismo como movimiento político. Son casi todas dirigentes de un movimiento político o cultural que hace de la identidad uno de los ejes de su acción política, junto con la reivindicación de la tierra y una ley y una educación propias.

---

[150] Breny Mendoza, "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental", en *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, Vol. III, núm. 2, San José de Costa Rica, diciembre de 2006, pp. 85-93, http://www.flacso.or.cr/index.php/publicaciones-jb-br-jb-i-labor-editorial-jb-i/revista-de-ciencias-sociales/205-vol-iii-no-2-diciembre-2006

Norma Mayo, Kichwa Panzaleo que preside el Ministerio de la Mujer y la Familia, uno de los dos que en la CONAIE es dirigido por una mujer,[151] manifiesta cierta animadversión hacia las feministas ecuatorianas porque "se toman las palabras por nosotras, quieren saber más que nosotras de lo que nos corresponde a las mujeres indígenas".

Usando su biografía personal como ejemplo de constancia y compromiso femenino para con el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres y los hombres, primero, de su pueblo, en segundo lugar, de todos los pueblos indígenas del Ecuador y, finalmente, de toda América, asegura que las mujeres indígenas pueden liberarse por sí solas:

> Nosotros como mujeres indígenas exigiríamos para nosotros manejar lo que nos corresponde a nosotros. Las feministas no que nos dejan manejarlo. Porque muchas de esas mujeres nos dicen que van hablando a nombre de las mujeres indígenas. No, no. Hoy nosotros queremos, y hemos logrado pues, que nosotros hablemos con nuestro sentir, con nuestro sentimiento, con nuestro pensamiento. Que nos dejen expresar lo que queremos como mujeres indígenas y no que nos quiten la palabra. Hay veces que dicen "¡ay!, que pobrecitas las mujeres indígenas". No, no somos pobrecitas.

No siempre es fácil saber cuál de las dos líneas de activismo político-social en favor de las mujeres influencia la otra, aunque la primera es dominante. En ocasiones existen activistas indígenas de los derechos humanos de las mujeres que se reivindican feministas en las reuniones amplias de mujeres que se llevan a cabo en las grandes ciudades o en el movimiento internacional, pero se niegan a asumirlo en sus comunidades, sobre todo en presencia de dirigentes hombres. Igualmente, como me lo hicieron notar en la Coordinadora Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas de Paraguay (CONAMURI), es posible transitar de la duda acerca de la identificación con el feminismo, como le pasó a sus fundadoras, a la aceptación que luchar contra los prejuicios de los hombres contra las mujeres en el ámbito del trabajo agrícola implica una posición feminista de clase, es decir, que reivindica desde la clase el derecho de las mujeres a vivir sin descalificaciones, en el reconocimiento social de su trabajo.[152]

Asimismo, no puede ignorarse que la relación con la familia, donde siempre hay miembros masculinos o su presencia está latente (madres de hijos varones que no quieren hacer una política que los excluya de los beneficios que pretenden alcanzar con su actividad, esposas que temen una confrontación con el marido que las lleve a romper su vínculo afectivo, hijas que le deben al padre haber podido escaparse del lugar

---

[151] En noviembre de 2010, cuando me encontré con Norma Mayo en Quito, la Confederación Nacional Indígena del Ecuador (CONAIE) contaba con diez ministerios, dos de ellos dirigidos por una mujer, el de Comunicación y el de la Mujer y la Familia.

[152] Cfr. Elizabeth Roig, *Magui Balbuena. Semilla para una nueva siembra*, Trompo Ediciones, Buenos Aires, 2008.

subordinado al que las destinaban las enseñanzas de género que transmitían sus madres en la cocina y el mercado, etcétera), influye enormemente en las dudas que una mujer indígena tiene a la hora de inscribir su accionar en beneficio de las mujeres en un ámbito abiertamente feminista.

Muchas campesinas de la CONAMURI, así como activistas ecologistas zapotecas, cooperativistas mayas, artesanas quechuas y pedagogas mixes y nasa, han iniciado proyectos productivos de trabajo entre mujeres en sus comunidades, donde capacitan también a sus hijos y nietos para insertarlos en la producción, en igualdad de condiciones con sus hijas, nietas y sobrinas. Para justificarlo, afirman que les enseñan a ser "hombres diferentes; mis hijos, la verdad, que saben hacer todo, cocinar, barrer. Son buenos hombres, ayudan a su esposa, comparten, no esperan a que se les sirva."[153]

Es difícil reducir a un único motivo el rechazo al apelativo feminista de mujeres que han dedicado una parte importante de su vida laboral y política a la defensa de las mujeres de su comunidad.

Para Neli Marcos Manrique, dirigente femenina de nacionalidad asháninca (aunque su padre fuera de una de las 18 comunidades nomatsinguengas), en la Amazonia peruana, existe una dificultad, si no es que una verdadera barrera epistémica, para que como mujer con autoridad comunitaria se reconozca como feminista.

> Feminista, feminista, no creo que soy. Pero no sé. Yo creo que compartir como mujer lo que tenemos nosotros, me lleva a pensar que las mujeres siempre nos hemos caracterizado como mujer, como madre que enseña. Pero yo me preguntaba: ¿Soy feminista o no soy feminista? Yo creo que no, porque compartimos, porque nos caracterizamos como mujer.[154]

Compartir, en este caso, significa compartir con los hombres tanto el trabajo para la mejora de las condiciones materiales de la familia, como para la superación comunitaria de una historia reciente de violencia y marginación extremas por parte de las fuerzas armadas peruanas y del grupo político-militar totalitario de ideología maoísta Sendero Luminoso, que en la selva amazónica durante la década de 1990 secuestró y mantuvo en cautiverio a casi 20 mil asháninca, en particular a las mujeres y los niños y niñas que pretendía "adoctrinar".

Primero como vicepresidenta y luego como encargada de Gestión y Comercialización de los productos agrícolas de la Federación de Comunidades Nativas Campa y Asháninca

---

[153] Entrevista con Sylvia Pérez Yescas, ecologista zapoteca, en la comunidad nahua de Hueyapan, municipio de Tetela del Volcán, Morelos, México, durante el VI Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, el 15 de marzo de 2011

[154] Dialogué con Neli Marcos Manrique en dos ocasiones, a pocos días de distancia, la primera en su comunidad, Cushiviani, del distrito de Río Negro, provincia de Satipo, en el departamento de Junín, donde fuimos a pasar unos días en la chacra de plantas medicinales que cuida y cultiva, el 10 y 11 de enero de 2011 y la segunda en Lima, el 20 de enero. Estas palabras pertenecen al segundo diálogo que me dio permiso de grabar.

(FECONAC), Neli Marcos es una mujer con autoridad entre otras mujeres de su comunidad y siente que su trabajo social y político es la continuación de una labor iniciada por otras mujeres. Se define a sí misma como una innovadora, cuando exige el derecho de las mujeres a dejar la comunidad para ir a formarse en las universidades de Lima, y como una continuadora de una tradición femenina de trabajo colectivo.

> Yo creo que uno lleva desde nuestros padres, nuestros abuelos, nuestros ancianos siempre la compartición de la mujer. Tanto hombre y mujer en la cultura nomatsinguenga son personas; la mujer y el varón iban a hacer las cosas, a recolectar semillas, o a ver las casas, siempre juntos. Yo creo que partiendo de eso llevamos que también las mujeres tenemos el derecho de participar, el derecho de opinar, de hablar; pero más antes en el asháninca no pasa así, las mujeres no tenían poder o la voz para decir "quiero esto". En el asháninca; pero no con las nomatsinguengas. Yo veía a mi abuelita, siempre la consultaban a la mujer, siempre decían: "¿Podemos hacer o no podemos hacer?". Sólo entonces decidían. Y siempre antes de hablar, la abuelita mujer nomatsinguenga se reunía con las otras mujeres, las sabias, las jóvenes y las jovencitas y las niñas, y entre esas también había jovencitos. Ha sido muy bonito aprender de lo que te hablo, en el año 74 o 75, se reunía así lo que es la etnia nomatsinguenga; pero ya después me vine en la que es la cultura de mi mamá, la asháninca donde es bien diferente. Vi que ambas culturas no eran igual, pero sí teníamos como mujer un rol de poder, para ir más adelante. Vi cómo podemos participar, y gracias a mi organización campesina y más que todo al apoyo de mi esposo para participar en la organización, firmo un convenio con la que viene con nosotros para la participación y capacitación de la mujer y conocer nuestros derechos. Como ya venían mujeres dentro de la organización, les daba la oportunidad de poder ejercer como tal. Bueno, existía la Secretaría de Asuntos Femeninos, pero si había un evento o un congreso el rol de la mujer de la FECONAC era ver la cocina, mandar traer las cosas a la cocina, ver cómo está yendo, qué hacen, cómo se sirve, o sea, ver que no falte agua a nadie en las reuniones que está participando, que todos coman. Hasta ese punto era el rol de la mujer. Entonces, yo en el año 1994, cuando firma mi organización la participación en los talleres con Chirapaq,[155] en el que

[155]Desde su fundación, el Centro de Culturas Indígenas de Perú, Chirapaq, "ha priorizado el desarrollo integral de la mujer indígena como principal preservadora y transmisora de nuestra herencia cultural. El Programa está diseñado para potenciar el rol protagónico que ejerce en la familia, la comunidad y la sociedad, a pesar de las profundas formas de exclusión que debe afrontar en su condición de mujer, de indígena, y de pobre. Para ello, se impulsan y desarrollan proyectos basados en el fortalecimiento de la identidad a través de la afirmación de la cultura propia y la difusión y práctica de las relaciones equitativas de género desde la propia cosmovisión indígena. El Programa busca que mediante el fortalecimiento de la autoestima y la autoafirmación como mujeres indígenas líderes, logren empoderarse en sus familias, y sus organizaciones (locales, regionales y nacionales), a fin de poder ejercer plenamente sus derechos socioeconómicos, políticos y culturales". Cfr.

> participaba Rosita Montalvo también –ella ha sido la primera maestra de nosotros– creo poder participar en lo que es el "liderazgo", de ver cuál es el líder o cuál es el dirigente. A veces nace, otras nos formamos y seguimos, pero el líder siempre es líder, en donde sea, y se vuelve dirigente porque le nombran y tiene su tiempo de dirigir nuestra organización, o a esa institución o a la comunidad, es la diferencia del líder y el dirigente. Ser líder siempre que tengas cargo o no tengas cargo, siempre estás ayudando, estás participando, estás diciendo "que sea así", "que haga así", pero el dirigente es sólo cuando tiene el poder de agarrar, de firmar las cosas. El líder nace o va formándose, para toda su vida hasta que muera. Por ejemplo, en la comunidad hay una cosa que queremos cambiar y queremos hacerlo bien, que se vea bien que la organización unida es la comunidad. Y decimos hay que pedir de repente, hacer esta cosa para que nuestra comunidad se vea bien, o reforestar, o hacer una casa para que los jóvenes ahí hagan talleres, solicitar a las autoridades competentes que tengamos el agua, por ejemplo, que no tenemos. "¿Qué hacer?", piensa el líder y dice: "Organicémonos y hagamos el agua, pidamos que nos apoyen".

Neli Marcos no duda de su papel como líder porque actúa en la comunidad con autoridad, tenga o no tenga un poder formal otorgado por la misma. No sólo, se considera una buena líder porque usa su autoridad para "hacer entender" a las demás mujeres y hombres qué les conviene como colectivo e insiste en el cambio positivo que significan el bienestar y el poder de las mujeres. Gracias a su acción en la comunidad, si una mujer es maltratada o sufre algún tipo de violencia sexual por su marido, por su padre o por un dirigente comunitario, hoy se denuncia y se exige un castigo. Sin embargo, cree que eso es parte de un deseo ancestral y no una posición feminista, a la vez que lo define como un logro de su organización, la Federación de Comunidades Nativas Campa y Asháninca (FECONAC), en la que participan las mujeres organizadas.

> Siempre he estado con las mujeres en las comunidades, siempre me han pedido mi opinión: "¿está bien o no está bien?", "quiero que me digas cómo puedo hacer está cosa". Entonces, me siento líder porque puedo ayudar a otras mujeres a que puedan también ellas salir y resolver los problemas por los que están pasando. Pero no sé, igual yo digo "soy feminista, no soy feminista" y no sé; pero ahí estamos con las mujeres, defendiendo sus derechos, diciendo. Compartimos eso también con los varones. Los varones ya piden en la actualidad, en estos últimos años después de todo lo que ha pasado, ya los líderes o dirigentes varones piden la opinión de la mujer. Y en las comunidades de la organización donde pertenezco, que es FECONAC, si una mujer es maltratada por su marido o por la comunidad o por quien sea, si sufre violencia, si sufre violencia sexual, hoy se denuncia, no se mantiene en secreto.

---

http://www.iwhc.org/index.php?option=com_content&task=view&id=3772&Itemid=1373 y http://www.chirapaq.org.pe/

> Y entonces, como hemos ido haciendo nuestras réplicas, ya las mujeres conocen lo que es bueno, lo que no debemos ocultar, lo que no debemos callar, porque nosotros también merecemos el respeto y también aprendimos que podemos ya decidir cuántos hijos tener o cuántos no, y el esposo, por ser esposo o por ser compañero, no nos va a obligar a lo que nosotros no sentimos. Entonces, eso hemos ido poco a poco también cambiando, porque los primeros momentos también las mujeres nos rechazaban, decían "pero quiénes son ustedes para que nos digan que cuándo y cuánto hijo podemos tener; eso depende de mí ¿Acaso nos ayudan a mantenerlos?". O sea, hay cosas que vamos reconociendo, más que todo, hoy día las jovencitas ya deciden ellas tener pareja o no tener pareja. Ahorita las más jóvenes, estoy viendo que quieren hacer algo en la vida, por ejemplo, tener una profesión. Porque entre las asháninca o nomatsinguenga pocas hemos avanzado a ser profesionales. Antes, cuando nuestros padres nos miraban es que ya estábamos en una edad en que nos decían que ya, pues, tenemos que casarnos, ya nos obligaban a casarnos con personas que ellos escogían. Pero hoy en día ya no es eso.

No percibe la misma contradicción que siente entre su ser líder asháninca y ser feminista cuando desde la autonomía de su organización confronta la acción de las Organizaciones No Gubernamentales. En relación con las mujeres, se indigna que "allá por el río Tambo, el río Ene, más adentro por Soroja, las jóvenes son obligadas a casarse". Entonces clama: "¿Qué hacen las ONGs que entran allá en las comunidades? ¿Por qué ahí no hay todavía ese enfoque de que las mujeres no podemos ser maltratadas? ¿Por qué todavía hay maltrato de la mujer por allá?". Aunque no lo expresa, deja percibir que las ONGs imponen temas y programas que no han sido pactados de forma comunitaria ni requeridos por los pueblos nativos. Entre ellos, lo nombrado como feminista, cuando no coincide con las demandas y necesidades de las mujeres.

> Es que yo sí creo que las ONGs nos utilizan. Siento que nos utilizan porque, de una u otra manera, requieren financiamiento de las agencias financieras que las apoyan con el simple decir "capacitamos a las mujeres pa' que ellas tengan sus derechos, pa' que ellas esto y aquello". Yo querría que no fuese así, pero lamentablemente en este país ocurre mucho, ahorita mismo hay muchísimas ONGs que usan el nombre de la mujer indígena o del pueblo indígena y dice que va a trabajar sobre la violencia de la mujer, la violencia del niño. Ahora mismo están agarrando lo que es el Cambio Climático que es algo que desde hace años los pueblos indígenas saben que está sucediendo. Todas las veces que para sus programas usan el nombre indígena, yo creo que somos utilizados.
>
> Mis abuelitas siempre me han indicado que tenemos que hacer el bien, trabajar lo que uno siente, para que tanto hombres como mujeres tengamos el mismo respeto. Si vienen de afuera, está bien, nos hacen conocer cómo es dentro de su mundo, de su cultura, pero no venir a decir "mira esto" y al final imponerlo. Mi abuelita nos daba, poquito el Camarampi, la Ayahuasca, para ver qué capacidad teníamos, dónde

> podíamos llegar. Porque hay veces "que puedes hacer": puedes hacer un buen líder, puedes hacer un buen hierbero, o una buena doctora medicinal. Y entonces, me acuerdo que me decía mi abuelita "si algún día tú vas a llegar, vas a llegar a conocer muchas mujeres". Y, verdad, lo ha cumplido, porque conozco a bastantes mujeres de diferentes lugares, de diferentes organizaciones y comunidades. Soy líder de mi comunidad porque a veces me pongo a pensar que es cierto lo que la abuelita decía: "Tú vas a ser una mujer que vas a conocer muchas mujeres"; bueno, eso da fortaleza, no sé si es feminista, pero me siento muy comprometida de seguir apoyando a las mujeres y a las comunidades y a las organizaciones que pueda.

La dirección económica y la disposición de recursos propios y abundantes son vistas por las mujeres como avances prácticos, de una calidad mayor del que les otorga el conocimiento de sus derechos. El estado peruano no es una entidad en la que, como indígenas, depositen su confianza y los derechos que se supone les otorga no les parecen seguros. Como líder de mujeres, Neli comparte la urgencia de acceder a los beneficios económicos de los trabajos profesionales, así como al saber universitario que les permita defender sus derechos territoriales y, en su caso, a la propiedad de la tierra para las mujeres. No tiene reparo en pedir apoyos, pues siente que las mujeres indígenas han sido despojadas junto con sus pueblos de los recursos y las formas de vida ancestrales, pero pretende que los recursos lleguen a petición de ellas y no por imposición; en otras palabras, exige el derecho al financiamiento de proyectos que organizan en un colectivo autónomo. Lo interesante es que, aunque diferencie las mujeres en general de ella misma, se une a ellas en el hecho político que emprenden, como disponer juntas de los talleres de formación o la puesta en práctica de un proyecto económico de larga duración, que redunda en beneficio de las mujeres y los hombres de su comunidad.

> Las mujeres, cuando hemos ido al último taller, dijeron: "no queremos ya talleres de líderes, ni hojas de formación de líderes, ni talleres de derechos. Eso ya lo sabemos, lo que queremos ahorita es que nuestras hijas, que nuestros hijos sean profesionales, así como los otros son profesionales". ¿Qué cosa nos ata a nosotros para que nuestros hijos estén en buena universidad? Es el dinero, si no tenés dinero no puede tu hijo estar en una buena universidad, no puede pagar una universidad muy buena para ellos. Entonces, lo que queremos es que nos reunamos las mujeres y empezar a ver nuestras posibilidades. Hay mujeres que les gusta criar los animales, a ésta hacer la artesanía, a ésta cultivar, la agricultura, a la otra es recolectar semillas, entonces ahí de repente nos dimos cuenta las artesanas que necesitan vender lo que hacen, por ejemplo las que tejen. Entre medio de nuestro hacer, podemos llegar a cultivar nuestra chacra con agua, ver qué turismos gustan, llamar a los turistas para que vayan a nuestras casas o a visitar nuestro pueblo. No tenemos dónde hospedarlos pero, de repente, ellos pueden dejarnos dinero. Entonces esa es la forma que ahora las mujeres quieren emprender para poder valorar su poder, tener una libertad económica, eso. Sí, eso es lo que estoy impulsando. En las ferias

> salimos a vender el tejido, el manto, los collares. Lo que ahorita estamos en el rescate de la cerámica, porque las abuelitas antes hacían los platitos en cerámica, todo eso. Entonces estamos nuevamente pidiendo para que nos apoyen un proyecto que hemos presentado sobre cerámica, y ojalá que nos salga este año, para que las mujeres que saben enseñen a las jovencitas.

La indecisión de Neli Marcos si afirmarse o no feminista, su confusión entre el asumirse líder y rechazar la preparación para el liderazgo, por momentos se reviste de una orgullosa afirmación de autonomía de todos los saberes y modos de ser de las mujeres asháninca, que le da una distancia no sometida, sino altiva, de las feministas urbanas y de las ONGs de mujeres. Habla de su fuerza económica, de las abuelas que sabían de medicina, de la necesidad de espacios y facilidades para recuperar y transmitir sus saberes, porque las mujeres asháninca los van perdiendo. En otras palabras, detrás de su duda acerca de si es o no feminista se percibe la inutilidad de una definición que la alejaría de los hombres de su comunidad.

Con leves diferencias, que se reconocen en el transcurso de su presentación más que en una aclaración puntual, otras dirigentes indígenas del Perú afirman que es innecesario definirse feministas cuando se trabaja para el bienestar de las mujeres, sobre todo si las feministas de Lima tratan con racismo a las mujeres de los pueblos originarios.

Por ello, cuando el 25 de noviembre de 2009 se constituyó la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú, ONAMIAP, "con el objetivo de incidir en las políticas públicas para que contribuyan a lograr la equidad entre varones y mujeres desde una mirada de las mujeres indígenas", según recuerda su presidenta, Luz Gladis Vila Pihue, dirigente quechua de Huancavélica, la organización no se definió feminista. Para ella el buen vivir es el respeto entre el varón y la mujer, cuya construcción es en sí una tarea feminista, pero para la alianza con las feministas de Lima sería necesario que éstas actuaran primero el respeto entre mujeres indígenas y mujeres urbanas.

> Me dicen: "pero Gladis, tú no eres indígena ¡por favor!". Y yo les digo: "yo no voy a estar diciendo que soy indígena, soy indígena; no. Pero yo me identifico como tal." "Pero tú ya no eres indígena, somos mujeres y nuestra lucha debe ser como mujeres". Es un poco difícil hablar así. No hemos tenido espacios en los que podamos discutir y decir nuestros puntos de vista de por qué la necesidad de trabajar un feminismo con identidad propia, con identidad cultural. Y también es difícil entenderles, por qué el tema del abordaje de ellas al feminismo solamente a partir de las mujeres; debemos hablar también de sus particularidades, ¿no? Sin embargo, sabemos que hay otra organización, FEMUCARINAP,[156] que es la

[156] "En Perú las mujeres que participaban junto a los hombres en organizaciones sociales, sentían que no tenían espacio para tratar temas como la defensa de los derechos de la mujer, para muchos dirigentes estos eran cosas secundarias y en otros ellas eran silenciadas. Es ante esta necesidad de las mujeres que surge en el 2006 la FEMUCARINAP (Federación Nacional de Mujeres Campesinas Artesanas Indígenas Nativas y Asalariadas del Perú). Lourdes Huanca fundadora de esta organización afirma que había una necesidad de visibilizar la exclusión, porque las mujeres del campo y de la ciudad tienen que dar triple

> Federación Nacional de Mujeres Campesinas Artesanas Indígenas Nativas y Asalariadas, no sé qué tantas, del Perú. Ellas sí están muy enlazadas y trabajan con las feministas. El otro que pasa es que, quizás sea mi presentimiento tan sólo, no sé, que Flora Tristán,[157] Manuela Ramos,[158] siempre que hemos intentado acercarnos, sólo nos quieren absorber. O sea, como que "sí este espacio te damos, pueden estar ahí", pero sin una palabra propia, sin una participación más activa, ¿no? Como que ellas son las que saben más y por lo tanto nosotros como que tenemos que obedecer. Ahí es un poco la historia de nuestros pequeños acercamientos que hemos tenido. Pero, sin embargo, en el plan de trabajo para este año, ONAMIAP ha quedado en que tengamos un acercamiento con las organizaciones feministas porque sabemos que han tenido muchos logros y que es necesario, también, que entiendan nuestras formas de abordaje a la buena vida para las mujeres. Quizás dentro de este marco podamos hacer trabajos conjuntos, ¿no?

Tanto para Neli Marcos como para Gladis Vila Pihue, el sostén teórico profundo de su trabajo es la trasmisión de conocimientos de mujer a mujer, porque consideran que a través de la enseñanza de saberes específicos y del conocimiento mutuo de la realidad concreta de sus vidas se puede llegar al bienestar para las mujeres. La continuidad de la historia femenina implica también los cambios que las mujeres impulsan a partir del deber enfrentar una realidad adversa para "llevar siempre adelante a los hijos", como dice Neli, y gracias a su capacidad de abrirse caminos contra todas las estructuras racistas, familiares y clasistas que se conjuntan para retenerlas en un lugar subordinado, como afirma Gladis.

---

batalla." "Dentro de nuestro hogar tenemos que luchar para que nuestros esposos entiendan que la mujer también puede salir de casa, dentro de la organización mixta tenemos que demostrar a los compañeros que las mujeres también sabemos plantear propuestas y también luchamos contra la política económica neoliberal, que nos está despojando y que nos ven a las mujeres como algo descartable, entonces no es fácil nuestra lucha". "FEMUCARINAP: Mujeres del campo y la ciudad un sólo puño para defender sus derechos", 8 de marzo de 2011, http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/mujeres-mainmenu-39/1119-femucarinap-mujeres-del-campo-y-la-ciudad-un-solo-puno-para-defender-sus-derechos Cfr. La pagina de FEMUCARINAP para leer su postura como mujeres de organizaciones mixtas: http://femucarinap.org/

[157] Se refiere al Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, considerado la mayor ONG feminista de Perú. Fue creada en 1979 como una asociación civil sin fines de lucro, en la ciudad de Lima. Tiene como misión expresa combatir las causas estructurales que restringen la ciudadanía de las mujeres y/o afectan su ejercicio. A pesar de estar sumamente institucionalizada, durante el gobierno de Fujimori fue la institución que se atrevió a difundir la cifra de 70 mil muertos y desaparecidos por la guerra civil y su represión.

[158] Se refiere al Movimiento Manuela Ramos, una organización feminista que desde hace 30 años en Perú se dedica a los derechos humanos de las mujeres, logrando leyes para la eliminación de la violencia contra la mujer y, junto con CLADEM (Comité Latinoamericano por los Derechos de las Mujeres), actúa en el espacio público insitucionalizado, con presencia mediática, para la obtención de la despenalización del aborto.

Su feminismo, que no definen como tal, no se cierra en una esencialización de la propia cultura, pues rechazan el lugar que en ocasiones quieren endilgarles los dirigentes masculinos de su comunidad de cuidadoras de la misma. Más bien, se sienten impulsoras de cambios que provienen de su historia, se consideran sujetos de un proyecto político de buena vida para las mujeres que se inserta en la historia de Perú para imponerle el reconocimiento de sus múltiples rostros, contra la hegemonía de una minoría blanca y urbana.

La vida de Gladis Vila Pihue, tiene puntos de contacto con la experiencia de otras dirigentes indígenas del Abya Yala que se asumen organizadoras de un movimiento de mujeres. A leer su historia, relatada en primera persona durante largas y soleadas mañanas limeñas y transcrita tras leer un artículo sobre la dirigente amuzga Martha Sánchez Néstor, escrito por Rosalía Vergara en México,[159] salta a la vista la tensión entre el deseo de defender la propia cultura y la necesidad de confrontarla para poder vivir plenamente, según un deseo que es también esfuerzo personal. Como Martha Sánchez, a miles de kilómetros y sin conocerse, Gladis Vila tuvo su aprendizaje político en equipos masculinos, asumiendo posiciones ante la realidad de su pueblo y la de otros pueblos indígenas. Si la mexicana en 1994 se manifestó públicamente a favor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la peruana continuó la labor de su padre por la defensa de las tierras campesinas. A la par, ambas presentían que la verdadera confrontación contra el racismo y la marginación vendría de la transformación de la vida de las mujeres en sus comunidades. Para ello deberían emprender una lucha contra la violencia intrafamiliar, la mortalidad materna, la limitación de la movilidad femenina, la inferiorización y utilización laboral y simbólica de las mujeres, con todo y la correspondiente prohibición, supuestamente tradicional, de actuar en la esfera pública de la política. Una lucha que les enajenaría el sostén de sus compañeros hombres. En esa tensión aprenderían a pensar un feminismo que no se atreven a nombrar y que tiene el componente comunitario de la búsqueda de consenso ante una decisión que concierne la vida de la colectividad.

Volver a acercarnos al testimonio autobiográfico de Gladis Vila Pihue revela el complejo escenario de surgimiento de su acción en favor de las mujeres, incluyéndose a sí misma.

> Yo soy Luz Gladys Vila Pihue; yo soy quechua de Huancavelica, del pueblo indígena quechua de Huancavelica. Y desde muy pequeña estuve involucrada en el movimiento, primeramente por los derechos de la juventud y posteriormente por los derechos de las mujeres como mujeres. Y, últimamente, con mayor identidad y claridad estoy trabajando por la defensa y promoción de los derechos de las mujeres indígenas.

[159] Rosalía Vergara, "Martha Sánchez Néstor. Reivindicación Indígena", *Proceso*, edición especial núm. 35 Heroínas Anónimas, México, octubre 2011

> Hace dieciséis años muchas hermanas nuestras, mujeres andinas y amazónicas habían sido convocadas por la institución CHIRAPAQ,[160] que es una ONG que hasta ahora nos viene acompañando técnicamente, y que había hecho varios talleres de capacitación sobre el tema del reconocimiento, el tema de conocer sus derechos y todo ello, ¿no? La ONG, bueno, les dijo: "bueno, ya termina nuestro proyecto, este es el último encuentro; quisiéramos seguirles apoyando pero no sabemos si vamos a tener financiamiento". Entonces, mis hermanas decidieron que si en tres años habían tenido varios encuentros y espacios de reflexionar juntas, habían aprendido que era necesario mantenerse informadas, mantenerse comunicadas, seguirse intercambiando sus experiencias, sus avances pero también sus limitaciones. Entonces, deciden fundar o conformar el Taller Permanente de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú. Y eligieron una junta directiva que estaba integrada por tres personas: una presidenta, una secretaría andina y una secretaría amazónica. O sea, que haya una representación de las mujeres amazónicas, una de las andinas y una persona que coordinara todo esto, como hemos aprendido a hacerlo en nuestras organizaciones indígenas. Pero se crea el Taller Permanente como un espacio de formación, un espacio de capacitación, como un espacio de reflexionar y analizar nuestra problemática y también como un espacio para elevar propuestas como mujeres.
>
> Yo me incorporé al Taller Permanente en el 96. En aquel entonces yo estaba cumpliendo un rol de dirigencia distrital por mi comunidad. Yo soy la hermana mayor de cuatro hermanos y mi padre era un dirigente campesino que ha luchado mucho por el tema de la tierra. En ese entonces era dirigente sólo campesino, no había reivindicación indígena. Mi padre ha sido dirigente campesino que ha luchado muchísimo por la recuperación de las tierras porque todas las tierras eran de hacendados. Y nosotros, o sea nuestros antepasados hasta mi padre han sido *haciendaruna*, gente que trabajaba para las haciendas, ¿no? Eran como la servidumbre de los hacendados.

El arranque de la participación política de muchas dirigentes indígenas está ligado, como lo relata Gladis Vila Pihue, a múltiples factores. Es a la vez, contradictoria y

[160] Se trata del mismo Centro de Culturas Indígenas del Perú al que hizo referencia Neli Marcos. Recordemos que CHIRAPAQ se define como "una asociación civil conformada por ciudadanos y ciudadanas indígenas que trabajan por construir en el Perú una sociedad plural y equitativa, donde se respeten los derechos, los sueños y las aspiraciones de nuestros pueblos originarios, asumiendo un especial compromiso con la mujer indígena, portadora y preservadora de nuestra herencia cultural. Contamos democráticamente, desde una apuesta intercultural, con el aporte interdisciplinario de personas identificadas y comprometidas con la propuesta institucional. CHIRAPAQ forma parte del movimiento indígena nacional e internacional, participando activamente en diferentes redes de acción organizada encaminadas al logro de la reivindicación y el desarrollo social, cultural y económico de nuestros pueblos." http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id_article=1886

fecundamente, fruto de la expulsión y del arraigo en la propia comunidad; de la participación en talleres ofrecidos por personas externas y de la voluntad de organizarse entre sí; del ejemplo de sus padres y madres o de movilizaciones que las arrancaron del seno de sus familias. Lo que las acomuna es que todas aterrizan en la "ayuda" que pueden ofrecer a otras mujeres, por una profunda identificación con ellas. Se trata de una tradición política indígena de servicio a la comunidad, rotativa y alejada de personalismos, que se engarza con una rebelión muy personal ante una experiencia de exclusión sexista padecida en carne propia.

En esa labor se gesta algo que, parafraseando a Óscar Wilde, podemos llamar un feminismo que no se atreve a decir su nombre: una labor de mujer a mujer, una faena de ayuda a esposas golpeadas o adolescentes embarazadas. Cuando deben enfrentar que las madres de unas niñas abusadas no denuncian para evitar las reacciones de su comunidad y que en los hospitales indígenas se registran las más altas tasas de mortalidad materna, las dirigentes saben que a las mujeres en sus pueblos no las escucha ningún gobernante y empiezan a preguntarse si eso es ancestral, si es natural, si se trata de una forma de abuso, volviendo a las preguntas raigales de todo feminismo. A la vez, gestionando ante el estado mejor atención médica, cursos, casas de refugio o encuentro, conocen a las mujeres de pueblos hermanos y tejen redes intercomunitarias aún ahí donde había habido conflictos por el agua o el bosque, porque, como dice en México Martha Sánchez Néstor: "juntas podemos hacer una fuerza mayor".

La transición entre el feminismo que no se nombra y un feminismo que busca describirse y definirse desde una tradición indígena está siempre latente, aunque oscile en ambos sentidos: por momentos la mayoría de las mujeres indígenas que actúan para el mejoramiento de las condiciones de las mujeres y su buena vida preferirán declararse parte fundamental de su pueblo, evitando todo conflicto con las autoridades masculinas comunitarias, y en otros se acercarán a posiciones feministas antirracistas, de mujeres que buscan el diálogo con ellas.

Las que viven una transición

Algunas mujeres indígenas que no se nombran feministas dudan acerca de sí lo son o no. Ser feminista se les hace algo ajeno a la realidad indígena, interesante porque "nos permite vernos como todas las mujeres",[161] pero teóricamente lejano a la comprensión de

[161] Voy a usar, antes de presentar las ideas de Silvia Pérez Yesca, ecologista zapoteca en duda si definirse o no feminista, expresiones de mujeres de pueblos diversos que me han confiado las mismas dudas. Que "el feminismo nos permite vernos como todas las mujeres", es decir como trabajadoras y sin barreras racistas, me lo ha dicho una mujer guaraní de la CONAMURI, Coordinadora Nacional de Organizaciones de Mujeres Trabajadoras Rurales e Indígenas de Paraguay, cuyas presidenta y vicepresidenta han definido la teoría que sostiene su trabajo entre mujeres como "feminismo de clase".

una realidad campesina inserta en una cultura que resiste la homogeneización de las relaciones interpersonales propia de los parámetros occidentales hegemónicos: "¿Cómo vamos a ser feministas si no estamos en la ciudad y el trabajo es mucho y los hombres son necesarios?", según me preguntó una compañera wayuu de Venezuela en la Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala que se realizó en el Resguardo de María Piendamó en el Cauca, Colombia, en octubre de 2010.

Los puntos de contacto con las acciones feministas son evidentes, por ejemplo trabajan desde su condición femenina con otras mujeres para lograr una redistribución más equitativa con los hombres de los cargos de responsabilidad social y política, los beneficios económicos y el acceso a las decisiones comunitarias. No obstante, siguen dudando si deben negarse como feministas o reconocerse como tales, porque lo que quieren hacer amable para las mujeres es su sociedad y desconocen, temen o recelan de la sociedad que les ofrece la teoría y el apelativo de feministas. Dudan de una teoría de las mujeres que no provenga de su cultura, preguntándose si les permitiría acceder al conocimiento de las redes de poderes interpersonales que le subyacen para la transformación del poder masculino en un poder dual concreto.

Estas mujeres se viven en transición hacia el feminismo, siempre y cuando puedan hacer del feminismo algo que no las aleje de la historia y la cultura de su pueblo, sino un instrumento teórico para su buena vida. Se sienten atraídas por un "movimiento de todas las mujeres", porque han aprendido a reconocer semejanzas y puntos de contacto entre todas las experiencias femeninas, aunque la suya propia es la que las movió a organizarse. Colectivo y personal a la vez, su accionar se relaciona con el activismo por los derechos humanos o con la ecología, con la lucha por el reconocimiento de los derechos territoriales de la comunidad o con la desaparición de algún familiar. Justifican sus movilizaciones constantes, que las llevan a actuar en el espacio público social y político, con un deber, un servicio o la necesaria acción de las mujeres para la comunidad entera. Su mejor vida conlleva una promesa de mejor vida del conjunto de mujeres y hombres.

Aunque su trabajo se despliega básicamente al interior de su comunidad, no deja de ser deudor de encuentros con activistas, pensadoras, agentes de instituciones estatales u organizaciones alternativas. A la vez, como ya vimos para la organización de mujeres quechuas en Perú, no hay comunidad que se organice sin entrar en contacto y trabajar en red con otras. La búsqueda de beneficios materiales para las mujeres no entorpece la reflexión sobre la condición totalizante, altamente ideal y espiritual, de la buena vida en un territorio que se identifica como madre o como partícipe de la vida comunitaria y de su identidad.

Este hacer el trabajo de una feminista diciendo que no se es feminista y, a la vez, actuando cambios en las esferas de lo privado y lo público para lograr una relación igualitaria entre mujeres y hombres, provoca que las mujeres realicen sobre la marcha una lectura política constante de la coyuntura de sus comunidades. Leen, por ejemplo, si han trabajado lo suficiente como para lograr un cambio, si es posible que la dualidad implique tiempos y espacios femeninos de aislamiento y autonomía, si la sexualidad de las mujeres empieza a liberarse de la opresión de la matrimonialidad y si la acción social de las jóvenes las libera del control materno sobre su virginidad. A la vez, traducen las demandas feministas al lenguaje político que los hombres dominan, el de las normas, de las

comisiones, de las coordinaciones, para no asustarlos con un lenguaje que los excluye o que no comprenden. Una mujer wayuu de Colombia, integrante de la Ruta Pacífica, explicó: "Antes las mujeres no teníamos ni voz ni voto, sólo por la organización de las mujeres hemos podido dar a conocer lo que nos sucede. Pero a los hombres no les gusta que haya instancias de protección de las mujeres y alegan que éstas son causantes de mayores problemas en la comunidad".

La misma Avelina Pancho, activista y teórica nasa del CRIC que acude a encuentros internacionales feministas donde interpreta en clave de autonomía de las mujeres los avances en la autonomía educativa, médica, productiva y política de su pueblo frente al estado colombiano, afirma que le cuesta aceptar que es feminista en su comunidad porque su accionar en favor de las mujeres se rige por "principios filosóficos propios, en la presencia participativa de las mujeres y los hombres, en la independencia creativa de la tecnología".

> Occidente ya ha utilizado toda su violencia contra nosotros y estamos de pie. Ya no nos puede hacer nada. Hoy podemos decodificar los símbolos que nuestra cultura ha dejado en los cultivos, las pinturas, los tejidos. Ahí está la palabra, la idea de mujeres y hombres. Queremos volver a ser una civilización vigente que interactúa con otras civilizaciones. Por ello necesitamos localizar, separar y reconocer lo propio de lo ajeno para fortalecer la identidad y construir los contenidos de nuestras demandas. Mujeres y hombres somos componentes de una nación y sociedad, lo somos en la lucha, todavía no en el reconocimiento de los hombres, necesitamos esforzarnos más para que nunca nos secuestren la palabra, si no le damos un significado nuestro al feminismo, si sólo lo aceptamos, ¿no estaremos aceptando algo ajeno que nos separe de los hombres que con las mujeres componen nuestra nación? [162]

Entre las muchas experiencias que reconocen comunes al feminismo y a su acción por las mujeres, las mujeres indígenas colectivizan las experiencias de sus maternidades cuando enfrentan al estado que les ha reprimido, matado, secuestrado o desaparecido a sus hijas e hijos. Esta es no sólo una experiencia común con las diversas organizaciones de madres, abuelas y familiares de presos y desaparecidos políticos, como la de las Madres de Plaza de Mayo, en Argentina, el Comité Eureka, en México, y todas las organizaciones hermanas de Nuestramérica, sino que es una experiencia común a las madres de todos los pueblos originarios de Abya Yala, porque no hay política de un pueblo indígena que no haya sido reprimida en América cuando reclama autonomía, derechos territoriales y fin de la marginación.

Igualmente, integran organizaciones ecológicas, comités de salud, conforman cooperativas de productoras y consumidoras, organizan fiestas y comités escolares. Se enlazan entre sí como mujeres oprimidas por una interpretación masculina utilitaria de la complementariedad entre los sexos; desafían con ello cualquier esencialismo cultural,

[162] Comunicación personal en Popayán, Colombia, octubre de 2010

pues asumen la suya como una toma de posición histórica, una sacudida al conservadurismo que pretende justificar la misoginia o la marginación de las mujeres con un rasgo propio de una determinada interpretación cultural.

Silvia Pérez Yescas tiene dos hijas y cuatro hijos, y a los seis ha intentado educarlos para que se valgan por sí mismos: "Yo les enseñé a mis hijos que los roles de la mujer también los pueden jugar los hombres. Desde ayudar en la casa, desde todo. Y sí, sí lo han aprendido y lo han aceptado. Todos saben cocinar. Todos saben valerse por sí mismos, pero eso también me llevó a mí muchos problemas, porque venía la suegra, venían las cuñadas, a regañarme: que por qué ponía a los hijos a hacer cosas de mujeres".[163]

La misoginia en cualquier cultura necesita necesariamente de mujeres patriarcales que defiendan sus postulados, eso los saben las activistas indígenas en favor de las mujeres. Los trabajos ideológicos de las iglesias y las representaciones estéticas de la televisión sirven para calificar de "buenas mujeres" exclusivamente a las que se someten a los mandatos patriarcales: esposas que no denuncian la violencia doméstica, madres despojadas de sus bienes, hijas obedientes. La rabia que provoca el no poderse quedar, por motivaciones personales o por resolver las consecuencias de una crisis económica, en el lugar asignado por las normas misóginas compulsivamente ratificadas de las culturas atravesadas por un catolicismo controlador, impulsa la curiosidad, los deseos, las necesidades de cambiar las normas sexuales en las mujeres indígenas cuando empiezan a buscarse unas a otras para organizarse. Éstas reconocen los postulados patriarcales e intentan deshacerse de ellos, pero de ahí a afirmarse feministas no dan el paso, ya que no todas se atreven a un desafío que sacude los cimientos de la historia. "Hay mujeres que defienden a los hombres más que a las mujeres, porque dentro de la misma cultura se ha normalizado la reclusión, el silencio y la pasividad femeninas", declaran.

Como afirman Lucy Mulenkei, del Indigenous Information Network de Kenia, Mirna Cunningham, de Iniciativa Indígena por la Paz en Nicaragua, Mónica Aleman de la organización MADRE de Estados Unidos, Tarcila Rivera del CHIRAPAQ de Perú y Victoria Tauli Corpuz, de Tebtebba Foundation de Filipinas, en "¿Feminismo con visión Indígena o Visión Indígena feminista? Definiendo el Feminismo desde la Perspectiva de las Mujeres Indígenas: Desafíos para la integralidad de la lucha de las mujeres",[164] el feminismo es multidimensional y puede englobar en su seno todas las acciones de las mujeres que se sostienen en la crítica de las relaciones desproporcionadas entre los sexos en sociedades muy diferentes entre sí: exaltación de una mujer madre esencializada, preferencia por los hombres en la preparación política, separación tajante entre las actividades económicas femeninas y masculinas, permisividad sexual para los hombres y represión hacia el ejercicio del placer para las mujeres. En otra palabra, el feminismo es una acción tendiente a romper los esquemas de pensamiento patriarcal, mestizos o

[163] Entrevista personal que sostuvimos en Zacatecas, en agosto de 2012.

[164] En *Buscando camino. Camino Alternativo*, Año IV, núm. 102, Panamá, 5 al 11 de diciembre de 2005. http://www.nodo50.org/caminoalternativo/boletin/102-16.htm

ancestrales, tradicionales o propios del retorno a la misoginia en la sociedad hiperconsumista global.

No obstante, insisto, no todas las acciones feministas son llevadas a cabo por mujeres que se definen a sí mismas como feministas. En particular, creo yo, muchas indígenas no aceptan definirse feministas porque no quieren identificarse con un apelativo que viene de la cultura hegemónica. Y eso sin menoscabo del reconocimiento que: "Desde el movimiento feminista los logros en la lucha por las reivindicaciones de las mujeres han tenido un impacto significativo en cuanto a cambios en esquemas y patrones de participación de las mujeres en la sociedad actual".[165] Más bien, se percibe una duda acerca de la posibilidad de construir un pensamiento y una acción política de las mujeres que no sea dominante porque, como dice Avelina Pancho, "lo dominante siempre invisibiliza a los sujetos no dominantes". En efecto, "el movimiento feminista ha tratado de homogenizar la lucha de las mujeres bajo un solo perfil, definiendo en primera instancia que las reivindicaciones y emancipaciones de los derechos de las mujeres son los mismos para todas, relegando las necesidades y visiones de carácter cultural, lingüístico y social que otras culturas poseen."[166]

Silvia Pérez Yescas, zapoteca de San Juan Jaltepec, Municipio de Santiago Yaveo, en Oaxaca, México, es una de las fundadoras de CIARENA, Mujeres para la Conservación Investigación y Aprovechamiento de los Recursos Naturales, una asociación civil que trabaja en temas de desarrollo sustentable, promoviendo, mediante talleres, el conocimiento y apropiación de los derechos de las mujeres en las comunidades zapotecas de San José Río Manso, Monte Negro, Arroyo Chiquito y San Jacobo.

De la búsqueda de apoyos económicos para defender su acceso a la tierra, las integrantes de CIARENA llegaron a la denuncia de la violencia contra las mujeres y las niñas, tanto en relación con el mundo mestizo que las rodea y agrede con sus proyectos de desarrollo agroindustrial y de producción de electricidad eólica en sus tierras ancestrales, como al interior de sus propias comunidades, por parte de hombres familiares y autoridades comunitarias.

En una charla que sostuvimos en la ciudad mexicana de Zacatecas, durante el Encuentro Nacional Feminista de agosto de 2010, donde había acudido con alegría y esperanzas de conocerse con otras mujeres para conversar sus proyectos y discutir las limitaciones de sus acciones y pensamientos, Silvia Pérez Yescas se definió como una mujer zapoteca que está "viendo si se define feminista".

La condición femenina ha pasado a ser el centro de su reflexión y su acción política, aunque para llegar a ella transitó por la organización de las agricultoras tradicionales de su comunidad para defender el acceso de las mujeres a la posesión de la tierra, la defensa de una forma de producción ecológica contraria a la agroindustria que las despoja de sus bienes y pone en riesgo el agua, el bosque y la huerta familiar con su uso masivo de agro-

---

[165] *Buscando camino. Camino Alternativo, op. Cit.*

[166] Avelina Pancho, entrevista personal, Popayán, octubre de 2010

tóxicos y semillas modificadas, y la experimentación de un desarrollo no impuesto desde los parámetros hegemónicos de la producción masiva.

> Estoy viendo cómo podemos nosotras tejer las dos visiones: la visión indígena y la visión de la mujer no indígena. Cómo podemos entrelazarnos, y ver tanto las necesidades de la mujer indígena y la mujer no indígena para poder crear un vínculo fuerte, una relación positiva, para que podamos apoyarnos, para que no haya esa división, porque finalmente somos mujeres; indígenas o no indígenas, somos mujeres. Vivimos cosas parecidas, sufrimos los mismos tipos de violencia. A lo mejor las mujeres indígenas vivimos diferentes formas de violencia, pero finalmente vivimos violencia todas las mujeres.
>
> Desde mi pensar de mujer indígena, desde mi saber de mujer indígena, porque yo soy una mujer que no tengo estudios, todo lo he aprendido en la vida y de la enseñanza de los antepasados. Para mí, la madre Tierra y la mujer tienen el mismo valor, porque la madre Tierra nos da vida y nosotras las mujeres parimos, damos vida también. Entonces las dos somos muy valiosas, y tanto debe ser respetada la madre Tierra como la mujer. Por ello hemos fundado CIARENA y llevamos a cabo una lucha en mi región, por la defensa de nuestras tierras, de nuestro territorio, de los recursos naturales, por la invasión que estamos sufriendo por ricos mestizos del estado de Veracruz, que están invadiendo tierras en el estado de Oaxaca, en nuestra comunidad que se llama San Juan Jaltepec, [municipio de Santiago] Yaveo, y por la introducción de monocultivos, la introducción de agroquímicos. Que le dicen a la gente de nuestros pueblos que si usan agroquímicos, ya no van a trabajar tanto; entonces les han vendido esa información, les han vendido esa mentira. A veces prefieren comprar un litro de líquido para quemar, para limpiar, que comprar un kilo de sal o azúcar. En mi vida siempre, desde los 16 años, yo he estado participando en el apoyo, en la defensa de las tierras, de los recursos naturales, y por eso nace la inquietud de ponerle a la organización de mujeres que conformamos: Mujeres por CIARENA, que es Mujeres por la Conservación, la Investigación y el Aprovechamiento racional de los Recursos Naturales. Y no nada más nos enfocamos a eso: defendemos y damos pláticas, de cuáles son los derechos agrarios que tenemos las mujeres para poder tener derecho y acceso a la tierra. Y también estamos dando pláticas sobre cuáles son los derechos humanos fundamentales de las mujeres. Hemos estado tratando de concientizar a las autoridades no solamente en el derecho agrario, sino también en el derecho de tener un aire puro, que los niños deben crecer sin estar viviendo con ese aire contaminado de tantos químicos. Todo lo hacemos con una mirada de la mujer que somos para las mujeres. Hablamos del derecho a la tierra, hablamos del derecho a un medio ambiente sano, hablamos de los derechos humanos, hablamos de vivir pues tranquilamente, de tener proyectos productivos. Pero todo desde una mirada de mujer.

En este momento estamos peleando por la tenencia de la tierra que trabajamos las mujeres, pero lo estamos haciendo primero desde la capacitación de todas las compañeras en saber cuál es la ley que nos protege, porque si nosotras vamos y peleamos y decimos: creemos que estos son nuestros derechos al acceso a la tierra de las mujeres indígenas, nuestros compañeros nos corren de la asamblea. Entonces lo que ahorita estamos haciendo es prepararnos, saber cuáles son los artículos de la ley en derecho agrario, y específicamente el artículo de la ley que dice que las mujeres sí tenemos derecho y acceso a la tierra. Y estamos invitando a las autoridades comunitarias y a algunos hombres que se han acercado para lo más importante. Sí, nosotras sabemos, pero también que los hombres lo sepan para que lo reconozcan, porque en la asamblea comunitaria son ellos que deciden a quién va la tierra. Y no quieren aceptar dentro de los estatutos comunales o reglamento interno, al menos no en mi comunidad, que las mujeres aparezcamos como *derechosas* (*sic*) dentro del estatuto comunal, que son las leyes que reglamentan la comunidad. No, no quieren darnos ese derecho.

De alguna manera nosotras sí trabajamos la tierra. Antes se trabajaba el café, y las mujeres éramos las que íbamos a cortar el café. Si no vamos al campo, somos las que nos paramos a la cuatro o cinco de la mañana a hacer las tortillas para que el compañero vaya a la milpa. Creo que siempre estamos trabajando. Y muchas mujeres sí vamos al campo a sembrar, a cosechar, o a ayudar. Siempre estamos ayudando. Pero dentro de las reglas de la comunidad, en las leyes que rigen la comunidad (a mí no me gusta llamarlas usos y costumbres), en los reglamentos internos de la comunidad: es una ley no-escrita, dicen que nosotras las mujeres no tenemos por qué tener derecho a la tierra o que aparezcan en documentos de comuneros también nombres de comuneras. Es algo muy fuerte. Es una violencia que estamos viviendo, pues, en el derecho a la tierra. Si vamos a la asamblea, siempre estamos afuera, no nos dejan entrar, no nos dejan sentarnos. Y mucho menos votar, aunque no se trata de votar, en mi comunidad no se vota, las decisiones se toman por consenso. Eso está bien, es nuestra tradición, pero para lograr el consenso debemos poder hablar, darnos a entender, retomar el uso de la palabra. Sí, esa parte nos favorece, porque ahí no se ha permitido nunca ningún partido político. En mi comunidad zapoteca somos prácticamente autónomos. Aunque es agencia municipal, no es municipio; es agencia pero en esa parte es autónoma. No, no se permite ninguna casilla, no se permite que ahí nadie vote.[167]

[167] La autonomía de algunas comunidades implica que se rijan por sus propios métodos de gobierno. Que no se permita el voto en algunas de ellas no debe ser visto como un abuso ni la exclusión de un derecho ciudadano, sino como una reivindicación del sistema de gobierno propio, que se quiere libre de los tres partidos que en México contienden por los poderes locales.

Eso hace que la comunidad se una para tomar decisiones, pero también para excluir a las mujeres. Es bueno porque se toman buenas decisiones. Yo rescato y retomo lo que decía una compañera, que no podemos decir: los niños indígenas en las comunidades indígenas son explotados. No, porque es parte de nuestra comunalidad (una cosa es la comunidad otra cosa es la comunalidad) que nuestros hijos a los 11 años, a los 12 años, empiezan ya a dar su contribución a la comunidad, ya empiezan a participar como miembros activos de la comunidad, ya empiezan a dar su servicio, que nosotros llamamos servicio comunitario. Desde los 11 años, los niños ya son parte en las fiestas patronales. Cuando se hacen las fiestas con otras bandas, los encargados de recibir a las bandas visitantes, llevarlos a comer, llevarlos a todo lo que ellos necesiten, estar pendientes de que si tienen sed, si necesitan algo, son los niños. Entonces los niños ya empiezan a dar su servicio comunitario y eso es muy bonito, porque eso sí nos mantiene unidos dentro de nuestra cultura. Y eso como mujer sí nos gusta, porque es algo muy nuestro. A los 14 años, los niños ya son topiles de la iglesia. A los 16, 17, 18, los niños ya son unos jóvenes, ya son vocales de la escuela. De los 18 a los 19, 20 años, ya son policías comunitarios. A los de 23, 24, 25, nosotros los llamamos mayores, son los que están arriba de los policías comunitarios. Y así, sucesivamente, se van dando los cargos.

Pero a las mujeres nunca nos han permitido tomar cargos, nunca nos han permitido hablar en una asamblea. Lo máximo a lo que una mujer puede llegar es ser vocal de la escuela, y ahorita con el mal programa de gobierno que se llama Oportunidades, que mucho humilla a las mujeres, pues, también vocales de Oportunidades. Es lo más que la mujer hace, pero no tiene ningún poder. Entonces es una trampa muy fuerte. Si no tienes cargo no puedes participar de la asamblea, y las mujeres no tienen cargo porque los hombres no lo permiten. No lo permiten, porque piensan que si nosotras llegamos a tener un cargo, piensan que si nosotras tenemos voz y participación en la asamblea, ellos van a perder su poder de hombre. Yo pienso que es lo que los lleva a hacer lo que hacen.

Pues como que ya eso es parte de la vida de una mujer indígena, podríamos decir que es normal que se viva. El hombre provee, él es el que siembra el maíz, él siembra los frijoles, él cultiva. Nos provee. Así nos enseñan desde niñas: que nosotras tenemos que atenderlo, obedecerlo, cuidar a los hijos. Y a eso siempre se reduce nuestra vida.

Al fundar CIARENA, yo asumo la responsabilidad para todas y todos, tengo un cargo en la defensa de la Madre Tierra, pero no lo reconocen los hombres, nomás lo reconocen las mujeres. Y eso no es suficiente en mi comunidad. Pero trabajamos también en otras comunidades de mi municipio y de otros municipios, y poquito a poquito la gente ha ido aceptando a CIARENA, algunas autoridades también. Pero donde son muy fuertes y muy cerrados a la participación de la mujer es en mi comunidad de origen, pues es mi comunidad, que es San Juan Jaltepec.

> Sin embargo, hay una especie de mito que las mujeres zapotecas son como amazonas, como matriarcas. Pues yo creo que ese mito lo construyeron los de afuera, porque eso no es cierto. Sí es cierto que hay ancianas sabias, ancianas curanderas, pero solamente son las ancianas a quienes los hombres si las necesitan para que los curen o para algo las escuchan, pero más no. Esa es la situación.
>
> Entonces yo me asumo como mujer que quiere que sean reconocidos los derechos de la mujer, empezando por los míos propios. Soy una mujer que defiende y pelea desde sus posibilidades, los derechos de la mujer en todos los ámbitos, sobre todo en los de justicia, de salud, en todos. Y si a las mujeres que trabajamos en esas áreas o en esa forma se nos puede decir que eso es feminismo, bueno, pues entonces para las de afuera, yo soy feminista. Yo digo: no soy feminista, pero sí hago ese trabajo.

Por un proceso de dudas semejantes han transitado mujeres campesinas e indígenas de otras partes del continente. Algunas salieron de él cuando aterrizaron una categoría propia de feminismo, que no fuera deudora de la academia, como la de "feminismo de clase" elaborada por las paraguayas de la CONAMURI.

Según Magui Balbuena Cardoso, presidenta y fundadora de la Coordinadora Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (CONAMURI), trabajar en una organización autónoma de mujeres campesinas, a partir de las propias necesidades y no de una dirección externa, les ha permito llegar a definirse feministas sin renunciar a su adscripción de clase. La convicción que el suyo es un "feminismo de clase", asumida mientras confrontaban una lucha muy dura por sus derechos agrarios como campesinas pobres y despojadas por los terratenientes que cultivan grandes extensiones de soya transgénica usando agroquímicos que afectan la salud de sus familias y animales, les permitió afirmarse feministas.

Llegar a la categoría de feminismo de clase les implicó un largo tiempo de reflexión y debate, así como la reivindicación del derecho a resolver por sí mismas sus dudas, una reivindicación de autonomía que como campesinas e indígenas antepusieron al intento de dirigirlas de las feministas urbanas, misma cuyas dinámicas habían aprendido de su confrontación con los dirigentes campesinos hombres. Con las feministas urbanas así como con los campesinos compartían algo, pero también tenían necesidades propias:

> Soy fundadora de esta organización en el 89, al filo del siglo pasado, y considero que las mujeres dieron un salto para sentar presencia activa y combativa en nuestro país. La CONAMURI surge a raíz de una necesidad de visibilización de las mujeres en todos los aspectos, políticos, económicos y sociales. Donde prima la discriminación de las mujeres, la opresión, la doble explotación y el no reconocimiento del trabajo de las mujeres es más en el campo. Donde estamos las mujeres campesinas y las mujeres indígenas es más grave aún la discriminación, la opresión y la no visibilización del trabajo. Se sufre todo tipo de violencia, tanto la violencia física como la económica, de la extrema pobreza. Por el profundo machismo que existe en nuestro país, a las mujeres no se les considera personas dignas en iguales condiciones, sino en niveles de categoría más

bajos que los varones. Las mujeres a raíz de eso no participan en instancias de toma de decisiones, pero las mujeres son activistas y están al frente de las luchas, de las ocupaciones de tierra, de las grandes movilizaciones que hace nuestro pueblo.

Las mujeres siempre han estado con su presencia activa, pero no están en cargos de decisión, ni en debates políticos, las mujeres desaparecen en otro nivel de la política. Todo este fenómeno nos ha dado la idea de conformar una organización de mujeres que se defina de clase, de etnia y de género, que sea una organización feminista de clase, combativa contra el sistema capitalista, una organización que sirva como herramienta de lucha de las mujeres, de participación activa, democrática y donde primen los intereses de las mayorías. Queremos trabajar en alianza con las organizaciones existentes en el país, especialmente con las organizaciones del campo, que la CONAMURI contribuya a ese esfuerzo de luchar por la unidad con las organizaciones que no difieren mucho en las demandas por la tierra y la ecología, pero sí en los temas de géneros. Tenemos diferencias con otras organizaciones feministas que no ven como prioridad, como problema social principal, la discriminación ni la desigualdad en Paraguay.

CONAMURI empezó su lucha así muy fuerte, pero también con muchas dificultades, queríamos poder tener como organización nueva entre las campesinas, pero el machismo profundo no permitía que existiera una organización de mujeres que avanzara. La lucha de los varones dirigentes fue muy tenaz hasta hoy, pero en los primeros años fue muy dura realmente, porque ellos veían como amenaza la existencia de CONAMURI. Sus argumentos que no sirven para nada, son argumentos esgrimidos por los principales dirigentes que dicen que vamos a dividir la organización campesina, a restar fuerza, que luchamos contra los hombres, que somos grupos de mujeres amargadas. Son argumentos inútiles que hicieron dirigentes bastantes politizados, pero había momentos de detenciones y eso posibilitó posicionarnos y hacer profundos análisis de la importancia de la organización de mujeres en el país. Nos daba mucha fuerza para seguir adelante saber que los derechos de las mujeres existen, que había feministas y mujeres que lucharon contra la dictadura. Por ellas también a nosotras no nos convencían esos argumentos de los dirigentes campesinos, que no son verdad, pero que a toda costa se quieren mantener por el machismo. Los hombre no quieren ceder los espacios de dirección, a eso obedecían todos sus ataques. [168]

[168] Comunicación personal, en la sede de la CONAMURI de Asunción, Paraguay, en junio de 2011.

Las que se reivindican feministas

Ahora bien, hay mujeres indígenas que se declaran abierta, y hasta radicalmente, feministas sin renunciar jamás a su ubicación en el interior de un pueblo, es decir, de una historia con su devenir propio y una política de defensa de la propia autonomía.

Unas cuantas consideran necesaria la participación activa de las mujeres indígenas en la redefinición del movimiento feminista como espacio de intercambio de experiencias de resistencia provenientes de las realidades de las mujeres de todos los pueblos y culturas. Otras, como Martha Sánchez Néstor, dirigente amuzga de la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México y de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, se afirman "feministas y ciudadanas" desde su participación política comunitaria en las instancias de representación nacionales. Otras más consideran que el suyo es un feminismo comunitario, que consensa sus acciones en asamblea, y que es capaz de leer en las cosmogonías y tradiciones orales de sus pueblos los rasgos de un patriarcado ancestral que se acomodó en los intersticios del patriarcado colonial dominante, fortaleciéndose mutuamente.

El concepto o categoría de "feminismo indígena" no deja de provocarme cierta duda por haber sido convenido por la academia mexicana, donde antropólogas y especialistas de género se han dado a la tarea de insertarlo en las disciplinas que manejan. Han reducido su origen a un hecho positivo, la presentación de la Ley Revolucionaria de Mujeres que las dirigentes y bases femeninas tzotziles y tzeltales del Ejército Zapatista de Liberación Nacional dieron a conocer en diciembre de 1993,[169] como si las mujeres de los

---

[169] *Ley Revolucionaria de Mujeres.* En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primero.- Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

pueblos originarios no hubiesen actuado en defensa de su buena vida con anterioridad al ascenso de las zapatistas.

Aunque resulte repetitiva, insisto en recordar que en los feminismos de las mujeres de los pueblos originarios se inscriben tantas historias cuantos pueblos existen. Y que las interpretaciones e ideas de esas historias las construyen las críticas de las intelectuales indígenas que trabajan su pensamiento en la academia, tanto como las opiniones y acciones de dirigentes que han pasado de las comunidades a actuar en instancias nacionales e internacionales, y las lecturas de esas feministas latinoamericanas que están actualizando los feminismos de la diferencia postulados por intelectuales antirracistas chicanas como Gloria Anzaldúa, poscoloniales asiáticas como Chandra Mohanty, afrodescendientes como la estadounidense bell hooks y las dominicanas Yuderkis Espinosa y Ochy Curiel.

Estos feminismos cuestionan que la única dominación que sufren las mujeres es la que se deriva de la relación sexo-genérica. Asimismo, rechazan la identificación de lo indígena con lo pobre, lo no desarrollado, lo inculto. Insertan la discriminación de clase, de cultura, de estética en el horizonte de una dominación patriarcal más compleja, que resulta de la racialización colonial de los pueblos americanos.

A las mujeres de Abya Yala, su "identidad étnica" les supone tanta marginación como la subordinación sexual en el ámbito de las relaciones de género de su cultura. Los feminismos indígenas, en este sentido, entienden que a las mujeres no se les puede ver sólo como personas de sexo femenino, ni que todas las relaciones de género suponen una igual marginación de las mujeres.

Se trata de feminismos sustancialmente políticos: teorías para un movimiento en que las mujeres adquieren una subjetividad para la transformación de las relaciones de poder. Por ello, las feministas indígenas no pueden omitir la historia de los pueblos a los que pertenecen, de los pueblos que comparten rasgos de similitud histórica y de los estados nacionales que los desconoce y reprime, es decir, de los pueblos blanco-mestizos (o blanco-blanquizados) que monopolizan la historia de América.

Por ende, la opresión, la marginación y el racismo de estado no son ajenos a la reflexión ni a la acción de las mujeres indígenas, provocando que coloquen su identidad étnico-nacional en un lugar central de su acción política, lo cual las une a los hombres que defienden los derechos de sus pueblos.

Las mujeres de cualquier pueblo indígena saben que viven situaciones de colonialismo interno semejantes a las que viven las mujeres de todos los otros pueblos indígenas. Se

---

Noveno.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios.

FUENTE: *EL Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993.

construyen así una identidad dual, sometida desde afuera y con un enorme afán de liberación. En otras palabras, el mecanismo de control que pretende la igualación de todos los dominados por parte del poder colonialista, redunda en un proyecto de liberación por parte de los pueblos, a la vez que vive en la conciencia de cada mujer y hombre. "Si como indios nos conquistaron, como indios nos liberaremos", es la consigna de los indianistas bolivianos, la cual implica la identidad del conjunto de los pueblos "indígenas" o "indios" u "originarios", que son parte de la historia moderna de América.

Las mujeres indígenas que se reivindican feministas, por lo tanto, subrayan su acción en el movimiento indígena de su país y/o en el continental, sin negar que es de su interés despertar o fortalecer la conciencia y la acción de las mujeres de su pueblo para la buena vida en colectivo.

Lo hacen frente a las organizaciones feministas nacionales, frente al estado, frente a los órganos de justicia internacionales y, para ello, se relacionan con talleres y grupos de investigadoras universitarias urbanas, Organizaciones No Gubernamentales y organismos políticos.

En México ha sido pionero el interés por su accionar de la antropóloga Rosalva Aída Hernández Castillo en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). A raíz de su trabajo con las refugiadas guatemaltecas en México y las mujeres de los pueblos kanjobal y mam, Hernández Castillo ha organizado en 2001 un Seminario de Género y Etnicidad, y poco después con la socióloga Márgara Millán y varias investigadoras de diversos centros y universidades mexicanas,[170] el Proyecto Colectivo: Nuevos y Viejos Espacios de Poder. Mujeres Indígenas, Organización Colectiva y Resistencia Cotidiana. Desde ese espacio de reflexión, usando el testimonio de mujeres indígenas organizadas a las que invitaban, las investigadoras definieron "actoras políticas" a las campesinas indígenas organizadas.

Personalmente, tengo dudas sobre ese procedimiento de interrelación entre indígenas y académicas. Temo, en efecto, que las antropólogas y sociólogas no tratan a sus invitadas (que son a la vez las mujeres que estudian) como sujetas que impulsan un proyecto político propio, dialogando con ellas, sino las determinan, las marcan, las señalan como actoras, visibilizándolas sin lugar a duda, pero no reconociéndolas como mujeres capaces de una autodefinición.

No obstante, es cierto que el tipo de activistas indígenas que se relacionaron con las investigadoras reunidas por Aída Hernández y Márgara Millán, se autonombran feministas en esa instancia. También desde ahí se esfuerzan por interactuar con las instituciones sociales, políticas, financieras y académicas, sea para reclamarles justicia, sea para demandarles fondos, apoyos y reconocimiento. Se apoyan en el trabajo de las activistas que denuncian localmente la violencia y reclaman derechos a la salud, a la paz, a la

[170] Patricia Artía (CIESAS), Beatriz Canabal (UAM-Xochimilco), Ixquic Duarte (CIESAS), Morna MacLeod (CELA-UNAM), Susana Mejía (UAM-Xochimilco), Rina Rosa Palomo y Silvia Soriano (CELA-UNAM) y Violeta Zylberberg (CIESAS)

propiedad de la tierra y a los cargos políticos de representación comunitaria, y se proyectan hacia el mundo blanco-mestizo, reclamándole cambios en el sistema de justicia y repartición de las riquezas.

Asimismo, aquellas mujeres indígenas que, siendo activistas por los derechos de las mujeres o que trabajan con mujeres para alcanzar juntas una mejora en las condiciones de su vida al interior de su comunidad, se llaman abiertamente feministas son las que quieren influir en la cultura de su pueblo para transformar la relación de sujeción, minorización, opresión, descalificación, secundarización que acompañan la excesiva diferenciación entre las mujeres y los hombres.

Para la amuzga Martha Sánchez Néstor, el feminismo indígena es una opción individual al interior de un proceso de emancipación popular donde las voces de las mujeres construyen discursos políticos y abren la conciencia individual y colectiva.

A pesar de que su posición acerca de qué es una feminista y qué debe proponer se vincula con las formas políticas institucionales, donde relucen liderazgos como el suyo propio, Sánchez Néstor no niega que su conciencia le viene del ejemplo y el diálogo de otras mujeres con quien se ha relacionado: su abuela partera y médica tradicional, su madre y las feministas no indígenas que, como la recientemente desaparecida colombiana en México Nellys Palomo, "respetan nuestra forma de pensar, aunque no estén de acuerdo en todo con nosotras", son su fuente de inspiración.[171]

De igual manera, Aura Cumes, antropóloga y feminista kaqchikel, se mueve en ambientes académicos guatemaltecos e internacionales, debatiendo desde su condición de mujer racializada y víctima de racismo, con feministas y académicas acerca de las formas de la descolonización del cuerpo y el acceso al saber de las mujeres. Para Cumes, las relaciones de poder son complejas y pueden estar atravesadas por múltiples formas de dominación, de modo que como feminista indígena debe conectarse con algo más que sólo la opresión de sexo y género, debe lograr que el movimiento feminista sea también un movimiento antirracista. Visualiza como más fácil una alianza entre mujeres indígenas y negras, que con las mestizas. Sostiene, en efecto, que "no es lo mismo el feminismo que se conforma como ideología política de las mujeres que han sido atravesadas por la exclusión de género, que las que han sido atravesadas por otras exclusiones. En el caso de las mujeres indígenas y negras han enfrentado una dominación múltiple no sólo por ser mujeres sino además por su raza y su etnia. Estamos trabajando en la deconstrucción del racismo".[172]

---

[171] Teresa Juárez, "Feminismo indígena. Entrevista a Martha Sánchez Néstor", Centro de Medios del XI EFLAC, Ciudad de México, marzo de 2009, http://www.11encuentrofeminista.org.mx/jf/index.php?option=com_content&task=view&id=65&Itemid=36 (sitio web del XI EFLFAC: http://www.11encuentrofeminista.org/)

[172] Ideas expresadas durante el II Encuentro de Estudios de Género y Feminismos, en Ciudad de Guatemala, 4-6 mayo de 2011, cuando coordinaba, junto con Gladys Tzul, la mesa de feminismos descoloniales y postcoloniales.

Según Alejandra Flores Carlos, maestra en estudios étnicos e investigadora aymara de Chile, las mujeres indígenas se aglutinan en torno a su identidad étnica, de manera que sus demandas asumen una defensa como pueblos, antes que como sujetas de derechos individuales. No obstante, pueden existir mujeres indígenas que priorizan su participación en tanto individuas e incluso se identifican como feministas, lo cual evidenciaría "los múltiples procesos de interrelación que se producen entre culturas diversas y desde donde se originan reapropiaciones de significados y prácticas por ambos lados, aunque en mayor proporción se hace desde las culturas en estado de opresión"[173].

Para Lorena Cabnal, finalmente, "el feminismo comunitario es una propuesta vivencial que nace desde un lugar cotidiano, significado como lugar de enunciación: nuestro territorio cuerpo-tierra, ya que la relación que existe cosmogónicamente de los cuerpos de las mujeres con los elementos del cosmos, debería ser para proveernos armonización para la vida en plenitud. Sin embargo, en la actualidad no es así, por un lado nuestros cuerpos viven históricamente violencias devenidas del entronque patriarcal, a su vez el territorio tierra está siendo violentado por el modelo de desarrollo económico neoliberal y por eso hemos asumido la defensa de territorio tierra como un espacio para garantizar la vida, sin embargo en ese territorio que defendemos muchas de nosotras seguimos viviendo violencias por parte de algunos líderes del movimiento de defensa territorial.

El feminismo comunitario nacido como propuesta vivencial ha ido construyendo su propia epistemología pues permite tener una conciencia crítica para transformar la realidad, a partir de categorías y conceptos propios, desde el sentido de ser y estar en relación con otras, otros y con el cosmos.

En su experiencia personal como xinka con abuela maya q'eqchi', considera que el feminismo comunitario le ofrece la posibilidad de hacer el análisis de cómo se configuran los sistemas de opresión en contra de la vida de las mujeres y cómo van emergiendo en los diferentes contextos de vida, asimismo como se van entretejiendo las emancipaciones, resistencias y rebeldías con su propio significado. "El feminismo comunitario es una propuesta amplia donde yo, mujer indígena, encuentro que mis palabras y propuestas están reconocidas, a su vez que se pueden compartir en la oralidad y con simbología propia, entonces es comprensible para mujeres y hombres lean o no lean en el sistema occidental, porque parte de un mismo referente imaginario cultural, que no necesita reinterpretación simbólica o material".[174]

---

[173] Alejandra Flores Carlos, "La participación política de las mujeres indígenas en Chile. Es un error bastante común considerar a las mujeres indígenas como un todo homogéneo. La diversidad de pueblos indígenas existentes y el "lugar en la historia" que ocupan marcan su multiplicidad y heterogeneidad", en El Mostrador, Santiago de Chile, domingo 19 de octubre de 2008.

[174] Andrés Cabanas, "Entrevista a Lorena Cabnal: "El feminismo permite tener una conciencia crítica para transformar la realidad", en *Revista Pueblos*, Lunes 4 de octubre de 2010, http://www.revistapueblos.org/wp-content/uploads/2012/10/pdf_Pueblos44_web.pdf

Capítulo 3
Los feminismos comunitarios

ABYA YALA LLENO DE INTERROGANTES

"América, no invoco tu nombre.
Cuando sujeto al corazón la espada,
Cuando aguanto en el alma la gotera".

Pablo Neruda

Me vine sin permiso,
La carretera de palabras
Se escurre en el alud del tiempo
Y el silencio.

Llego con la voz rota
Y mis pies negros ancestrales
Recuerdos que encadenan,
Los ojos derraman el azadón
Y las cenizas del océano

En este Abya Yala lleno de
interrogantes
Cruzando el humo lila
Que recubre su cuerpo incierto.

Lindantonella Solano Mendoza, wayuu
Riohacha, La Guajira, Colombia

Las feministas comunitarias xinkas[175]

Junto con la Asociación de Mujeres Indígenas Xinkas de Santa María Xalapán Jalapa (AMISMAXAJ), en el oriente de Guatemala y "junto a la energía transgresora de las ancestras rebeldes y otras mujeres montañeras", Lorena Cabnal se ha formado como luchadora comunitaria y feminista. Desde sus esfuerzos por la recuperación del territorio ancestral y contra las 31 licencias de exploración y exploración de minería de metales en el territorio y contra el empobrecimiento y las violencias, ha transitado en los últimos cuatro años hacia un feminismo comunitario radical, de tipo asamblearios.

En el 2003, las montañeras iniciaron demandando del estado políticas territoriales donde concretar avances en los derechos de las mujeres y, "luego de desgastar la incidencia y la acción política", decidieron asumir el reto de repensarse la vida, su situación y condición y empezar un camino largo, la construcción de una nueva identidad política, que develara una identidad étnica elegida. "Las mujeres indígenas nos reconocemos como actoras válidas desde nuestros pensares, sentires, cuerpos, territorios y diferentes miradas de la realidad, y no le apostamos a algo que parcializa nuestras identidades, sino que confluye en un proyecto político para la transformación, la construcción de un mundo nuevo. La forma en que asumimos la identidad étnica, el sentir y el cuerpo en este espacio, en este momento, en este tiempo, nuestra forma de ser y estar en el cosmos y en el mundo, abona a una estrategia colectiva con otras mujeres diversas. Esta estrategia no nos va a segregar, no nos lleva a plantear quién ha sufrido más en la historia: las mujeres indígenas porque somos las más empobrecidas o las más analfabetas; o las mestizas que tienen también historia de lucha y violencias. Por el contrario, nos va a permitir vislumbrar una amplia gama de relaciones que entre mujeres

[175] Este libro ha pretendido de mi parte ser una experiencia de diálogo y escucha y lectura de las intelectuales de los pueblos de Abya Yala que tienen una relación con una idea amplia de feminismo entendido como mejoramiento de la vida de las mujeres y, por ende, de los pueblos de Abya Yala. Cuando terminé su primera versión, lo envié a todas las mujeres que quisieron cruzar sus palabras con las mías. No llegó a las mujeres bri bris ni a Avelina Pancho, pues el correo me devolvió los paquetes que les había enviado mientras su correo electrónico nunca me devolvió una respuesta. Todas las demás me dijeron algo, pidieron cambios o aceptaron la redacción de lo que escribí sobre ellas. Lorena Cabnal, quien estaba envuelta en un problema de invasión territorial y agresión estatal contra las mujeres xinkas, me corrigió a los tres meses lo que consideró yo no había entendido (o que malinterpreté) de lo que es el feminismo comunitario. Igualmente, mi amiga Julieta Paredes se enojó por mi incapacidad de entender lo que para ella es el feminismo comunitario, en el que mete el cuerpo, jugándose en la práctica feminista comunitaria un proyecto de nación, y no sólo un trabajo intelectual. Le escribí en varias ocasiones para que siguiéramos intentando que yo entendiera su posición política. Después de esperarla sin recibir respuesta, decidí publicar igualmente lo que entendí de ella, con esta nota aclaratoria.

diversas se pueden tejer como riqueza de lucha contra-sistémica y de construcción de mundo nuevo junto a otros".[176]

La posibilidad que ofrece el feminismo de transgredir patrones culturales implica el derecho a ensayar la vida en libertad sin tener que salirse de la propia cultura. Al no ver el feminismo como un producto académico, sino como una forma de vivir la vida, Cabnal reconoce en él un instrumento para "las luchas contra-sistémicas tanto del colonialismo, racismo, neoliberalismo y del patriarcado", ya que la lucha histórica de muchas mujeres no puede reducirse a un único grupo (el de las mestizas o ladinas, por ejemplo), sino que suma los aportes de diferentes prácticas ancestrales y territoriales.

> En fechas simbólicas para el movimiento feminista internacional y latinoamericano, como el 8 de marzo y el 25 de diciembre, y para el movimiento indígena continental, como el 12 de octubre, la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán –"integrantes de la Alianza Política Sector de Mujeres, Mesoamericanas en Resistencia y la Marcha Mundial de Mujeres", según se presentan– publica los consensos que se derivan de sus reflexiones colectivas acerca de las violencias, la condición indígena, el derecho al cuerpo, los límites de las vivencias culturales cuando se las separa de la historia. En esos desplegados plasman categorías interpretativas propias, como la de "territorio cuerpo", que implica el primer territorio cuerpo de las mujeres indígenas en una acción de recuperación y defensa, ese territorio expropiado por los patriarcados y pactados doblemente para sostenerlos, un territorio con memoria corporal y memoria histórica, por lo tanto el primer lugar de enunciación, el lugar para ser sanado, emancipado, liberado, el lugar para recuperar y reivindicar la alegría. El cuerpo que se abraza con el "territorio tierra", el cual implica un lugar significado e histórico donde habita la memoria larga de los pueblos, un territorio de recuperación por la expropiación colonial, la usurpación de modelos organizativos impropios, su imposición mercantilista de propiedad privada, remitido a ser parte del estado nación-colonial pero también en defensa ante el auge del neoliberalismo a través de las trasnacionales extractivas como otra nueva forma de despojo, saqueo y amenaza de la vida de los pueblos.[177]

Asimismo, denuncian la "violencia ancestral patriarcal y occidental" que supone múltiples formas manifestarse y expresarse en la realidad de las mujeres indígenas. Desde esas categorías se apropian de una historia que es proyecto de sujetos múltiples, evidenciando los problemas inherentes a la refuncionalización de los roles domésticos en la defensa de las culturas tradicionales.

---

[176] Ibídem

[177] Puntualización que recibí en el diálogo epistolar re-emprendido en junio de 2012

Así el 25 de noviembre de 2011, suscribieron una Declaración Política De Las Mujeres Xinkas Feministas Comunitarias de Xalapán titulada "Violentan nuestros derechos, cuando deciden sobre nuestros cuerpos de mujeres, por nuestra sexualidad y por nuestra tierra":

> Nosotras, mujeres Xinkas Feministas Comunitarias, luchadoras, sobrevivientes de la violencia ancestral patriarcal y occidental, viviendo y conviviendo en la montaña de Xalapán, hoy 25 de noviembre, nos pronunciamos, en la conmemoración del Día Internacional de la No Violencia contra las Mujeres, para poder posicionarnos como defensoras de nuestro primer territorio cuerpo, ante cualquier acto de violencia contra nosotras.
>
> Reconocemos las violencias contra las mujeres indígenas como fruto del sistema patriarcal ancestral originario y del patriarcado occidental, por lo cual todas sus manifestaciones sean psicológicas, físicas, económicas, sexuales, simbólicas o territoriales, continúan afectando la integralidad de nuestras vidas, por eso:
>
> • Denunciamos que nuestro territorio cuerpo se ve amenazado, cuando somos acosadas sexualmente desde nuestros hogares y comunidades.
>
> • Cuando nuestros cuerpos son utilizados en espacios de: competencia, publicidad, trabajos forzados, trata de personas, prostitución…
>
> • Cuando a las mujeres indígenas de la montaña, desde niñas se nos asigna el rol de maternidad y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos.
>
> • Cuando nosotras xinkas de la montaña, desde nuestro primer territorio que es el cuerpo, sufrimos diferentes efectos de violencia patriarcal ancestral y occidental.
>
> • A nosotras por ser quienes somos, por estar donde estamos, hemos sufrido y estamos sufriendo cuando nos tachan como brujas, relajeras, pleitistas, problemáticas, que ahora queremos mandar a los hombres, que somos destructoras de hogares, esto anunciado por parte del actual gobierno indígena en la montaña y por la comunidad de Xalapán.
>
> • Cuando somos cuestionadas por el sistema por declararnos desde nuestros sentimientos, pensamientos y actuares, con todo el coraje como Feministas Comunitarias.
>
> ***Por lo cual nos declaramos:***
>
> • En resistencia y lucha permanente contra todos los efectos de violencia ancestral patriarcal originaria y occidental, que se quieran manifestar en contra de nuestro primer territorio cuerpo y contra nuestro territorio tierra.

• En lucha y acción permanente contra todas aquellas manifestaciones del Modelo neoliberal de desarrollo patriarcal que atente contra nuestro territorio tierra.

• En acción permanente y con conciencia de Feministas Comunitarias, en recuperación y defensa de nuestro primer territorio que es el cuerpo. Estos cuerpos que han sido y siguen siendo violentados y expropiados históricamente tanto por el poder patriarcal ancestral y el poder patriarcal occidental.

Un mes y medio antes, el 12 de octubre, "en la conmemoración del Día de la Resistencia y Dignificación de los Pueblos Indígenas", habían publicado en Altepet una declaración cuyo título retomaba un principio básico de otro feminismo comunitario, el aymara boliviano: "No hay descolonización sin despatriarcalización".

Denunciaban ahí a "los pueblos originarios y occidentales del mundo", que "las mujeres indígenas desde nuestro territorio cuerpo, seguimos sufriendo los efectos del patriarcado ancestral y occidental los cuales se refuncionalizan y se manifiestan en diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades", ya que:

• La expropiación histórica de nuestros cuerpos sigue presente cuando no podemos decidir por nuestros cuerpos y por nuestra sexualidad en libertad y autonomía.

• Cuando a las mujeres indígenas se nos designa ser cuidadoras y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos.

• Cuando se nos delega dentro de las organizaciones indígenas u organizaciones territoriales, cargos que refuncionalizan el rol doméstico.

• Cuando nuestros pensamientos, sentires y actuares no son valorados, porque cuestionan el sistema patriarcal originario y occidental.

• Que debido a nuestros planteamientos políticos como feministas comunitarias, hemos sufrido y seguimos sufriendo represión en la montaña por parte de algunos compañeros del movimiento indígena y por parte del actual Gobierno Indígena.

Por lo cual nos declaramos:

• En resistencia y lucha permanente contra todas las formas de opresión patriarcal originaria y occidental, que se quieran manifestar en contra de nuestro primer territorio cuerpo.

• En resistencia y lucha permanente contra todas las formas de opresión capitalista patriarcal, que continúan con la amenaza del saqueo de minería de metales en la montaña y nuestros territorios, y contra todas las formas de neo saqueo transnacional.

• Contra todas las formas de colonialismo que arremeten contra las mujeres en lo íntimo, privado y público, por lo cual asumimos acciones que

desde lo individual y colectivo, fortalezcan la descolonización de cuerpos y territorios.

• En acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro territorio cuerpo y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos.

Con estos manifiestos, las feministas comunitarias xinkas, asumen categóricamente una posición política, se responsabilizan de la defensa de su territorio cuerpo y del territorio tierra de su pueblo y determinan la urgencia de una descolonización de ambos. Desde este doble posicionamiento afirman una voluntad de liberarse del patriarcado compuesto por elementos tradicionales y elementos coloniales, eso es, el patriarcado ancestral y occidental "refuncionalizado" en la opresión de todas las mujeres en los hogares y las comunidades. Y lo hacen el 12 de octubre Día de la Conmemoración, Resistencia y Dignificación de los Pueblos Indígenas, pero también día de duelo para los pueblos de Abya Yala,[178] así como día de reivindicación de su vida, de su estar vivos, pensantes y políticamente presentes.

Las feministas xinkas expresan con todas sus letras una posición política desde su territorio cuerpo que choca con muchas interpretaciones comunitarias de las mujeres indígenas que no se atreven a cuestionar su legado ancestral. Es decir, cuestionan los renacimientos indígenas que se sostienen en una lectura esencializada y no histórica de su "cultura" y tienden a resaltar la complementariedad que se deriva de la visión dual de toda creación, necesariamente dialogal y compuesta, propia de la casi totalidad de las formas religiosas del continente: la divinidad es dos, hecha de una persona que es a la vez sí misma y otro/a, nunca una unidad excluyente en América.

Su expresión crítica, propia de un pensamiento feminista autónomo, que se auto-regula y nombra, les ha provocado conflictos con su comunidad y hasta cierta represión del Gobierno Indígena. No obstante, describen y denuncian un patriarcado propio del pueblo xinka, que se desprende de la cosmovisión de una nación cuyo sistema de género implicaba ya la disparidad en importancia simbólica y práctica de las personas según su sexo, exaltando las actividades de los hombres al insertarlos en un orden cosmogónico jerárquico, donde el elemento masculino apenas necesita de la contraparte femenina complementaria, y un patriarcado de cuño colonial, imbuido de elementos cristianos contrarreformistas, centrado en la idea paulina que las mujeres no pueden tomar la palabra en la asamblea, hecho que las alejó de las decisiones tradicionales comunitarias donde habían participado siempre aunque en condiciones subordinadas.

El "entronque patriarcal", como llama a la misoginia resultado del cruce de valoraciones y prácticas discriminadoras contra las mujeres otra feminista comunitaria, la aymara Julieta Paredes de Bolivia, es el descubrimiento más importante que un

[178] Abya Yala es el nombre kuna que ese pueblo utiliza para nombrar tanto a las tierras al norte como a las tierras al sur de su territorio ancestral, en el Istmo de Panamá e islas circunvecinas. El movimiento de los pueblos indígenas suramericanos y centroamericanos lo ha adoptado como un nombre no colonial de América, con el que identifican la totalidad de los territorios donde viven 607 o más pueblos originarios.

pensamiento feminista de Abya Yala aporta a la teoría feminista después del reclamo de "Democracia en la calle, la casa y la cama", levantado hace ya más de 20 años por las feministas chilenas, que implicó la implementación práctica de la reflexión feminista nacida en Europa acerca de la politicidad de todas las relaciones y la imposibilidad de separar lo privado de lo público, denunciando la economía de tal separación.

Las mujeres xinkas pertenecen a un pueblo de la familia lingüística xinka, compuesta por cuatro lenguas tan estrechamente emparentadas que se les ha considerado un solo idioma xinka. Todas ellas hoy viven en el oriente de Guatemala, en una zona de montañas como lo revela su propia definición de "montañeras", aunque es probable que en época histórica los pueblos xinkas se expandieran hacia el sur, llegando a tener fronteras con los pueblos lencas de Honduras, con cuya lengua de origen chibchense y costumbres tienen afinidades. Según una mujer xinka con la que hablé, el nombre del pueblo podría traducirse como "mezclado" o "extranjero" pues, con toda probabilidad, se fue conformando en época histórica cuando los flujos de población entre norte y sur de Mesoamérica llevaron a pueblos mayas hasta la Huasteca (en el centro-norte de la costa atlántica mexicana) y a pueblos nahuas hasta El Salvador, aunque bien podría haberse originado de flujos de población más antiguos y casi totalmente desconocidos por la historia americana actual que apenas sale del error de creer que todas las migraciones se realizaron de norte a sur.[179] Según Lorena Cabnal, en una historia más reciente, los xinkas entablaron una feroz resistencia contra las tropas de Alvarado durante la invasión de Guatemala; al ser derrotados, fueron reducidos a la esclavitud, violentamente forzados al catolicismo, los hombres utilizados como carne de cañón en la invasión de los pueblos pipiles de El Salvador y las mujeres repartidas como botín entre los conquistadores españoles, de ahí que les venga el mote de "esclavos" o "esclavizados".

Incorporada al mestizaje de tal forma, la población xinka se vio expuesta a los grados más elevados de imposición de elementos culturales y relaciones de explotación de tipo colonial, entre otros la sumisión de las mujeres a la voluntad de un hombre que tenía la obligación de suplirla ante la asamblea interna y encarnarla ante las autoridades coloniales, perdiendo la voz pública que en el Occidente es considerada la única voz política.[180] "De esta cuenta y más, que apenas en la Firma de los Acuerdos de Paz, en el

---

[179] Aún el espléndido estudio de Christian Duverger, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Taurus, México, 2007 que intenta tejer una historia mesoamericana de 28 siglos, durante la cual diversas migraciones cambian diversas culturas sedentarias, dando paso a mestizajes pre-coloniales, sigue siendo deudor de la idea que todos los pueblos de cazadores que se mezclaron con las poblaciones agricultoras eran nahuas que venían de norte a sur. Una influencia peruana sobre los múltiples sitios de cultura olmeca ni siquiera le roza la cabeza; no obstante, la antigua cultura olmeca era 2000 años posterior a la del complejo urbano de Caral, en la costa norte de Perú. Asimismo no analiza ninguna influencia mutua entre pueblos mayas y chibchenses en territorio centroamericano.

[180] Recordemos que "Occidente" no corresponde a un territorio sino a una construcción ideológica de la expansión europea de tipo colonial, de hecho toma forma a partir de la invasión de América por potencia europeas diversas. A raíz de ello, Occidente encarnó la expansión de una europeidad sin territorio.

año 1996, la sociedad guatemalteca conoció la existencia del pueblo xinka, que para entonces estaba considerado casi en su extinción".[181] Las mujeres sabias del pueblo xinka, conocedoras de plantas y de la transmisión del conocimiento, maestras de canto y música, de religión y matemática, fueron primero perseguidas como brujas, luego menospreciadas y dejadas en el abandono, mientras los hombres asumían la representación de toda la comunidad y, en la relación con los poderes coloniales, incorporaban elementos misóginos que se amoldaban perfectamente a su deseo de controlar y someter a las mujeres.

Al afirmar que "la expropiación histórica de nuestros cuerpos sigue presente cuando no podemos decidir por nuestros cuerpos y por nuestra sexualidad en libertad y autonomía", las mujeres xinkas nos ofrecen una interpretación de la historia de su pueblo que es un instrumento para entender, a la vez, la historia americana y la complejidad del patriarcado, que en Guatemala como en México llega a niveles de misoginia feminicida. Este instrumento se desprende del análisis de la complejidad del entronque patriarcal que se da en condiciones de resistencia-derrota-resistencia e incorporación-rechazo-incorporación, donde las dinámicas de la colonización producen relaciones sociales desconocidas en todas las culturas anteriores, incluida la cultura colonialista.

El 21 de julio de 2011, en Ciudad Guatemala, durante una larga mañana acompañada de café montañés, Lorena Cabnal me explicó que hoy el feminismo comunitario es capaz de echar una mirada sobre toda la historia de Guatemala, "porque reconoce una raíz fundante de las opresiones. Al patriarcado se interconectan las demás opresiones colonialistas, racistas, capitalistas, neoliberales y globalizantes, las cuales subordinan la condición de las mujeres indígenas, todas las mujeres en realidad y por ende todos los pueblos que vivimos en este territorio amplio de Iximulew y en Abya Yala".

Al revisar todos los aspectos de la vida cotidiana desde la perspectiva del encuentro entre mujeres, las feministas xinkas han adquirido mucha confianza en su alianza y propuesta política. Los tiempos largos de las búsquedas de acuerdos consensuados, propios de la tradición indígena, son propicios a la producción de ideas y la reconstrucción histórica de la propia identidad, que redunda en la configuración de una subjetividad colectiva.

> "El año 2003 fue un año muy importante para mi vida, porque en el año 2003 tuve la posibilidad de conocer al Sector de Mujeres (Coordinadora Nacional de organizaciones de mujeres feministas y organizaciones sociales que tuvo un relevante trabajo político en el marco de la negociación de los acuerdos de Paz, y en el establecimiento de Acuerdos específicos a favor de Mujeres guatemaltecas en el proceso). En ese tiempo yo estaba en Xalapán porque me invitaron a participar en un proceso de la Red de Comunicadores Sociales. Llegó una compañera del Sector de Mujeres y por primera vez yo oí a una feminista, en este momento ella no se nombraba

[181] Explicación epistolar de junio de 2012

> como feminista pero ya llevaba planteamientos feministas y a mí me impactó tanto oírla porque ella ponía en el centro de las discusiones la situación y condición de la mujer guatemalteca como parte fundamental de la situación política histórica, yo lo iba pensando en relación de la historia de despojo y opresión de los pueblos indígenas y de las mujeres en la montaña. Entonces yo dije "tengo que buscar más a estas mujeres".

Lorena Cabnal junto a María Andrés, fue a la Ciudad de Guatemala en busca de las feministas sin saber dónde encontrarlas, dejando a su compañero en la Montaña. Por ese entonces, en la aldea de Los Izotes donde vivía, había conformado un grupo de mujeres, al cual llamaron "Grupo de mujeres trabajadoras del campo Flor de Café", "un grupo organizado que inició queriendo resolver las necesidades prácticas de las mujeres en la aldea". Su sorpresa fue mayúscula cuando al encontrarse con las feministas, éstas le espetaron que no podrían apoyar sus proyectos productivos, ofreciéndole a cambio "formación política para mujeres".

> Yo no tenía claridad de qué nos ofrecían, sentí que no sabía nada de lo que me estaba diciendo, pero dije: esto debe ser bueno, necesitamos formarnos también, saber cómo funciona esto. Lo hablamos con mi compañera y así fue cómo entramos al Sector de Mujeres, fue un 29 de junio del 2004. A partir de ese año creo que cambia nuestra historia en la montaña. El Sector de Mujeres al conocernos nos dio mucha confianza política, en términos de hacer una escuela de formación política en la montaña. Fue la primera vez que empezamos a abordar temas que tenían que ver con nuestra identidad étnica en el sentido de repensarla y de querer cambiarla. El primer módulo de la escuela fue "Nuestra Identidad y su Diversidad". Partimos del análisis de nuestras identidades asignadas. Para vislumbrar nuestras identidades elegidas, nos preguntábamos mucho ¿quién soy yo? Para mí fue muy importante, porque cuestionó nuevamente mi identidad a partir de quien soy y me empiezo a sentir sumamente comprometida conmigo misma para deconstruirme y empezar un nuevo proceso personal autónomo, que traía mucho dolor, lágrimas por las renuncias, pero era necesario.

El largo proceso que lleva a Lorena de su identificación con la abuela maya q'eqchi' al reconocimiento de la abuela xinka materna, pasa por el encuentro con otras mujeres, en particular con Mama Toya (llama así a Victoria Serrano, una mujer xinka que sería luego la abuela de su hija Ixina Ralhki), quien durante una larga relación hasta la muerte, salpicada de encuentros, complicidades, afectividades y enseñanzas acerca de su cosmovisión y cuidados del fuego, le transmite historias y relatos de las *ayajli kajpujli,* las mujeres guías espirituales xinkas.

> Mama Toya es hoy una mujer ya fallecida, es ancestra, que a partir de tener mucha vinculación conmigo, empieza a darse cuenta de mi trabajo comunitario y se involucra también. Ya era una señora bastante mayor, una abuela, y empieza a tener cierta afectividad, cierto vinculo espiritual conmigo, entonces ella me empieza a llamar a que vaya para su casa en lo más profundo de la montaña, en una parte que le llamamos El Volcán. Allí

> empiezo a reunirme con ella y empieza sin saberlo, la transmisión de todo un legado cosmogónico xinka, de lo cual al inicio no estaba consciente. Mama Toya fue una mujer que siempre estuvo a la par del fuego, hablando con el fuego… Llegó un momento en que me hace una cita, pero una cita es que ya tienes que acudir porque es un llamado muy importante; entonces ella hace el llamado y yo voy. Esa vez yo recuerdo que llegué con mi ex compañero y, aunque él aducía que era el nieto querido de ella, sin embargo ese día ella le dice "es con ella con quien voy hablar esto" y le pide a él que vaya a cortar fruta, era tiempo de duraznos, que vaya a recolectar y entonces me dice: "Lorena yo quiero que usted se siente y asunte" –asunte es que ponga la mayor atención, la atención más grande–. "Lo que sé le voy a decir". Entonces me dijo: "La profecía es que va a venir una mujer que tiene que levantar a nuestro pueblo, no ha nacido aquí, pero que es una mujer de nosotros". Cuando la empecé a oír no la entendía. Yo le dije: "Mama Toya, ¿esta es una historia que me va a contar?". "Siéntese y asúnteme, porque lo que yo voy a entregar –me dijo– es algo que la estaba esperando desde hace mucho tiempo". En ese momento, yo sentí mi corazón grande y pequeño, mi cuerpo todo y le dije a ella: "Mama Toya, no sé, usted me está diciendo algo que me está provocando tal vez miedo". Ella me empezó a hablar en palabras que yo no entendía; yo me quedé callada y más asustada, saqué de mi morral un pequeño cuadernito que conservo hoy todavía y empecé a escribir tal como yo oía las palabras que ella me decía. Empezó a decirme palabras en un idioma que yo no entendía y hablaba y hablaba y yo sentí algo sumamente fuerte en mi cuerpo, en mi cabeza, tenía muchos sentimientos, tenía miedo, tenía de todo y ella estaba muy fuerte hablándome, me miraba y me hablaba y me hablaba. Estábamos a la par del fuego, ella con su bordón atizaba el fuego y seguía hablando y me hablaba: "Esto es lo que le entrego hoy, la tierra adonde caminas. La gente con que hablas está dormida y vas a tener que despertarla". Yo dije: "Mama Toya no sé qué me está diciendo". Y me volvió a repetir una tercera vez: "Te vas a sentar y vas asuntar, tenés que poner atención y sólo vas a escuchar. El miedo, va a llegar un día que se te va a ir". Fueron varias veces que acudí, en alguna visita junto a María Andrés su hija, quien escuchó de su voz el otorgamiento que me daba.

Aunque Lorena Cabnal pensaba que mama Toya se había equivocado de persona, no dejó de acudir a sus llamados y enseñanzas. Los relacionaba con los cursos de formación política feminista y la necesidad de establecer vínculos intergeneracionales entre mujeres y de profundizar más en la identidad étnica, "porque para entonces sólo se nombraba como comunidad indígena la montaña de Xalapán y nadie hablaba o sabía a qué pueblo étnico pertenecía".

> A partir de la primera vez que ella empezó a hablar conmigo yo sentía algo que no interpretaba, pero una vez al volver de estas reuniones llegué a la casa en la montaña, acosté mi espalda con la tierra, mis ojos con el cielo y empecé a llorar y decía: "no puede ser que esto me está pasando a mí,

> porque siento como que algo muy importante me van a entregar, pero a la vez creo que no soy yo, Mama Toya está equivocada". Cuando le cuento que yo sigo teniendo miedo porque me está diciendo cosas muy grandes para mí, ella me dijo: "no tenés que preocuparte por entender ahorita, ahorita sólo vas a abrir tu mente y tu cuerpo para saber la importancia de tu vida aquí, eso es lo que vas a saber". Pero nadie me va a creer, le dije; ella respondió tan tranquila, "vendrán los que tengan que venir, la energía los juntara, te van a creer".

Este encuentro con una "ancestra", quien le estaba entregando "palabras en idioma antiguo que desconocía", la llevó "a buscar respuestas con tanto deseo por saber a qué idioma pertenecían que consulté en la comunidad con otras mujeres, pero decían desconocerlo". Fue durante una "facilitación" en el Espacio Formativo de Palín Escuintla, con otra organización integrante del Sector de Mujeres, cuando "hablé con una compañera participante maya poqoman, Bernardina Yumán, pues yo pensaba que podría ser poqoman oriental lo que me había hablado mama Toya. Le presenté las palabras escritas y ella me dijo que no las comprendía, que no sabía su significado, que no encontraba su raíz maya aun en aquellas más ancestrales como maíz, sol y agua. Esto lo hablamos esa tarde en el Centro Cultural Kawinaquel, Palín Escuintla".

> Continuo mi búsqueda de seguir recolectando palabras con abuelas y abuelos en la montaña, para entonces también me entero de la existencia de un pequeño diccionario xinka que había elaborado un alemán llamado Otto Shumann. Así fue como me acerqué entonces a la CODISRA (Comisión Presidencial contra el Racismo y la Discriminación); para entonces estaba como Comisionado Presidencial Ramiro López, un hermano xinka que salió del Consejo del Pueblo Xinka (COPXIG) y que luchó junto a hermanas y hermanos con del pueblo xinka de Santa Rosa para la visibilización y reconocimiento de nuestro pueblo dentro en los acuerdos de paz. De allí que las palabras que comparé, las encontré todas xinkas; así fue como llegué al COPXIG, buscando dialogar con las hermanas y hermanos de allí, y mi corazón saltaba de alegría y vinieron las inundaciones de pensamientos y mi *Ixina*, el despertar de la conciencia mía y del pueblo en la montaña.

Es por la inextricable unidad entre lucha por los derechos de su pueblo y saberes femeninos ancestrales, atravesada por la interpretación de la identidad que las feministas plantean como base para la construcción del sujeto político "mujeres", que surgen los planteamientos y prácticas del feminismo comunitario de las mujeres xinkas.

Lorena como feminista se identifica con la "historia de las abuelas" y la trae al presente. Reconoce la lucha colonial de su pueblo, mujeres y hombres, por el reconocimiento de su territorio: "A nombre de dos energías ancestrales, dos energías guardianas del territorio está inscrito el imaginario colectivo de la montaña, Muchisuraya y Tellosajarlik, nuestro par simbólico, asimismo con sus nombres colonizados como santos, quedaron escritos los documentos coloniales como la Cedula Real, donde dice que ellos son dueños de las tierras y todas las nacidas y nacidos en la montaña son condueños".

Al saber y afirmar que "somos xinkas, aquí hay una historia, aquí somos diferentes al pueblo maya, somos dos pueblos ancestrales que hemos habitado estas tierras con su riqueza en la diferencia", Lorena y las montañesas de Xalapán se radicalizan como feministas en tanto que indígenas con una identidad étnica a reconstruir en sentido antipatriarcal. "Nos hizo levantar el espíritu, la indignación, la resistencia en las mujeres y luego ese sentimiento lo fuimos llevando de comunidad en comunidad, nos juntamos con el Gobierno Indígena y junto a la lucha contra la minería que también iniciamos las mujeres, entonces el pueblo se levantó. Las palabras de mama Toya se estaban cumpliendo".

> Cuando nosotras salimos para el mes de agosto, en el marco del día de los pueblos indígenas, en nuestra caminata, hicimos una convocatoria muy grande en el departamento de Xalapán. Entonces empezamos a denunciar públicamente el etnocidio estadístico y a denunciar de manera frontal el racismo institucional que vivimos las mujeres en Xalapán. Decíamos: "aquí, en este pueblo existimos más de 85,000 habitantes del pueblo xinka, mientras que el INE [Instituto Nacional de Estadística] dice que sólo hay 16,700 xinka-hablantes". Empezamos a decir: "aquí, cuando las autoridades no se involucran en conocer la verdadera existencia de un pueblo, niegan la pobreza extrema de las mujeres, el analfabetismo de las mujeres, la falta de salud y de acceso a la salud de las mujeres, son formas de expresar la violencia institucional contra las mujeres". Y empezamos a plantearlo y a denunciar el racismo de todas las instituciones, y te lo digo muy abiertamente porque esto lo he dicho en Xalapán, en la montaña, ante los medios de comunicación, lo he dicho internacionalmente también: el racismo institucional y el racismo que se vive en el casco urbano de Xalapán es uno de los racismos más perversos y agresivos, porque hoy junto a las empresas mineras está provocando la extinción del pueblo xinka.

Junto con la lucha por los derechos territoriales y por el reconocimiento de su idioma y su cultura, Lorena Cabnal y las mujeres de Xalapán establecieron la indisoluble complejidad del feminismo comunitario: "Con la identidad étnica empezó la lucha por saber quién soy, cómo soy porque soy mujer y que tengo derechos". Si bien admiten que la escuela de formación política fue un "bastión" para iniciar el proceso de construcción de una nueva identidad étnica, fueron "realmente" la fuerza de la historia de opresión, el aferramiento a la identidad étnica, la voluntad y la gana colectiva de emanciparse que, junto a la cosmovisión y a la defensa del territorio, produjeron lo que hoy se manifiesta como el levantamiento del pueblo xinka en el oriente del país y del feminismo comunitario en el mismo lugar.

El trabajo en la producción agrícola y la participación social fueron otros espacios fundamentales de aprendizaje y afirmación de la propia identidad. Con ellos fueron "creando pensamiento político e ideológico en nosotras como mujeres". Hoy su feminismo comunitario es un instrumento de afirmación política de su emancipación étnica, transgresión y rebeldía social.

> Mujeres que no sabían leer y escribir en la montaña empezaron a hablar del patriarcado y eso empezó a impactar en las compañeras urbanas del

Sector de Mujeres y otras organizaciones. Poco a poco elaboramos nuestras primeras formas de comunicar nuestros análisis de la realidad de las mujeres en la montaña, ya empezábamos a nombrar nuestras categorías. Entonces nos decían: "¿Y ustedes cómo lo hicieron, cómo las mujeres indígenas de la montaña hablan de poder patriarcal y de las raíces históricas de opresión contra los cuerpos?". Nosotras todo lo contextualizamos, de tal manera que para hablar de las raíces históricas de la opresión contra nosotras como mujeres, partíamos de arrancar una plantita, verle sus raíces y hablar de las raíces, nombrar la planta y explicar que las raíces históricas y estructurales de la opresión están allí desde tiempos ancestrales y coloniales. Los sistemas de opresión se sostienen en el tronco de las instituciones de este estado-nación colonial, del que las ramas y los frutos son los efectos que hoy sufrimos las mujeres indígenas en nuestra cotidianidad.

Al relacionarlo todo, nuestro pensamiento se afianzó, fuimos fortaleciéndonos y en el año 2005 y 2006 hicimos las segundas jornadas de formación política. En el año 2007 continuamos, y se incorporaron las mujeres más jóvenes, hijas de compañeras que llegaban acompañándolas porque su mama no leía ni escribía, y ellas les escribían. Las mujeres jóvenes empezaron a crecer dentro de la organización y conformaron el primer grupo de mujeres jóvenes, hijas de fundadoras. Ellas empiezan a hablar de todo lo que tiene que ver con los derechos sexuales y reproductivos, entonces denuncian la violencia sexual en nuestra comunidad. La asumimos como otra bandera de lucha que nosotras iniciamos en la montaña y en el departamento de Jalapa: la denuncia de la violencia sexual contra las mujeres, del rapto contra las niñas de 11, 12, 13 y 14 años para iniciar una vida marital involuntaria. Mira, nosotras empezamos con todo eso y fue necesaria mucha fuerza, mucho seguimiento, mucha tenacidad.

Porque junto a todo esto teníamos iniciada la lucha de defensa territorial, pues desde final del año 2005 hicimos la primera denuncia pública internacional contra la expropiación de tierra y desalojos que están haciendo los terratenientes en la montaña. Denunciamos en ese momento a uno que hoy es candidato presidencial, lo denunciamos como uno de los grandes terratenientes que movilizó sus influencias y su poder para arremeter contra compañeros indígenas de la montaña, contra mujeres, entre ellas una compañera que estaba en periodo de gestación. De ahí y con los aportes de las compañeras más jóvenes, en 2007 empezamos a denunciar con más fuerza la violencia contra el territorio cuerpo y el territorio tierra, como graves agresiones a los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas. Así también empezamos a fortalecer al gobierno indígena y empezamos a hablar con más de 307 hombres que lo conforman. Empezamos a ser como un referente del gobierno indígena en varias de las problemáticas territoriales, incluida la denuncia pública por el

> aprovechamiento del voto de la población de la montaña y, también, porque empezamos a denunciar la manipulación de las mujeres en las jornadas electorales. Hicimos una campaña territorial en toda la montaña, preguntando: "¿Sabes el poder del voto que tienen las mujeres?".

El conocimiento de las condiciones de vida de las y los pobladores de la montaña, es el principal sostén de la reflexión feminista comunitaria. No hay acción que las mujeres consensen que no se sostenga en la experiencia y la observación directa. Por ello reflexionan detenidamente sobre las consecuencias que podría tener en la vida de las mujeres y las niñas. Así, en 2006, Lorena propone que entre todas le den seguimiento a la trata de niñas y mujeres jóvenes de la cual han tenido noticia en la montaña. A raíz de la información que recogen, Lorena denuncia un caso de secuestro y extorsión hacia una joven mujer y su pequeña hija de 9 meses. "Eso casi me cuesta la vida, casi tengo que salir del país en ese momento. No sabía que estaba destapando la olla de la corrupción, de la impunidad institucional que hay en Xalapán, donde jueces, abogados, policías, y algunas gentes del Ministerio Publico están metidos". Ser feminista comunitaria en un pueblo indígena implica asumir los riesgos de atacar poderes delincuenciales que se insertan en el sistema racista del estado y no contar con un apoyo comunitario claro.

En los días en que vive la represión por haber denunciado la trata de mujeres, fallece Mama Toya y Lorena no puede presenciar su funeral porque vive escondida en un albergue donde sortea una amenaza de muerte. Afirma que ese ha sido uno de los dolores más profundos de su vida comunitaria: "Ella tenía todavía muchas cosas que entregarme, ella pidió que yo estuviera en su lecho de muerte y me dicen sus hijas y su familia que hasta el último momento pidió mi presencia. Pero te digo que hoy esa fuerza que ella me heredó, la fuerza de la mujer burukera, la fuerza de la mujer que llamaron la bruja, la hechicera, la loca, la bailadora, la que se embriaga, de esa mujer capitana, es una herencia muy fuerte para mí; su energía me acompaña como mi ancestra".

Feminista por herencia de la cultura ancestral, se debe enfrentar a lo que el feminismo le propone en el mundo moderno, como propuesta política emancipatoria que conlleva una práctica de liberación sexual. En octubre de 2008, las mujeres organizadas de Xalapán se asumen como tales después de pasar por la crisis que les provocó, durante su participación en el Foro Social de las Américas, una manta de las feministas lesbianas con cuerpos desnudos de mujeres que mostraban su afectividad.

> De pronto, a varias de nuestras compañeras que vienen de la montaña, igual que a otras mujeres indígenas que son integrantes del Sector de Mujeres les choca, les choca esa manta y empiezan a emerger nuestros fundamentalismos étnicos y las lesbofobias. Afirman muy fuerte que las mujeres indígenas no somos lesbianas. De tal manera que se forma un bloque de mujeres indígenas que dice que está en contra de esa manta y en contra de algunas de nosotras porque unas decíamos que estábamos de acuerdo con las afectividades entre mujeres y planteábamos nuestros argumentos y otras decían que no. Otras entendíamos que tenían sus miedos de qué les iban a decir los maridos en la montaña. Para no hacerte largo el cuento, eso nos llevó a que nos sentáramos en una coordinación colectiva en la montaña. Nosotras no tenemos ni presidenta ni nada; por

> acuerdo político todas decidimos y respetamos disensos y consensos. Ese día, nos sentamos y empezamos a cuestionarnos y lloramos juntas y nos condolimos. Hubo mujeres que dijeron: "yo digo que soy feminista porque lo he oído y me gusta la palabra"; otras dijeron: "yo soy feminista porque defiendo los derechos de las mujeres"; otras dijeron: "yo soy feminista porque recupero mi cuerpo"; otras dijimos: "yo soy feminista porque sólo el feminismo me ha dado la posibilidad de abrir mis ojos y de estar en la pelea histórica de la opresión contra mi cuerpo y contra la cotidianidad de despojo en que vivo y liberarme para ser feliz , me ha provocado tal sentimiento de transgresión que desde entonces ya no puedo verme igual, ya no puedo volver atrás". Allí hicimos un pacto político de fortalecer el feminismo, que respetaríamos a las que se quisieran nombrar, a las que no y a las que no quisieran, lo asumíamos. Allí nace el feminismo comunitario para nosotras. Te estoy hablando del final de octubre del 2008.
>
> Fue un feminismo comunitario muy incipiente, todavía es incipiente, pero allí nos enfrentamos a contestarnos: "¿Eres feminista porque te han dicho que te nombres feminista o porque te nace, te surge, tienes una idea de qué es, a qué se refiere, un pensamiento? ¿Será que nos tenemos que nombrar de otra manera en idioma originario? ¿Será que tenemos que nombrarnos como lo plantean las demás feministas?". Yo dije entonces: yo no quiero seguir con la vida de opresión que he vivido y voy a nombrar esta lucha como nazca de mi cuerpo, de mi corazón y de mi mente. Convenimos en eso y empezaron nuestros primeros pensamientos de feminismo comunitario desde el cuerpo y desde la tierra.
>
> A partir de entonces empezamos a hacer jornadas de reflexión, de análisis, de debate con esa intencionalidad, le pedimos a algunas amigas feministas que vengan a hablar con nosotras para conocer más, empezamos a acercarnos a otras mujeres indígenas, lesbianas y feministas. Luego, desde el 2009, seguimos con más fuerza nuestras alianzas con otras feministas en otros espacios, como la Agenda Feminista, La Cuerda, Voces de Mujeres, hasta ser participantes de la primera Escuela Feminista en Guatemala convocada por La Cuerda, Ixquiq y Sector de Mujeres, y de la primera Asamblea Feminista en Guatemala, donde por primera vez iban a aparecer nuestros pensamientos como feministas comunitarias.

El estudio de feministas latinoamericanas antirracistas como Ochy Curiel, la reflexión sobre por qué son pocas las mujeres mayas que se declaran feministas, las relaciones de amistad, complicidad y alianza política que establece con otras mujeres, la movilización para el encuentro con feministas comunitarias de otros territorios de Nuestra América, se convierten desde entonces en su forma de articular el discurso sobre la territorialidad con el discurso sobre sus cuerpos y entender por qué no hay contradicción entre su reivindicación de los derechos a una buena vida y la lucha contra la minería. A la par, la experiencia material y espiritual de la condición femenina, empuja a Lorena Cabnal a postulados epistémicos y reflexiones sobre la ética. Con ellos se atreve a confrontar la

mirada obediente de las mujeres indígenas hacia la dualidad cosmogónica, tendencialmente hetero-normativa.

> Cuando yo estoy con la naturaleza me convoca su energía y esto lo deben haber sentido mis abuelas. Por ello empiezo a plantear que debemos recuperar el derecho epistémico y la autoridad epistémica que tenemos las mujeres indígenas en relación con los cuerpos en su relación con el cosmos. Hemos estudiado el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia, el feminismo radical, el feminismo de la afuera, el poscolonial, y muchos más, pero decimos en colectividad las mujeres indígenas sentimos que no hay territorio poscolonial ni pensamiento poscolonial absolutamente desarraigado, todavía hay cuerpos y pensamientos colonizados y territorios colonizados. Entonces debemos empezar a reivindicar cómo se hace teoría para la liberación desde nuestros saberes. Y creo que se puede hacer a la inversa de como lo plantea el pensamiento occidental: desde la vivencia cotidiana con sus miradas plurales de la realidad, acercándonos a nuestras propias formas de construcción de pensamiento que, desde la oralidad, van hasta lo más complejo en la filosofía cosmogónica de los pueblos.
>
> Nosotras hemos dicho: "Hermanas, amigas, compañeras, el feminismo comunitario también es una corriente de pensamiento originario que viene desde nuestras ancestras, como mujeres transgresoras de todas las opresiones históricas del patriarcado originario." En este feminismo comunitario, yo cuestiono las bases o los fundamentos filosóficos y todo el sistema de principios y de valores de la academia mestiza y de los pueblos originarios que subyugan a las mujeres.
>
> Uno de los cuestionamientos más difíciles que planteamos fue la crítica a los fundamentalismos étnicos. Yo ya no quiero seguir siendo reproductora dentro de mi cultura de los fundamentalismos étnicos. Allí me ayudó mucho leer a las mujeres lesbianas feministas, a la Adrienne Rich, porque en cierta manera construí con sus ideas una categoría de análisis de mi realidad como mujer indígena, que me permitió decir por qué no iba a asumir el paradigma del Buen Vivir en su totalidad. Me acusaron entonces de ser contradictoria, de no sostener mis palabras. Pero en los idiomas originarios de mis ancestras con los que se construye la idea de buen vivir, hay elementos filosóficos y cosmogónicos tan patriarcales que es tarea de las mujeres feministas comunitarias, y de otras que quieran, hacer un análisis profundo de uno de sus principales bastiones: la hetero-realidad cosmogónica. La hetero-realidad cosmogónica es en el pensamiento originario, no sólo maya y xinka, sino también continental, un planteamiento de la dualidad que no hemos resignificado. Sin una dualidad libertaria, una dualidad de iguales autónomos, nos vamos a quedar reproduciendo la heterosexualidad absoluta que la naturaleza no me enseña a vivir en plenitud. En nuestros pueblos originarios tenemos la tendencia de darle nombramientos de hembra y de macho a la naturaleza y

> eso se reproduce en las comunidades en la convivencia comunitaria. Cuando en la espiritualidad se enuncia lo femenino de la naturaleza de la tierra y lo masculino de los astros, como dice un artículo de Victoria Aldunate, se nos figuran como el macho fecundante y la hembra fecundada. En mucho el pensamiento indígena es sumamente heterosexual, habla de la complementariedad y la dualidad entre mujer y hombre, porque todas las relaciones cosmogónicas que tienen los cuerpos con relación al agua y la tierra, al cosmos, se inscriben en un planteamiento heterosexual. Lo sagrado tiene un planteamiento filosófico esencialista fuerte y profundo que lo sostiene, según el cual los hombres tienen que seguirlo reproduciendo tal cual, y las mujeres quedamos ahí atrapadas. Empiezo entonces a darme cuenta por qué "corazón del cielo y corazón de la tierra" son Madre Tierra y Padre Sol, y por qué, hoy por hoy, por muchos consejos de ancianos que tengamos, la vida de las mujeres indígenas sigue siendo igual.
>
> No nos es suficiente erradicar el colonialismo ni el racismo. Fíjate bien en lo que estoy diciendo: si lográramos erradicar el patriarcado occidental, nos quedaríamos con el patriarcado ancestral y originario. De qué armonización cosmogónica estaríamos hablando, si continuarían en su propia manifestación las relaciones desiguales de poder en la convivencia de los pueblos originarios en Abya Yala. ¡Claro que seguirían! Debemos analizar y cambiar lo que es fundante del patriarcado originario, dejar de pensar que hay elementos emancipatorios para los pueblos indígenas en los paradigmas de la dualidad. Sus elementos filosóficos están tan bien conformados que sólo se pueden ver con ojos de mujer feminista e indígena. Sólo con esta identidad política puedo ver el esencialismo de mi cultura. Si para mí, dentro de una cosmovisión se está refuncionalizando la opresión histórica de las mujeres indígenas, yo no tengo porqué enarbolarla, debo promover liberaciones, emancipaciones y construir propuestas. Muchos fundamentalismos étnicos se sostienen en toda esta relación cosmogónica de la heterosexualidad obligatoria.

La radicalidad de estos planteamientos, ha llevado a Lorena Cabnal a confrontar las autoridades indígenas y líderes políticos de varios movimientos indígenas tanto en Guatemala como en otros países del continente. No obstante, ella insiste que la liberación de las mujeres y de los pueblos necesita de una "revisión de los fundamentalismos étnicos que naturalizan las opresiones y las subyugaciones de las mujeres, en el paradigma del Buen Vivir. Abrazar aquello que realmente es vida para los pueblos en el Buen Vivir es importante también para limpiar lo que nos hace daño".

Se niega a repetir en la reafirmación de la identidad nacional xinka, la historia de las mujeres en el socialismo, por el cual ellas dieron la vida pero del cual no recibieron sino "continuidad de su opresión". Sabe que la vida de las mujeres se da en espacios compartidos con los hombres, que la comunidad es una y que en ella es necesario el planteamiento de una dualidad cosmogónica no jerárquica ni subordinada, el reconocimiento del par político. El desafío epistémico, y no sólo político, que esta

conciencia le impone es cómo relacionarse con el gobierno indígena sin dejar de señalar sus machismos, sexismos y fundamentalismos. En una comunidad indígena que defiende sus derechos territoriales, urgen las coordinaciones estratégicas con el consejo parroquial por lo que ha implicado el catolicismo en la montaña, pero también las relaciones con hombres de organizaciones indígenas muy cercanos, a los que deben oponerse barreras en el ejercicio del poder: hijos, hermanos, padres y abuelos.

> ¿Cómo hacerle? Si tenemos una vida tan colectivizada como pueblos, ¿cómo empezamos a crear un poquito de palabras desde donde repensar nuestro universo cosmogónico?
>
> Al buscar formas y alguna metodología propias de mujeres indígenas y feministas, nos encontramos con el pensamiento de las compañeras aymaras. Hasta hicimos nuestra *Wipala* xinka.[182] Es una tela muy sencilla, de cuatro colores, con un contenido simbólico que nosotras como feministas hemos ido creando. Es una metodología también, una forma metodológica para que nosotras vayamos poniendo reflexiones a lo interno de los procesos territoriales que llevamos. Cuando yo te decía hace un rato que empezamos a recuperar y a revitalizar el derecho epistémico que teníamos, es que hay mujeres que hoy empiezan a escribir una nueva cosmovisión liberadora para las mujeres y para los pueblos. Porque yo, Lorena no estoy de acuerdo con los pilares fundamentalistas de mi cosmovisión, pero, sí, quiero una cosmovisión donde el ser de las mujeres evoque su libertad, que evoque la alegría, que reivindique esta sangre que llevo, estos pensamientos, estos colores, desde la creatividad de las mujeres. Quiero estar nombrada en esa cosmogonía, que me sienta parte de ella y vea el otro como mi par en la paridad política; necesito visibilizar la importancia de la energía de aquel, de aquella, de la piedra, del árbol, del agua.
>
> Es difícil explicar esto a una mujer blanca cuando no se tienen las condiciones para dialogar; mira, nosotras no estamos de acuerdo con la imposición de criterios feministas hegemónicos, pero yo reconozco y valoro todo el aprendizaje que tengo de las diferentes corrientes feministas porque han provocado que me reconozca como sujeta epistémica, y por lo tanto pensarme desde el cuerpo y en el espacio donde convivo para tejer ideas feministas, con ello se fortalece la construcción consciente de mi identidad feminista comunitaria y a su vez aportamos al movimiento feminista en el mundo. Entre otras cosas el paso que necesitamos dar es

[182] La Wipala es una bandera de 49 cuadros rojos, naranjas, amarillos, blancos, azules, verdes y violetas, cada uno con su significado, que figura el calendario luni-solar de las naciones originarias andinas. Está presente en todo evento comunitario y en las ceremonias, pues identifica los valores de la equidad, igualdad, armonía, solidaridad y reciprocidad del sistema comunitario. Como tal, fue considerado por años un símbolo de la resistencia de los pueblos originarios, por lo que su uso fue ilegalizado. Hoy en día es el emblema del renacimiento indígena andino y continental en Abya Yala.

> nombrar desde nuestros propios idiomas liberados y cosmovisiones, las categorías y conceptos que estamos construyendo para el análisis de nuestra realidad histórica de opresión, pero también de liberación como mujeres indígenas, originarias, campesinas, rurales o de pueblos.
>
> Cuando nosotras empezamos a construir planteamientos de recuperación y defensa del territorio, cuerpo y tierra, primero reconocemos que el cuerpo de las mujeres ha sido expropiado históricamente y que es primordial para nosotras como principio feminista de mujeres comunitarias la recuperación de este primer territorio de energía vital que es el cuerpo. Segundo, ¿dónde va a vivir tu cuerpo? ¿En el agua, en el aire? No, vive en relación con todos los elementos de la naturaleza y del cosmos, y para que tú tengas un cuerpo en relación con el agua, con las piedras, con el árbol, con el sol, con las montañas, tu cuerpo tiene que tener paridad de condiciones con este entorno, y un entorno sano y armónico para que se manifieste la plenitud de la vida.

El Feminismo Comunitario de la Asamblea Feminista en Bolivia

La crítica a la dualidad jerárquica de los pensamientos indígenas llevada a cabo por las feministas xinkas, tiene un antecedente en Bolivia, donde ha sido postulada en la década de 1990 por un feminismo radical urbano retomado, resignificado, transformado desde 2002 por las mujeres aymaras y quechuas durante el tiempo de descolonización que está acaeciendo.

La metáfora dibujada por Julieta Paredes Carvajal acerca del pueblo como un cuerpo con un hombro femenino y un hombro masculino, sin dependencia uno del otro, pero vinculados de modo que sean inseparables, aunque libres de actuar, se vincula con su idea fuerte: no hay pueblo que no esté conformado por una mitad de mujeres, por lo tanto sólo una acción violenta de despojo pudo quitarles el poder de actuar y transformar su historia. De ahí que el restablecimiento de la justicia comunitaria en un pueblo, para no someterse a una visión jerárquica de la dualidad, necesita de una acción autónoma de las mujeres reunidas en asamblea: una práctica colectiva de reflexión que desencadene su fuerza.

El feminismo que se construye en asambleas comunitarias en La Paz y Cochabamba retoma las prácticas políticas de las barriadas indígenas de las ciudades bolivianas. No vota las acciones a tomar, dialoga hasta encontrar consensos y se manifiesta de manera afirmativa en la calle después de decidirlo colectivamente.

> Las mujeres somos capaces y fuertes, nunca hemos dejado de luchar contra la violencia colonial y la violencia patriarcal.
>
> No queremos patrones, caudillos, ni jefes ni amos. Queremos hermanos y compañeros con los que hablaremos y reflexionaremos antes de que se

> lleven adelante decisiones políticas que atañen a mujeres y a hombres que somos de este proceso de cambios revolucionarios.
>
> Si el proceso de cambios no cuenta con la palabra, la acción, la decisión de la diversidad de mujeres activistas en Bolivia, entre ellas de las feministas comunitarias, no será proceso de cambios real. Si nosotras no gritamos, no hablamos, no denunciamos, no proponemos, no hay revolución posible porque las mujeres somos la mitad de cada pueblo.
>
> Autoritarismo no es revolución, es neoliberalismo.[183]

Esta forma de construir la acción feminista tiene una historia lenta que, según Julieta Paredes Carvajal, se teje con sentimientos de recuperación de la dignidad negada y de confrontación con los cuerpos despojados de poder y belleza y las vidas ignoradas e invisibilizadas de las mujeres aymara. Sólo reconociéndose una a la otra, encontrándose y conformando una comunidad de ideas, de voluntades y de personas dispuestas a hacerse sujetos de un proyecto de liberación colectivo y personal, nunca individualista, es posible recomponerse, recomponiendo de paso la comunidad. Esa es la forma política de la verdadera descolonización y es el método del feminismo comunitario que ha concebido la despatriarcalización de la sociedad boliviana como un pilar del proceso de transformación de las relaciones de poder.

Despatriarcalizar es una acción, una actividad que pone fin a una estructura social jerárquica: detiene y extingue la subordinación, discriminación y exclusión, prácticas y simbólicas, de las mujeres por los hombres. Puesto que las estructuras patriarcales están siempre entrelazadas con otras formas de dominación, más aún en zonas de brutal colonización donde los pueblos originarios fueron sometidos, las feministas comunitarias bolivianas sostienen que no puede lograrse un proceso de descolonización sin avanzar en la despatriarcalización de las relaciones intersubjetivas.

A la vez, la despatriarcalización es una acción netamente feminista que inicia por el hacerse cargo de sí y del propio cuerpo para descolonizar su estética y para dotarlo de sentido, reconociéndole un derecho al placer y al ser.

> Haber encontrado el feminismo, como mujer me ha significado una restauración o recomposición de mi ser. Yo estaba partida en dos, mientras hoy resumo todo lo que soy en lo que llamo una identidad política. Es haberle dado sentido a mi cuerpo, a mi piel, a mi tamaño, a lo que significa mi palabra cuando la pongo en circulación con otra. En la parte que significa mi sexo, mi vulva, mi clítoris, en la parte que significa mis deseos, en la parte que significa mi mirada y también, mi vida transcurrida en este

[183] "Asamblea Feminista Comunitaria de La Paz en la calle en 8 de marzo", La Paz, lunes 8 de marzo de 2010, http://mujerescreandocomunidad.blogspot.com/2010/03/asamblea-feminista-comunitaria-de-la.html

> territorio, en esta historia mía, que también la comparto con mi pueblo, con hermanas y hermanos de mi pueblo, yo soy feminista comunitaria.[184]

Aunque se designa con una palabra en castellano, feminismo es la teoría política del cuerpo y la vida de las mujeres. A Julieta se le reveló un instrumento de apropiación de su existencia como indígena y lesbiana, anticapitalista y antirracista, cuando descubrió que desde el feminismo podía pensar el sistema de opresión entero y confrontarlo.

Al nombrarse feminista a principio de la década de 1990, Julieta Paredes empezó a reivindicar su derecho a trasgredir el lugar que un sistema injusto, a la vez patriarcal y racista, heterocentrado y normativo, imponía a las mujeres. Entonces construyó su camino para la liberación de las mujeres en diálogo y acción con otras mujeres, lo cual le ha revelado el sentido político de su vida, más allá de la militancia juvenil en un movimiento político de clase, de su adscripción juvenil a la Teología de la Liberación y de sus estudios universitarios en pedagogía.

Como feminista pudo percatarse que su lengua es la lengua de la transgresión diaria, misma que tuvo que amoldarse al castellano dado que su uso le fue impuesto por el padre: lengua de comunicación, de creación y de estudio en una de esas "carreras de indios", como considera que eran las licenciaturas en pedagogía y en lingüística de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), cuando ella era joven.

> El feminismo, esa palabra en castellano con la cual yo me he identificado, ha dado un sentido a mi vida, a mi existencia. He aprendido en el espacio de esa palabra que yo puedo entender a mis hermanas y hermanos, y a otras hermanas de otros lugares y también a otros hermanos. Para mí la palabra feminismo en castellano explica mi recorrido por el izquierdismo, el movimiento político de clase, la Teología de la Liberación y también por la "academia". Bueno, no tanto, porque nosotros no le llamábamos academia a esa pedagogía que estudiamos en mi facultad, era una "carrera de indios"; o sea, tanto lingüística como pedagogía, eran carreras fundamentalmente donde íbamos los indios; en vez, filosofía, sociología, economía, derecho eran donde iban los blanqueados, la clase media, los k'aras.[185] En vez, en mi carrera había mucha gente indígena.
>
> Estudié pedagogía y construí mis conocimientos en la UMSA a través del castellano. Mi lengua madre es el castellano, en el sentido de que he hablado castellano a partir de mis cinco años, porque yo era pequeña cuando aprendí aymara con mis tías, no con mi mama. Pero el aymara era

[184] En febrero y en abril de 2011 fui huésped de Julieta Paredes en La Paz. De no señalarlo de otro modo a pie de página, todas las citas de nuestros diálogos corresponden a esas dos estancias. La citada autodefinición como feminista comunitaria corresponde a lo que expresó en el Café Carcajada el 3 de febrero de 2011.

[185] K'aras o q'aras es una palabra despectiva con la que los pueblos aymara y quechua de Bolivia se refieren a la gente blanca que los desprecia y margina.

> proscrito como lengua por mi padre, pues, él siempre ha negado su origen indígena y me dijo que no hablara esa lengua de indios, me golpeó. Yo no perdí mis dientes como los pierden las *wawas*,[186] sino que a mí me rompieron los dientes de un golpe, porque mi padre me escuchó hablando aymara con mis tías, con mi tía Lucha, con mi tía Alinquita. Entonces creo que es ahí donde yo empiezo a vivir en mí ese paralelismo, de sólo estar hablando castellano, pero también estar pensando, atenta a todo mi mundo aymara.

El espacio de la palabra, el lugar de ese castellano que debe dar vida a sus sentires aymara, tiene una profunda relación con el lugar desde donde una niña indígena se hace de la palabra para la socialización y la política: el barrio de nacimiento. Julieta Paredes, así como muchas compañeras de diversos pueblos en México, Guatemala, Ecuador y Chile, insiste en que la realidad de las nacionalidades indígenas es múltiple. Si bien tiene una fácil identificación con los territorios ancestrales y las comunidades rurales, es en barrios y colonias marginales de las urbes latinoamericanas donde mujeres y hombres indígenas aprenden la realidad de su particular inserción en la práctica del Estado nacional y la trastocan con prácticas de convivencia que le son alternativas.

En las ciudades se diluyen los fuertes asideros tradicionales del territorio y la lengua para la construcción de la identidad colectiva. No obstante, es en sus barrios donde los pueblos se reapropian de la tradición original y se atreven a cuestionarla para hacerla vigente, convirtiéndola en una guía para alcanzar la buena vida. Parte de estas actividades de reconstrucción propia, es el estudio de la lengua ancestral con insistencia en sus implicaciones filosóficas. Intérpretes, que son verdaderas traductoras de un universo ontológico a otro, enseñan los que podríamos llamar "elementos de semiótica práctica" a las dirigentes políticas para que su palabra tenga un asidero en la tradición. Resimbolizar la cotidianidad desde los significados de la lengua y la enseñanza acerca de cómo usarla, produce una dinámica de ida y vuelta entre lengua y modernidad, y expresa la voluntad de vincular lo que "viene de antes" con lo que se quiere hoy.

> Yo he nacido en Ch'ijini, un barrio fundamentalmente de artesanos –y artesanas por supuesto–, en lo que es hoy el escenario del baile del Gran Poder. Ahí lo que estoy tratando es de configurar la palabra feminismo, porque hoy cuando discutimos con mis hermanas, cuando discutimos con nuestros compañeros –pero sobre todo me importan mis hermanas–, me dicen: ¿Por qué feminismo?, ¿por qué esa palabra?, ¿para qué esa palabra? Y yo me digo que si esa palabra no tuviera tanta importancia, si no causara tanta misoginia, si no causara tanta lesbofobia, esa palabra no tendría problema. Porque mis hermanas aceptan la palabra indígena para sí mismos y para sí mismas, y pues indígena es una palabra en castellano y la

[186] Palabra afectuosa que traduce: niñas y niños de pecho o, más en general, niñas y niños pequeños, aunque caminen. No se diferencia por género femenino y masculino, ya que la primera infancia se visualiza como anterior a la sexualidad.

aceptan, se llaman, se nombran así, pero no aceptan la palabra feminismo y estamos hablando en castellano. Entonces yo les discuto a mis hermanas. Me dicen: Ah, pero ¿para qué la palabra feminismo?, ¿por qué no otra palabra? Y yo les digo que si estamos hablando en castellano la palabra es feminismo. Todo el trabajo de las mujeres en favor de las mujeres, de la buena vida y la liberación de las mujeres, puede traducirse de nuestras lenguas como feminismo.

Ahora bien, lo que sí hay que preguntarse es: ¿Cuál feminismo? Si estuviera hablando en aymara le diría *q'amasa*, que es la fuerza, la energía de las mujeres, pero también podría ser el *Ajayu*. El *Ajayu* no es el espíritu, no en el sentido de alma sino *Ajayu* es la energía. *Q'amasa* es la fuerza y la energía es el *Ajayu*.

Hemos estado hablando con algunas hermanas que me enseñan filosóficamente el aymara –ahorita no sé decirlo bien, porque ellas lo expresan más bonito y tengo ahí anotado el significado de todas las palabras–. En castellano la traducción de *Q'amasa Ajayu* sería "la lucha de las mujeres que viene desde antes, que va hacia adelante para que no regresemos atrás". Bueno, eso es una traducción filosófica al castellano: "la lucha de las mujeres que viene de antes…". De antes no quiere decir de atrás, porque el *qh'ipi* es lo que llevas atrás. Aunque también lo que viene de antes es que lo estás llevando, lo que está en tu espalda. La lucha de las mujeres que viene de lo que llevan. Y de lo que viene por sí mismo también, porque el propio movimiento se genera a sí mismo, al margen de ti. Entonces es difícil traducir *q'amasa ajayu* porque el castellano lo que hace es interpretar, no puede traducir. Es la fuerza de las mujeres que viene de atrás, para que no vuelvan atrás.

Y como yo le estoy llamando al *Q'amasa* sería *Warminanaka*. Sería el *Ajayu* de *Warminanaka*, siendo que *Warminanaka* significa "todas las mujeres" –e implica también el *qh'ipi* que traen.

De todas maneras, es difícil traducir a una visión lineal nuestro mundo que es circular. Son las cosas por las cuales yo voy planteando que las cosas que nosotras estamos discutiendo, las estamos construyendo. Tiene que ver con un mundo que estamos trayendo, que está viniendo y que está buscando también estar contento viviendo ahora, en este territorio. Que esté contento, que esté feliz, es decir, que exprese lo que se llama el *Suma qamaña*, la ley superior. Al *Suma qamaña* hay que darle el sentido y el contenido político real no solamente el contenido mítico. La palabra feminismo es la palabra con la que yo me identifico en castellano, porque tiene que ver con el *Suma qamaña* y, a la vez, me permite mirar más allá de mi ombligo y mi territorio. Porque yo también he aprendido que el internacionalismo existe y que la solidaridad existe y que no todo lo que viene del norte, no todo lo que viene del "afuera" es malo. Muchos de mis hermanos y hermanas llaman así, tan racistamente "los de afuera", para decir que no somos nosotros, son otros. Ese es un mirar reduccionista del

> territorio. Tiene que ver con la historia nuestra también, con las agresiones colonialistas, pero la historia nuestra hoy no tiene por qué ahogar contenidos que nos llegan de fuera y que han podido estar en la tradición o que podemos crearlos ahora. En ese sentido nosotras hemos aportado, en vez de la idea de Estado, la idea de Comunidad de Comunidades.
>
> Entonces, la palabra feminismo me ubica en este territorio, me posiciona ante los poderes del estado y me articula con la construcción de la comunidad de comunidades, sabiendo que el sentido de la comunidad en el territorio urbano no se define como en las áreas rurales.
>
> En las áreas rurales el territorio está definido y define territorialmente la comunidad, pero no la define políticamente. En muchas comunidades rurales nuestras hermanas están fregadas; en las comunidades urbanas nosotras podemos definirnos y elegir. En tu casa, en tu barrio, para nosotras es tan importante participar en una junta vecinal. Participamos en las juntas de vecinos, que son juntas de gente migrante porque aquí también somos migrantes.

La relación dentro-fuera es muy importante para toda comunidad. Si bien el feminismo indígena de los barrios urbanos de Bolivia busca no desvincularse nunca, ni de palabra ni por la acción política, de la concreta vida de las mujeres de todo el país y sus deseos, no puede obviar su vínculo con el feminismo latinoamericano. Para Julieta, que gracias a una beca pudo prolongar sus estudios de pedagogía en Italia, no fue en Europa sino durante un viaje al V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de San Bernardo, en Argentina, donde descubrió el componente político, fuertemente libertario y social, del feminismo.

> Para poder nosotras hacer el recorrido de ser una mujer bien fregada a definirnos, para que yo también hiciera este recorrido, primero tuve un enamoramiento con el feminismo latinoamericano y no con un feminismo europeo. Nos enamoramos de un feminismo latinoamericano por el componente político de ese feminismo, al que yo conocí en San Bernardo, Argentina, el año de 1990; posteriormente el feminismo latinoamericano me presenta un otro desafío, que es la manera en cómo desde las mujeres hemos combatido a la postmodernidad, al neoliberalismo, a la destrucción de las identidades políticas, a la cooptación de los movimientos sociales.

Regresando de Argentina, Julieta Paredes y su entonces pareja, María Galindo, se reunieron con Mónica Mendoza y otras mujeres en La Paz, para dar vida en 1992 al colectivo Mujeres Creando. Esta asociación se convirtió pronto en un referente del feminismo más crítico y anti-institucional de América Latina. Sus miembros constituían un conjunto de edades distintas, nunca reducible a un solo tipo de mujeres ni portavoces de una sola idea, pues reunía a lesbianas, heterosexuales casadas, artesanas, solteras, ateas, estudiantes, creyentes, profesionales, indígenas, gordas, altas, mestizas y algunas mujeres en situación de prostitución. Provocaban desazón al feminismo institucional, al punto que muchas mujeres de Organismos No Gubernamentales (ONGs) las acusaron abiertamente de ser agresivas.

En efecto, su idea feminista era tan crítica de los partidos de izquierda que borraban y oprimían a las mujeres, como de las feministas adscritas a las tesis de la igualdad y de las feministas de la diferencia sexual. Para Mujeres Creando defender las cuotas de participación femenina en las instituciones, constituía una manera de correr hacia la cooptación de las mujeres sin reparar en ello. Más que contradictorio, pedir la igualdad para ser explotadas se les figuró de inmediato un mecanismo de continuidad patriarcal. No obstante, la teoría de la diferencia de las mujeres como punto de arranque para la interpretación de la historia de la humanidad les parecía alejada de la realidad política, demasiado intelectual.

En esos años, la hermosa algarabía del feminismo –su movimiento de masas– estaba por ser derrotada internacionalmente por la atomización de las mujeres en ONGs que pugnaban por la incorporación de las mujeres al Estado y a la burocracia, a la vez que lucraban con la pobreza de las mujeres populares en beneficio de las cuales decían organizarse. Muchas antiguas activistas iban rápidamente convirtiéndose en funcionarias y tecnócratas de género; muchas académicas optaron por no defender los estudios de las mujeres ante la ofensiva educativa de imponer una visión relacional circunscrita en los llamados estudios de género. Mujeres Creando se rebeló antes esta situación, sosteniendo que las feministas "no podemos seguir siendo útiles para que nada cambie".

Las bases teóricas de Mujeres Creando, además que del feminismo latinoamericano cercano a las posiciones autónomas de Margarita Pisano y de las que pronto se conformarían en un eje México-Chile como Las Cómplices, se nutrían de una historia política propiamente boliviana, que ahondaba sus raíces en el anarquismo de comienzos de siglo XX[187] y en el katarismo de las décadas de 1960-1970. Con el surgimiento del katarismo, un ideario que proponía la alianza de sectores indígenas y no indígenas para edificar una sociedad democrática, intercultural, anticolonial y pluralista, a finales de los años sesenta las mujeres se adscribieron nuevamente a un proyecto político propiamente nacional, después del abandono de las políticas anarquistas.

> En los setenta habían surgido ya los movimientos campesinos por un lado e indígenas por otro, porque aquí el katarismo siempre ha sido fuerte desde los años setenta y yo siempre he tenido un pie en el katarismo. Pero katarismo, no indigenismo ni indianismo, se llamaba katarismo. A mí este movimiento me llamaba en gran parte porque había un hombre que yo admiraba tanto, Víctor Hugo Cárdenas, que además era mi profesor. Resulta que él luego fue el primer vicepresidente de Gonzalo Sánchez de

[187] En Bolivia, en efecto, el anarquismo fue el ideario más importante del movimiento sindical del siglo XIX hasta principios de la década de 1930 y tuvo repercusiones en las demandas de mujeres, obreros y artesanos. En 1927 se creó el Sindicato Femenino de Varios Oficios, agrupación que logró la reducción de la jornada laboral y una mejora salarial para sus integrantes en La Paz. Muchas empleadas domésticas, comerciantes callejeras y cocineras se sumaron a las asociaciones anarquistas de mujeres que, en ese mismo año, se unieron en la Federación Obrera Femenina (FOF). Hasta la Guerra del Chaco (1932-1935) que enfrentó Bolivia con Paraguay, el movimiento anarquista boliviano resistió la represión, no obstante se debilitó después.

> Lozada, entonces se volvió un indio vendido. Toda esa lucha, toda esa acumulación política del katarismo acabó nutriendo al neoliberalismo y a los yuppies y a la mentalidad de consenso, y al imaginario k'ara. Tal cual lo dijo Gonzalo Sánchez de Lozada: "Sí, claro, Víctor Hugo Cárdenas es un indio y va a ser mi vicepresidente, pero no es cualquier indio". El blanqueamiento del indio a través de lamerle el culo a los k'aras, eso también sucedió en Bolivia.

De 1992 a 2002, Mujeres Creando se organizó y actuó como un movimiento feminista autónomo, de carácter anarquista y anti-institucional que adjudicaba al feminismo una fuerza colectiva para reinventar el mundo sin opresores. La autonomía fue asumida por ellas como una estrategia para relacionarse con el Estado, las instituciones y los actores sociales utilizando un lenguaje propio. Sus principios de acción eran la integración de lo público y lo privado, la igualdad entre trabajo intelectual y manual y la diversidad de las mujeres, es decir, la posibilidad de convivencia de todas las mujeres, incluyendo por supuesto indígenas y no indígenas. Insistían particularmente en que el sujeto de su programa feminista no era "la mujer" como ente abstracto, sino el diverso y complejo universo que conforman las mujeres en cada espacio social, incluyendo sus diversidades sociales nacidas de la racialización de los pueblos americanos durante la colonia. De ahí que su confrontación con el racismo fuera frontal.

> El feminismo autónomo, para nosotras, significaba una resistencia, una resistencia que cada una del colectivo Mujeres Creando hizo desde su cuerpo y desde su piel. Yo la he hecho desde la mía. Con las compañeras aymara con quien hemos estado en Mujeres Creando nos dimos cuenta que nuestra piel adquirió un significado preciso en la sociedad racista. Por ejemplo, al tan importante Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de Cartagena en 1996 nosotras fuimos. Éramos como seis creo, tres aymaras que nos reconocíamos aymaras, dos que no sé qué eran (habrá que preguntarles) y una que no lo era. Ella era María Galindo y era la persona importante para las chilenas porque era blanca. No todas las feministas chilenas por cierto, pero había un nutrido grupo de gente que le adjudicaba a ella la contundencia, la riqueza, la novedad del discurso de Mujeres Creando.
>
> Esas cosas yo las he discutido mucho porque, además, yo tenía una relación afectiva con esta persona y me era difícil aceptarlo. Yo nunca he sido racista, he tenido figuras de mujer que a mí siempre me han erotizado, me han excitado y son morenas precisamente, morenas de ojos negros, mis iguales. Era erótico, pero nunca me han tirado pelota; hasta el día de hoy, nunca he tenido una chica aymara que como lesbiana me quiera, me respete y se raje por mí. Un ratito han querido güeviar conmigo y listo, pero alguien que de verdad quiera hacer la vida… No, eso nadie, nadie, ninguna lo ha querido. Pero no es por descarte que lo digo; yo no he mirado a una o preferido a otra, lo que hacen ahora muchos líderes aymara que están buscando siempre a las blanquitas para matrimoniarse. No, lo explico porque nunca he sido racista y sólo me he guiado por mis

> sentimientos. Yo encontré una mujer que me quería, que me respetaba y con la cual yo me sentía bien, además es linda y lista, y yo he hecho pareja con ella, no estaba buscando colores de piel.
>
> Eso ha tenido mucho que ver en la construcción de Mujeres Creando, porque yo ahí he tenido que plantear el asunto del no racismo hacia María Galindo a pesar de que hacia nosotras, las aymara, había discriminación. Yo les decía: "es una provocación, compañeras, que pretendan estigmatizar a esa persona diciendo que ella no es boliviana o que ella no es indígena como nosotros, y que no trae la representación". Pero también desde la sociedad racista la estaban alejando de nosotras al decir que ella era la jefa y que ella era la que sabe.
>
> Yo me he rajado ahí. Y eso tiene que ver con lo que posteriormente provocó la crisis de nuestro feminismo, que en ese momento estaba posicionándose ante la institucionalidad, pensando la cuestión de la tierra y el territorio para las mujeres, que hoy es parte del concepto de la autonomía de las mujeres.

Mujeres Creando fundó el primer centro cultural feminista de La Paz en 1993; el Café Carcajada pretendía generar los fondos para su funcionamiento y se abrió a todo público, aunque por su carácter informal y feminista durante un año fue objeto de diversas agresiones. Desde ahí el colectivo Mujeres Creando se lanzó a la conquista de las calles como escenarios de su vida política, afectiva y de comunicación: happenings, performances y los más famosos grafiti de América Latina. Salieron de Carcajada para denunciar el racismo y la violencia, el neoliberalismo y la opresión de las mujeres.[188] En 1995 fundaron también el periódico *Mujer Pública* para reportar a la prensa las acciones de un movimiento de mujeres múltiples, vendiéndolo directamente en la calle, donde interactuaban con compradoras y transeúntes. Iniciaba así una etapa de intensas publicaciones de investigaciones y denuncias de los microcréditos a las mujeres, la situación de las migrantes bolivianas en España y Argentina y la prostitución en La Paz. Sus libros *Sexo, placer y sexualidad*, *Machos, varones y maricones* y *Ninguna mujer nace para puta* han removido las buenas conciencias bolivianas.

En 1998, Julieta Paredes y María Galindo se separaron, aunque todavía participarían juntas en el programa "Creando Mujeres" de la televisión boliviana en 2000. Las vivía el deseo de romper públicamente los moldes de la emancipación femenina creados por el movimiento de las feministas de la igualdad, ingresando a las casas de las personas a través de la televisión. No obstante, Julieta empezaba a sentir que para ella el feminismo

[188] "Nada más parecido a un machista de derecha que un machista de izquierda", "Desobediencia: por tu culpa voy a ser feliz", "Queremos todo el paraíso, no el 30% del infierno neoliberal", "Cuidado, ahora el patriarcado se disfraza de mujer angurrienta de poder", "Mujer: basta de agresiones, patadas a los huevones", "Si volviera a nacer, cambiaría de vida. La Virgen", "Lucha ama a Victoria", "Ten cuidado con el presente que construyes, debe parecerse al futuro que sueñas". Las imágenes y textos de éstos y más grafitis han sido recopilados en la publicación *Mujeres grafiteando*, Mujeres Creando, La Paz, 2009.

autónomo y anarquista ya no era suficiente, que no podía desechar la posibilidad de participar en un movimiento político de transformación que viniera de los pueblos indígenas.

En ese mismo año 2000 fueron invitadas a la Muestra de Arte Contemporáneo Latinoamericano de Vanguardia en el Museo Reina Sofía de Madrid. A raíz de esa "megamuestra", como la llamó Julieta, las tensiones políticas acerca de qué feminismo era necesario para una Bolivia en movimiento, explotaron y Mujeres Creando se dividió. A ese respecto, en una entrevista que le realizó la feminista comunista chilena Victoria Aldunate, Julieta expresó una crisis:

> El año 2000 viajamos a una megamuestra de arte en el Museo Reina Sofía de España. Nos habían invitado a una muestra de Arte Contemporáneo Latinoamericano de vanguardia, y nos dieron dos salas para nosotras solas. La intelectualidad europea nos reconocía… o, tal vez, nos mostraba… pero ¿y el pueblo latinoamericano, especialmente el boliviano que era el nuestro, qué?... Sentí que estábamos metidas en un lugar que no era el nuestro o al menos no era el que varias de nosotras queríamos… Ahí se inicia la división y se termina en una triste reunión que dura un día entero, con mucho dolor…
>
> **¿Me quieres decir que se estaban trasformando en una elite feminista, aunque radical?**
>
> Más o menos. Un grupo, y un movimiento tienen que ser calidad, sí, pero también cantidad. Muchas veces llegamos a reuniones en las que se trataban cosas importantes para las mujeres y hombres bolivianos, y no nos conocían, no sabían de nosotras y nuestras propuestas. Yo no creo en un movimiento que se autodesigna vanguardia iluminada porque es con el pueblo que vamos a hacer lo que hay que hacer…
>
> **¿Cuándo y por qué surge la Asamblea Feminista?**
>
> Después de la división de Mujeres Creando, la comunidad se vuelca a los sectores populares y organizaciones sociales de las mujeres. Con mucha paciencia desde abril del 2002 fuimos construyendo relaciones con mujeres de los barrios y también de El Alto. El año 2003 cuando se da la insurrección nos encontramos con estas mujeres en las calles luchando contra el neoliberalismo y la recuperación de los recursos naturales para nuestro pueblo. Ahí las compañeras se dieron cuenta de que nuestro feminismo no era de *show* ni para la tele, ni tampoco *for export*, que en realidad nosotras éramos feministas para nuestro pueblo, desde nuestro pueblo. Desde ese tiempo, nos seguimos reuniendo en el Café Carcajada y

> nació la Asamblea Feminista que es una coordinación de diversos colectivos y feministas sueltas.[189]

La opción por un feminismo asambleario y comunitario implicó para Julieta Paredes asumir desde lo personal político que el proceso de transformación social en Bolivia era también un escenario de construcción de pensamiento. Como feminista y como indígena asumió la urgencia de confrontar las posiciones ideológicas conservadoras, de sesgo racista y patriarcal, que se reproducen en la izquierda tradicional. Desde Comunidad Mujeres Creando Comunidad, Julieta Paredes planteó entonces la urgencia de la despatriarcalización de la política de descolonización que se iniciaba con el primer gobierno del presidente Evo Morales. "Las mujeres somos la mitad de todos los problemas, la mitad de todos los pueblos, de todas las esperanzas y las propuestas".

Empezó, asimismo, a replantear el significado de la autonomía desde el feminismo comunitario y desde el hecho que en Bolivia la autonomía tiene un sentido territorial para los y las indígenas, tanto de tierras altas como en la Amazonia. Empezaron a vincular la autonomía feminista con sus reflexiones acerca de lo desastroso que había resultado la Reforma Agraria para las mujeres, la importancia de las acciones políticas feministas en la calle, las relaciones con muchos sectores sociales, la memoria colectiva de la huelga de hambre que habían protagonizado las feministas para "sacar a todos los presos políticos" y ante ellos replantearse qué había significado la lucha armada para Bolivia.

En 1999, Mujeres Creando organizó, en efecto, una estrategia de liberación de los presos políticos iniciando por la liberación de la guerrillera mexicana en Bolivia Raquel Gutiérrez.

> Ella era la punta de lanza de nuestra estrategia. Salía la Raquel Gutiérrez, luego salían las otras mujeres y después de las mujeres tenían que salir los hombres porque con ellas se había asentado un precedente judicial. Fue así que también salió el Alvarín, hoy vicepresidente. Y también salió el Felipe Quispe. Pero ellos nunca, jamás, nunca ninguno de ellos reconoció que fueron las feministas quienes los sacaron. Y no es que uno pide que le agradezcan, sino que habíamos hecho un pacto político en la cárcel. La Raquel iba a salir e íbamos a hacer un posicionamiento político ante la lucha armada. Yo no estaba de acuerdo con la lucha armada, pero yo había sido parte de ese pensamiento –lo cual hoy me parece una complicidad con el patriarcado de lo más asquerosa–. Yo por eso hice la huelga de hambre, no porque me sentía mártir, sino porque era una deuda ética y política que yo tenía con los changos, con la gente más joven, que siempre anda queriendo pegar tiros. A mí me parecía importante que ex guerrilleros dieran la cara y dijeran: "esto sigue por esto y por esto", o dijeran: "no, a mí no me parece y me parece que hay que irse a la casa". Era

[189] Victoria Aldunate, "Entrevista a Julieta Paredes de Comunidad Mujeres Creando Comunidad", 25 de septiembre de 2009, http://mujerescreandobolivia.blogspot.com/2009/09/feminismo-comunitario-y-revolucion-en.html

> agarrar otras formas de construcción de cara a la gente, no, así ocultándose prácticamente. Pero esa discusión sobre la pertinencia o no de la lucha armada no la hicieron. Esas son las cosas que dan bronca. Para nosotras las feministas, en medio de un neoliberalismo que te aislaba, que te apartaba, había la necesidad de reconceptualizar también lo que era el movimiento y en ese momento dijimos "movimiento es aquello que siempre está asediando al poder" y lo manejamos así.

Desde su peculiar posición ante el ser y constituirse en pueblo, Julieta incubaba serias dudas acerca del asedio al poder del feminismo de un pequeño grupo. Las mayorías la interpelaban. Cuando en 2003, el poder blanco se desmoronó ante el asedio de las fuerzas populares que defendían el agua, la tierra, el gas, reconoció que desde el feminismo "hay necesitad de construir una sociedad, ya no puedes estar permanentemente asediando al poder con un grupito, tienes que hacer una propuesta y una propuesta necesita otra gente, necesita un pueblo, si no te conviertes en una pequeña vanguardia, te conviertes en la línea iluminada". Como las campesinas feministas de Paraguay, se percató que "el feminismo también es un feminismo de clase", más allá de si es autónomo o institucionalizado, y que la clase en América Latina está indisolublemente ligada a la marginación y borramiento de los pueblos indígenas.

> Lo que nosotras habíamos empezado a buscar en castellano debía convertirse en ese feminismo que nos permitiría construir con otras hermanas, en aymara. Era, pues, esa *Q'amaza*, ese *Ajayu* de las luchas de las *warmis*. De ahí que hayamos ido a tocar cada una de las puertas de las organizaciones de las mujeres, tanto de la FEJUVE (Federación de Juntas Vecinales), tanto como en El Alto, los sindicatos. Algunas nos han abierto, otras se nos han cerrado.
>
> El año 2003 pues nos encuentra en la calle con muchos instrumentos de análisis, con muchos elementos políticos ya articulados a las organizaciones sociales de las mujeres. Nosotras ya traíamos algunas propuestas; no queríamos el neoliberalismo, había que hacer algo, había que revolucionar este país, y con ese pensamiento es que nosotras participamos en la insurrección contra Gonzalo Sánchez de Lozada, y en el proceso político. Pero también necesitábamos redefinirnos como feministas, porque ya era tiempo de encontrar nuestro lugar desde nuestros cuerpos y por eso es que creamos una definición, que la manejamos así y eso va en relación a lo del feminismo indígena también: "el feminismo es la lucha de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia que se opone a un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir". Esa es nuestra definición de feminismo, con eso podríamos decir que feministas son todas las mujeres luchadoras. Sí, podemos decir que sí; desde el momento en el cual aparece el feminismo, las mujeres luchadoras tenemos que hacer referencia al feminismo.

Para Julieta y las feministas comunitarias que se reúnen en asamblea, la palabra feminismo tiene una ineludible carga política e histórica que las impulsa a tomar posición con respecto a las luchas de las demás mujeres y de los pueblos: "La palabra feminista nos

une a las abuelas, aunque no se hayan llamado así porque no existía esa palabra; nos une desde el momento en el cual unas hermanas decidieron confrontar el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo y el patriarcado que los atraviesa todos".

Las integrantes de la Asamblea Feminista creen que "en Bolivia no hemos inventado la pólvora", sino que al redefinir el feminismo desde su realidad lo han reconceptualizado trabajando desde el nosotras y no desde el yo. "Nosotras las mujeres y nosotras las que somos contemporáneas": el esfuerzo de Julieta para que el feminismo comunitario no se centre en la identidad étnica es muy fuerte e influye en sus compañeras. De hecho, tiene una constante preocupación de no construir "ningún tipo de racismo", tampoco el que se puede derivar del rechazo de una comunidad indígena hacia quien no pertenece a ella. Esta actitud, aunque compartida por otras feministas indígenas, es peculiarmente vehemente en ella que no hace derivar su feminismo comunitario del previo reconocimiento y fortalecimiento de la comunidad, como en el caso xinka, sino de un feminismo latinoamericanista previo.

En general, para las aymaras la identidad nacional no está en juego, pues su presencia en Bolivia es insoslayable y nadie podría ponerla en discusión. De ahí que mientras el feminismo comunitario xinka se nutre de la reivindicación de una identidad y territorialidad de pueblo negado –cual si se derivara de él–, el feminismo comunitario aymara se monta en los hombros del feminismo autónomo y lo amplía.

> Unir contemporaneidades de las luchas de mis abuelas con las abuelas tuyas o las abuelas de las inglesas, es hermanar las luchas que están viniendo de nosotras; el aporte es uno; otra cosa, para mí, es empezar a buscar las formas epistémicas con que se han ido construyendo los feminismos conocidos –que no son uno solo–. Ahí es donde nosotras hemos ido hurgando y ahí hemos encontrado unas versiones más hegemónicas; porque el feminismo en el norte también ha buscado comunidades.

La construcción de la "ciudadanía de las mujeres" acompaña los procesos de liberación de los pueblos, así que la presencia de reivindicaciones feministas entre las Beguinas del siglo XIII en el norte de Europa, las ciudadanas revolucionarias francesas y las mujeres que acompañaron la revolución de Túpac Katari en 1781, hacen parte de una historia colectiva de "nuestras abuelas". Ser aymara en esta interpretación del feminismo es tan importante como ser de cualquier nación, la diferencia sólo estriba en que los pueblos indígenas en América están peleando ahora su propia ciudadanía contra el colonialismo interno que los borra de la historia hegemónica de la nación. De tal manera, la revolución de 1781 marca un hito en la historia moderna de América porque "es la primera revolución anti monárquica, pero no sólo antimonárquica anti estatal también, anti burguesa también, anti colonial también, y anti machista también. No digo anti patriarcal, digo anti machista, porque participan las mujeres con rango, o sea con casta como la Bartolina Sisa que pertenecía a las *qamiris*, a la casta pudiente, formaban parte de la dirección política, militar, económica de estos territorios".

Que la lucha fuera antimachista, es decir, que contrastara la exclusión colonial de las mujeres de la esfera pública, y no anti patriarcal, lo que implicaría una toma de posición

contra la organización de la sociedad en favor de los hombres, es subrayada por las feministas comunitarias bolivianas para sostener la existencia de patriarcados ancestrales en Abya Yala. El reconocimiento de patriarcados ancestrales es, de hecho, un rasgo distintivo de los feminismos comunitarios, que pugnan por una despatriarcalización de la sociedad tanto en Bolivia como en Guatemala.

> Nuestras abuelas tenían más derechos que nosotras, pero no era el paraíso, no es que aquí no había patriarcado. Las tatarabuelas tenían tierra, no había hambre, tenían presencia en los ritos, la luna era para las mujeres, el sol era para los hombres, tenían sus propios ritos, manejaban su salud, no era que los hombres venían a curar a las mujeres, y manejaban a las *wawas*, o sea toda la parte de la educación, las *wawas*, las niñas, los niños. Entonces las mujeres eran gente, no de la misma forma que los hombres, porque había patriarcado, pero eran gente.
>
> En Europa, las mujeres con sus abuelas europeas han venido de peor a mejor en términos contemporáneos, nosotras hemos venido de mejor a peor, nosotras no vamos a mejorar con la ciudadanía, mínimamente tendríamos que recuperar lo que teníamos que era otra organización social, lo cual no significa restaurar el Kollasuyo.

No hay en el pensamiento de las feministas comunitarias aymara ninguna idealización de la dualidad originaria. A partir de la memoria de su pasado recuperan la existencia del *Chacha-Warmi* (literalmente, el Hombre-Mujer), pero no lo reivindican: "El par político que estamos proponiendo como feministas comunitarias no es el *Chacha-Warmi*. El patriarcado aymara trata de tapar con el *Chacha-Warmi* la naturalización de la opresión de las mujeres en las comunidades indígenas, campesinas y originarias. El *Chacha-Warmi* es la práctica de género en los Andes, la inferiorización de las mujeres a partir de la complementariedad con los hombres, que es una complementariedad jerárquica". Desacralizando la dualidad, llevándola al terreno de su construcción histórica, destejen la normativa heterosexual que le subyace y "tejen fino" acerca de las implicaciones no igualitarias de la complementariedad de los sexos:

> El sistema capitalista es dual, hay un par que conforman el burgués y el proletario, y hay complementariedad entre el sádico y la masoquista, entre el amo y el esclavo. La dualidad no quiere decir nada, la complementariedad no quiere decir nada. Nosotras estamos manejando el concepto de reciprocidad, porque la reciprocidad sí está hablando de dos iguales que recíprocamente se van a relacionar. No hablamos del *Chacha-Warmi* sino de *Warmi-Chacha* y sí tomamos en consideración a toda la gama de personas intersexuales. Nosotras en el Feminismo Comunitario decimos "somos dos que podemos ser tres", porque no siempre el dos es dos, sino podemos ser tres. Igualmente, no es por ser aymara que nosotras vamos a hacer un feminismo, sino que aportamos al feminismo, traemos propuestas al feminismo, traemos una episteme diferente que nutre la construcción del feminismo. Es nuestra, pero no es toda nuestra porque pertenece a la humanidad y a las mujeres. Revolucionamos las prácticas del feminismo desde nuestras acciones y las afirmamos sin construir un criterio

> de verdad, para decir desde este territorio y este cuerpo que el feminismo existe desde esta multiplicidad de gente. No es por el color de piel, pero sí es desde el color de piel, que decimos qué son los cuerpos, las *wawas* quiénes son, los animales qué cosa son, los arbolitos qué son. O sea, desde este lugar, construimos otra manera de conceptualizar las luchas nuestras con y para las mujeres, pero también para nuestras comunidades.

Para Julieta es dudosa la existencia de una hegemonía del "feminismo occidental" en cuanto tal, pues "el feminismo occidental no existe; existe el feminismo de la diferencia, el feminismo de la igualdad, el ecofeminismo, el feminismo materialista, el feminismo radical. ¿Cuál feminismo occidental? ¿Existe un feminismo oriental acaso? Entonces ¿los feminismos se definen por brújula o por propuestas y análisis?". Volviendo incesantemente a la matriz anarquista de su pensamiento comunitario, se niega a reducir el significado político de la persona, en cuanto "sujeta política" responsable de sus decisiones, a cualquier determinación externa, sea ésta geográfica o de pertenencia étnica. "No hay en sí alguien que sea esto o lo otro. Lo que existen son las propuestas de una lectura u otra de las propias acciones." El Feminismo Comunitario organizado en una sociedad aymara, no se reduce a la identidad nacional o a la condición indígena, sino es una construcción que propone una lectura de la liberación de las mujeres válida para todas: "¿Acaso el materialismo no me compete también a mí como aymara? Nosotras como comunitarias no nos estamos reduciendo a lo nuestro, desde ahí estamos aportando, desde ahí estamos construyendo para todas. ¿Y es sólo por indígenas? Ni siquiera sé si somos indígenas. Yo soy aymara, pero nos dicen indígenas. Puede ser que no me guste que me sigan diciendo indígena".

En una aparente contradicción con su postulado de que toda mujer que lucha por su bienestar en la sociedad traduce su acción como feminista, sostiene que hay que deslindar las acciones de las mujeres organizadas de las feministas, cuando las primeras no cuestionan el orden patriarcal. A propósito de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa, que sostiene "estar unida a la organización de varones" en la descolonización de Bolivia, se pregunta:

> ¿Y por qué van a tener ellas el privilegio de no llamarse feministas y ser tratadas como feministas? ¿Y las que somos feministas? ¿Y las que sí nos nombramos feministas? ¿Dónde quedamos? Aquí no te va bien cuando te nombras feminista, ¿Qué cosas somos nosotras? Eso es injusto con nosotras y con mis hermanas aymara, quechuas, mapuches, tzotziles, xinkas que asumen políticamente que son feministas y así confrontan el patriarcado de sus comunidades y estados. Entre las blancas si alguien dice que no es feminista pues no es feminista, y ¿por qué entre las indígenas todas las que se organizan son feministas? Eso es maternalismo, es otra forma de racismo.

La experiencia de marginación y la violencia de la que fue objeto como partícipe del feminismo autónomo de Mujeres Creando, la lleva a evidenciar las ONGs y a las tecnócratas de género que en la década de 1990 manejaban los financiamientos para controlar las organizaciones de mujeres y que hoy sostienen el feminismo de toda organización de mujeres indígenas. Su "tecnocracia de género" se disfraza ahora de una

condescendencia hacia la pobreza de las acciones de las organizaciones indígenas de mujeres para ocultar lo que insiste en llamar maternalismo oportunista:

> Ahora dicen que son feministas mis hermanas que sí pueden ser bien habladoras y sabias, pero que no quieren ser feministas. ¿Por qué?, me pregunto. Porque son misóginas y son lesbofóbicas. Entonces, ¿qué vamos a hacer? ¿Les vamos a disculpar eso porque son indígenas, porque son aymara? ¿Porque son quechuas, porque tienen pollera les vamos a disculpar lo que tú no disculparías a una mujer italiana, por ejemplo? ¿Por qué? Hacerlo me parece bien maternalista. No porque que una es aymara y es cholita no es responsable de sus actos; sí, claro, es cholita pero cholita lesbofóbica, cholita machista y misógina.

El Feminismo Comunitario que se construye desde la Asamblea Feminista no hace concesiones a las definiciones del feminismo que no provengan de una postura crítica ante la misoginia colectiva. Aunque esto parezca contradictorio con la primera afirmación de que toda acción de las mujeres en favor de las mujeres se traduce como feminismo, las comunitarias pretenden destejer las prácticas misóginas propias de la sociedad indígena tanto como romper con la matriz individualista del igualitarismo de género. Para la Asamblea Feminista, las mujeres indígenas organizadas que no se reivindican feministas no hacen política en favor de las mujeres, sino que son instrumentalizadas por los dirigentes masculinos para que se mantenga inalterado el sistema jerárquico entre los sexos, que se sostiene en la organización tradicional misógina no revisada. Esta organización tradicional es moderna, tiene 500 años y es resultado de un "entronque patriarcal", eso es, de la adaptación del patriarcado indígena a las formas más severas de patriarcado católico colonialista:

> La colonialidad para nosotras es fundamentalmente **ENTRONQUE PATRIARCAL** o sea es la forma sistémica de reajustar el patriarcado originario y ancestral que era patriarcado pero no con la violencia del patriarcado europeo, que pero al entroncarse estos dos patriarcados crean pactos entre hombres que luego van a significar que los cuerpos de las mujeres indígenas, nuestras abuelas y abuelas de nuestros hermanos, resultan soportando todo el peso del nuevo patriarcado moderno con su violencia y violación de los cuerpos de las mujeres triple y cuádruplemente ejecutados.[190]

El argumento central del Feminismo Comunitario se resume en la frase: "Nosotras le estamos dando significado a la comunidad", entendiendo por comunidad una categoría política de reorganización de la sociedad. La comunidad de comunidades es, por lo tanto,

[190] Julieta Paredes, "Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador", Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/Proyecto de Fortalecimiento Democrático/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, Cochabamba, diciembre de 2011, p. 5 de 16. En: http://www.gobernabilidad.org.bo/documentos/democracia2011/Ponencia.Paredes.pdf

una sociedad despatriarcalizada que recoge aportes de distintas corrientes políticas y culturas organizacionales.

> Nosotras no queremos la familia, nosotras no queremos la cooperativa, nosotras queremos recuperar el significado de la comunidad como *Ayllu.* Porque comunidad también se llama *Ayllu* en aymara: los *Ayllus urbanos*, las comunidades urbanas. Pero no queremos sostener lo que tenemos, sino lo que queremos construir. Y en ese sueño somos, también, recogedoras de lo que fue la propuesta del comunismo ¿Por qué no? También somos comunistas, también somos materialistas, pues no queremos clases sociales; queremos vivir el sueño a partir de las comunidades transformadas por la propuesta feminista. No queremos estado, queremos "la comunidad de las comunidades".

La comunidad de comunidades sustituye al estado mediante una actuación política de verdadera descolonización, porque en su misma construcción se enfrenta con la tarea de despatriarcalizar todas las relaciones. Para ello pone en juego un "senti-logo", como lo llama Julieta, es decir, "un sentimiento que se vuelve logos" y se localiza, se siente en el cuerpo. "Una cosa que tú la tienes que sentir para poderla entender y que la vas a entender si la sientes: la comunidad de comunidades, que no es la suma de comunidades patriarcales de las cuales venían nuestras abuelas, se construye sin embargo desde su memoria porque no es sobre la nada que se construye algo". Esta memoria se nutre tanto de la cultura aymara de resistencia a la colonización como "de lo que ha sido la Comuna de Paris, lo que han sido las comunidades anarquistas, lo que han sido las comunidades hippies, lo que han sido las comunidades eclesiales de base de la Teología de la Liberación, lo que han sido las utopías del comunismo a nivel mundial". Es en la memoria de las mujeres indígenas que se condensa la memoria del mundo, ya que la memoria feminista es historia de lo inscrito en el cuerpo: "Estamos diciendo que la comunidad es como un cuerpo, mitad del cuerpo son los hermanos, mitad del cuerpo somos nosotras. Hoy, por el machismo, este cuerpo está chueco y desequilibrado". Sólo las mujeres que trabajan por la despatriarcalización de la comunidad pueden lograr que se enderece el cuerpo de la memoria y del presente: "Para poder equilibrar a la comunidad, el lado de las mujeres tiene que darse más fuerza".

Hoy por hoy el feminismo comunitario es un movimiento que reconoce su alianza política epistémica, cosmogónica y territorial en Abya Yala con mujeres aymaras, xinkas, quechuas, mapuches, guaraníes y otras más que asumen los planteamientos, categorías y conceptos del feminismo como movimiento de liberación de las mujeres. Es un movimiento de amor a sus propios pueblos, con el deseo profundo de aportar a la armonización cosmogónica de la vida para la plenitud de los pueblos y la humanidad y la construcción de un mundo transformado por la propuesta de la comunidad de comunidades.

Feminismo comunitario y ecofeminismo

Una de las posiciones compartidas por el feminismo comunitario xinka y el aymara es no aislarse y confrontar los espacios donde las mujeres parecen interpeladas por las organizaciones indígenas y las organizaciones internacionales, aunque en realidad son apenas toleradas. Dada la relación que tienen con su cuerpo como vehículo de comprensión de la realidad y de definición de la territorialidad primera –"territorio cuerpo"–, la intervención en la Cumbre de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en Cochabamba, donde del 19 al 22 de abril de 2010 organizaron la mesa 152, es de particular significancia.

En esa ocasión, los organizadores garantizaron que todas las reflexiones provenientes del seno de los pueblos de Abya Yala tendrían cabida, así que las Feministas Comunitarias denunciaron la reducción de la Naturaleza a su función reproductora y el intento falsamente indigenista de coaligar a la Madre Tierra en una relación monógama y heterosexual con el Padre Cosmos. Radicalizaron su feminismo comunitario desde una perspectiva ecofeminista y su ecofeminismo desde una lectura de la economía del cuerpo y la tierra, postulando la absoluta no-propiedad de ambos: como Pachamama la tierra no puede pertenecer ni a un conjunto de personas que se dicen comunidad, sino que la comunidad existe en cuanto está y comparte su ser con la Pachamama.

Censuradas a la hora de resumir las posiciones expresadas en el Foro, las reflexiones expuestas por las feministas comunitarias y otras feministas radicales, confrontaron las ideas de desarrollo, de consumo y de financiamientos porque las acciones comunitarias tienen rostros, nutren a quienes las ponen en marcha.

> **PRONUNCIAMIENTO DEL FEMINISMO COMUNITARIO EN LA CONFERENCIA DE LOS PUEBLOS SOBRE CAMBIO CLIMÁTICO** [191]
>
> **Desde el feminismo comunitario**
>
> Entendemos a la Pachamama, a la Mapu, como un todo que va más allá de la naturaleza visible, que va más allá de los planetas, que contiene a la vida, las relaciones establecidas entre los seres con vida, sus energías, sus necesidades y sus deseos. Denunciamos que la comprensión de Pachamama como sinónimo de Madre Tierra es reduccionista y machista, que hace referencia solamente a la fertilidad para tener a las mujeres y a la Pachamama a su arbitrio patriarcal.
>
> "Madre Tierra", es un concepto utilizado hace varios años y que se intenta consolidar en esta Conferencia de los pueblos sobre Cambio Climático con la intención de reducir a la Pachamama –así como nos reducen a las mujeres– a su función de útero productor y reproductor al servicio del

[191] http://old.kaosenlared.net/noticia/pronunciamiento-feminismo-comunitario-latinoamericano-conferencia-pueb

patriarcado. Entienden a la Pachamama como algo que puede ser dominada y manipulada al servicio del "desarrollo" y del consumo –y no la conciben como el cosmos del cual la humanidad sólo es una pequeña parte.

El cosmos no es el "Padre Cosmos". El cosmos es parte de la Pachamama. No aceptamos que "casen", que obliguen al matrimonio a la Pachamama. En esta Conferencia hemos escuchado cosas insólitas como que el "padre Cosmos" existe independiente de la Pachamama y hemos entendido que no toleran el protagonismo de las mujeres y de la Pachamama, y que tampoco aceptan que ella y nosotras nos autodeterminemos. Cuando hablan del "padre Cosmos" intentan minimizar y subordinar a la Pachamama a un Jefe de Familia masculino y heterosexual. Pero, ella, la Pachamama, es un todo y no nos pertenece. Nosotras y nosotros somos de ella.

Comunidad

Concebimos a la comunidad como ser en sí misma, con identidad propia. Mujeres, hombres, tierra, territorio, animales, vegetales. Verticalmente, arriba –cielo, espacio aéreo y todos sus seres vivos–, abajo –subterráneo, vida animal, vegetal y mineral–. Y horizontalmente, aquí –donde nos movemos todos los seres vivos humanos, animales y vegetales– la extensión de la tierra y el territorio de la comunidad hasta los límites que ella y otras comunidades designen.

Cuando hablamos de las comunidades estamos hablando de todas las comunidades. Urbanas, rurales, territoriales, políticas, sexuales, comunidades de lucha, educativas, comunidades de afecto, universitarias, comunidades de tiempo libre, comunidades de amistad, barriales, generacionales, religiosas, deportivas, culturales, comunidades agrícolas, etc.

Creemos que todo grupo humano puede, si lo decide, construir comunidad, eliminando la propiedad privada sobre los medios de producción, reconociendo el trabajo de todo tipo, comenzando por el doméstico; repartiendo el trabajo de manera equitativa, en relación a las capacidades, habilidades, deseos y necesidades de cada integrante, asumiendo los productos y beneficios que cada integrante crea y elabora –sean estos abstractos o concretos– como bienes comunes e individuales.

Hablamos de comunidad y de las mujeres y hombres de los pueblos indígenas, sin embargo no idealizamos la comunidad actual en la que persisten las relaciones de dominación y donde las mujeres somos la yapa de los hombres. Las comunidades actuales son patriarcales y por ello es que estamos proponiendo otra forma de comunidad, horizontal y recíproca, donde las y los integrantes sean reconocidos y respetados como individuos autónomos.

Una comunidad no es una suma de individualidades, si no otro lugar dinámico, más que la suma. La comunidad nutre a quienes caminan con la comunidad, y ella, a su vez, es alimentada por el trabajo, el desarrollo y elaboraciones individuales y colectivas que se dan en su interior.

Los haceres comunitarios tienen rostros, cuerpos, voces específicas –únicas– y son llevados a cabo realizando los talentos y capacidades individuales. Para que la gente elabore, reflexione y piense, requiere libertad y reconocimiento. También cada una y cada uno, asume las necesidades comunitarias y busca fortalecer ese espacio de pertenencia y afecto que es su comunidad. Se produce en la *comunidad* –más allá del cariño o no que en particular se tengan las y los integrantes–, un afecto por esa otredad: la comunidad.

La comunidad es un ser distinto a todas y todos y a la vez es todos y todas porque la pertenencia tiene una dinámica propia, un engranaje que produce cercanía afectiva, intelectual, valórica y reconocimiento del derecho a disentir de cada integrante. La crítica, la discusión, la diferencia de opiniones, explícitas y responsables, no se viven como agresión en la comunidad que ha hecho procesos comunitarios honestos y respetuosos.

Reciprocidad

A la comunidad, la rige el principio de reciprocidad no sólo con la tierra y el territorio sino entre sus integrantes, y entre sus integrantes y la comunidad como una otra.

La reciprocidad no es lo mismo que intercambio de posesiones. No es: "me das y te doy", [sino] una manera de relación ética. Tampoco es dictadura impositiva a partir de amenazas físicas y/o afectivas. Comunidad, como la vemos, es una relación en la que aunque nadie esté *obligada u obligado* todos y todas son habitadas por la impronta que los alinea con la comunidad de pertenencia. Así el sentimiento de percibir al otro y a la otra como digno e igual y el impulso natural de buscar su satisfacción será parte de la manera psicosocial de funcionar comunitariamente.

Los y las integrantes de la comunidad tienen apego entre sí –no por sangre o genes, sino por historia, memoria, territorio, valores, expectativas–. El Vivir Bien del hermano o la hermana de la comunidad es una responsabilidad y un deseo de todas y todos.

Así mismo, cuando una persona comunitaria brinda a otra un bien concreto o simbólico, lo hace desarrollando su propio don y habilidad de brindar. Esto le alegra a la vez que le enaltece éticamente y le asegura que cuando ella –él– lo requiera estarán disponibles los bienes materiales y simbólicos para su Vivir Bien.

Cuerpo y Autonomía

La comunidad es un cuerpo que se pertenece a sí mismo y que tiene una dinámica propia en la cual cada integrante es único y necesario, a la vez que autónomo o autónoma, pues la autonomía será el principio que garantizará a cada persona, igualdad en dignidad y derechos, y que probará la coherencia ética de una comunidad que no oprime a sus integrantes obligándoles a ser idénticos o a llevar a cabo usos y costumbres patriarcales, transgresores y de coerción. El cuerpo es el instrumento con que los seres tocamos la vida, ese cuerpo merece espacio y tiempo concreto y simbólico solo por estar en el mundo, así la comunidad respeta ese espacio y ese tiempo y es más, lo sustenta con afecto por su propio ser. Cada cuerpo en la comunidad, en el sentido general y dinámico, es una parte del ser comunitario.

El cuerpo de la comunidad está constituido por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra, pero en permanente coordinación.

La autonomía como principio antipatriarcal está enmarcada en el contexto de la anti-jerarquía tanto en el sentido concreto como en el sentido simbólico, ya que autonomía no significa desligarse de los otros y otras, no quiere decir desinteresarse por la comunidad, pero sí constituye un proceso continuo de coherencia consigo misma.

Autonomía implica un ser y existir desde el propio mundo íntimo y personal en comunidad con el mundo público –con el mundo comunitario–. Implicaría hacerse cargo de la propia manera de ver, oír, sentir para aportarla a la comunidad, porque la comunidad no tiene jamás acceso a esa mirada, a esa escucha, ni a ese sentimiento único. Es sólo la propia persona comunitaria la que tiene acceso a su íntimo y personal y como tal lo comparte con generosidad con las demás.

Así, ser autónoma, autónomo, es un beneficio para sí misma –para sí mismo– por la coherencia, dignidad y libertad que le significa a la persona. También es un beneficio del que la comunidad no puede prescindir ya que se nutre de esa autonomía para mirar el mundo por los ojos de cada integrante. Cada integrante ve desde sí y hay tantas miradas como integrantes. Así, ver distinto no es conflicto, si no la oportunidad de buscar la riqueza y armonía de las miradas de todas y todos para fortalecer la solidez de la comunidad. Un cuerpo comunitario de idénticos además de ser débil, no logrará desarrollar saberes, tecnologías ni ningún proceso eficiente, pues no hay aportes diversos que contrastar y coordinar.

Par político en vez de complementariedad

El par comunitario mujer-hombre, es un par político, no de género ni erótico-afectivo.

Par de género significaría una complementariedad desigual –una dicotomía– en la cual "lo femenino" complementa a "lo masculino" con

todas las atribuciones y/o asignaciones patriarcales que ello significa: mujeres reproductoras, fuerza de trabajo doméstica y sostenedora afectiva del desequilibrio entre hombres y mujeres; y hombres proveedores y poseedores de los privilegios que le entrega la fuerza de trabajo doméstica y afectiva que perpetúa la dependencia de las mujeres. También hablaría de dictámenes de usos y costumbres ética y estéticamente rígidos y fortalecedores del género como constructo patriarcal de femenino-masculino.

Par erótico-afectivo, por otra parte significaría, heterosexual, es decir, la obligatoriedad sexual amorosa de que hombres y mujeres se apareen, negando así la diversidad de deseos eróticos, sexuales y amorosos homosexuales y lésbicos.

La comprensión y propuesta de comunidad que hacemos desde el feminismo comunitario observa en primer lugar, que la vida de todas y todos se maneja en tres ámbitos que no son espacios estancos ni contradictorios, [sino] que son dinámicos y en constante alimentación y conflicto mutuo: El ámbito íntimo, personal y público y esto tiene como eje central la sexualidad.

La relación que reclamamos de parte de las comunidades es una de respeto y dignidad, que significa antes que nada ausencia de daño.

Pachamama no es propiedad

Generalmente una comunidad es parte de un territorio determinado, aunque también puede que su territorio sea una elección nómade y lo que haga esa comunidad sea interrelacionarse con un territorio y sus recursos, temporalmente. En cualquier caso, la relación con la Pachamama es una relación recíproca y no de propiedad. La gente es parte de la Pachamama y la Pachamama no es propiedad de nadie. Ella es propia de sí misma y a la vez es nuestra madre, pero que la Pachamama sea nuestra madre no quiere decir que tengamos que arrebatarle sus cualidades y a los seres que constituyen su naturaleza como minerales, animales y vegetales para el enriquecimiento, la plusvalía o el lujo.

La Pachamama garantiza la vida de la comunidad, sin ella no hay vida. Por ello, a su vez la comunidad, trata con respeto a la Pachamama, sin depredarla, sin eliminar, torturar y perseguir a los seres que están ella. Tampoco la enajena, vende o compra, y en coherencia con ello no hay títulos de propiedad, si no apenas definición de límites comunitarios que respeten los límites de las comunidades vecinas.

Los procesos autonómicos en el mundo muestran esta necesidad creada de propiedad, la necesidad de desmembrar a la Pachamama, de parcelarla y repartirla como botín. Si bien la autonomía puede ser entendida como una democratización del poder de decisión, como la profundización de la descentralización, es en su materialidad reclamada también desde los

pueblos indígenas que ven condicionado su accionar en el marco de un Estado Neoliberal y Patriarcal que no les deja más opción que demandar la propiedad sobre su territorio, sobre aquel cosmos, árboles, piedras y animales que conviven equilibradamente con ellos y ellas; este Estado no les deja más opción que exigir títulos de propiedad para enfrentarse legítimamente con las corporaciones y transnacionales a las cuales, el mismo Estado, les ha arrendado este su espacio vital para explotarlo y depredarlo.

Es necesario entonces, desmontar el Estado Patriarcal y Neoliberal en sus concepciones perversas para poder –como pueblos– interactuar con un par político, un igual que sólo prevé el bienestar colectivo e individual, que no lo determina, oprime y norma, como hacen los estados hoy.

No creemos en reclamar tierra para las mujeres, si no en anular la propiedad patriarcal, la decisión unilateral y el control masculino sobre la tierra, el territorio, los mares, los lagos y el cielo. Creemos en abolir la guerra que depreda, sustrae territorio y hace de las mujeres su Botín de guerra.

Depredación de la Pachamama y maternidad obligatoria de las mujeres

Una cosa es que la Pachamama nos sostenga y nos contenga, que esté dispuesta o tenga la potencialidad para nuestra alimentación, creaciones y recreación, y otra que sea "derecho" y propiedad del ser humano explotarla, comprarla, venderla, enajenarla o depredarla.

Lo mismo con las mujeres, una cosa es que tengamos la capacidad de parir y otra que sea obligación o prohibición. Si una comunidad manipula el cuerpo y la maternidad de las mujeres le está arrebatando el derecho a la autodeterminación. La prohibición de interrumpir los embarazos no deseados o amenazantes para la vida y la integridad física y psicológica de una mujer, es violencia concreta y simbólica contra todas las mujeres. El control sobre el proceso de gestación-embarazo y parto de parte de los estados, gobiernos y otras instituciones, es un privilegio patriarcal que se sostiene sobre el género y la violencia contra las mujeres, y que reclamamos que la comunidad no repita.

La depredación de la tierra es una operación del neocolonialismo, el capitalismo, el neoliberalismo y sus instituciones como las trasnacionales, el Banco Mundial y sus políticas de ajuste, y todo ello se sostiene sobre el clasismo, el racismo, las invasiones y la deuda externa. Si cada pueblo tuviera derecho a autodeterminarse dentro de los límites de la pertenencia a la Pachamama y no al revés –que la tierra le pertenezca– no habría depredación, invasiones ni propiedad sobre la tierra, el territorio, la gente y los demás seres. La comunidad tiene derecho a la autodeterminación dentro de los límites de la autonomía de cada una de sus integrantes y cada mujer tiene derecho a autodeterminarse en libertad y voluntad asumiendo el ser comunitario y la reciprocidad con él. La mujer no está obligada a

parir, ni puede prohibírsele parir. El control de su fecundidad y sexualidad le corresponde sólo a ella. El proceso sucede dentro de su cuerpo. Son, su salud, su cuerpo, sus deseos los que se resienten a partir de partos, abortos, maternidad, relaciones sexuales y matrimonio. Así contravenir esta realidad significa daño y violencia de género.

Cambio Climático y Responsabilidad Social

El Cambio Climático no es un proceso natural de la Pachamama, ni de autorregulación ni de autodeterminación, elementos coartados por la humanidad que no la concibe como un ente con vida y con derechos. El Cambio Climático es consecuencia de la actividad humana, de los excesos humanos concebidos en el marco de un modelo de desarrollo depredador que se sostiene con el consumo de combustibles fósiles y con la deforestación y violentación de la naturaleza para ampliar las ciudades de cemento. Un sistema capitalista y patriarcal donde todo es mercancía, todo puede ser propiedad privada y tener un precio, y toda consecuencia de la actividad humana puede ser reparada o modificada con la ciencia y la tecnología. Es consecuencia de un sistema que se siente creador como punto cumbre de su poder y que en realidad ha socavado las condiciones mínimas para perpetuar la vida en un cosmos armónico; para nosotras la Pachamama.

Los efectos del Cambio Climático son diferentes para las mujeres y tienen mayor intensidad, a partir de su rol socialmente asignado, donde la producción, alimentación y cuidado de la familia es central; la crianza de las *wawas* y el trabajo fuera de la casa que no implica que se deje de hacer el trabajo denominado doméstico. Esto la confronta con mayor intensidad frente a los cambios del clima. En las áreas rurales su trabajo agrícola y de pastoreo se complica, debe recorrer más distancias para encontrar más forraje, debe trabajar más en la tierra para devolverle su productividad, debe hacer cálculos permanentes para sembrar antes o después según se avecinen lluvias o heladas, en un clima incierto, todo a partir de sus saberes cotidianos. En las ciudades, la dinámica de las mujeres también se ve afectada, el cuidado de la salud de los hijos demanda más tiempo y conocimiento, el aprovisionamiento de alimentos –que ya no llegan del área rural en la misma época, que no llegan siempre en el mejor estado por calor o frío extremos, y cuyo precio se incrementa también [merced] a los cambios de clima–, demandan de ellas más tiempo, más trabajo y recreación permanente de sus conocimientos para confrontar una nueva realidad.

Esta asignación inequitativa de roles y tareas para sostener a la sociedad, la entendemos como patriarcal, y es desde esta misma lógica que hoy "el mundo" piensa enfrentar al Cambio Climático.

Evidentemente unos países, los que se autodenominan desarrollados, han depredado, contaminado y violentado a la Pachamama más que otros. El

75% de las emisiones de gases de efecto invernadero que causan los cambios climáticos son producidos por estos países, sus industrias, élites y corporaciones, entonces, surge el concepto de Deuda Ambiental, nuevamente una visión capitalista que cree que la vida arrebatada y destruida por la actividad de estos países puede ser compensada con dinero, es decir, buscan ponerle un precio.

Pero ¿Quiénes recibirán dinero a cambio del daño causado al planeta? Desde una lógica bastante simplona, los malos del norte le pagarán a los buenos del sur para reparar su daño, para seguir causándolo con menos críticas y mayor legitimidad, pues pagan por eso. Lo pueblos del sur deben utilizar este dinero para conservar la naturaleza y para inventar una nueva forma de vida que dañe menos a la Pachamama. Para el Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial y otros organismos especializados en "cooperar" o más bien imponer "soluciones" a todo tipo de problemáticas, económicas, de derechos, de género y hoy ambientales, son las mujeres las llamadas a ser protagonistas en este empeño, es decir, el dinero de un posible Fondo Global, será destinado a transferencias de tecnología, especialmente a las mujeres, para la adaptación y mitigación de los cambios climáticos, pues son una realidad y hay que enfrentarlos.

Nuevamente la visión patriarcal que entiende al hombre como cultura y a la mujer como naturaleza, se impone para asignarnos una responsabilidad más "reparar el daño que causaron al planeta", una más a nuestras múltiples responsabilidades de arduo trabajo y mínimo reconocimiento. Si nuestras visiones y conocimientos no han sido asumidas en el análisis de la problemática ambiental, hecha por los estados y organismos "especializados" no seremos nosotras "ejecutoras de sus soluciones".

Desde el feminismo comunitario demandamos que todos y todas quienes han contribuido al calentamiento global, contaminación y por ende cambio climático asuman su responsabilidad en la medida que les corresponda, unos o unas más que otros, seguramente.

Desde el feminismo comunitario nos negamos a aceptar que son las mujeres quienes deban ser "capacitadas" con tecnologías de los "países desarrollados" para sanar a la Pachamama. No vamos a asumir solas, una responsabilidad que es colectiva y social. No. Consideramos que pagar por la violencia ejercida contra la Pachamama no es una alternativa, cargarle la responsabilidad a la mujer, tampoco lo es; creemos que se debe partir de un trabajo colectivo en el que todas y todos, las comunidades, los países y los estados reconozcan, asuman y respeten a la Pachamama como un todo que tiene vida y que genera vida también. Un todo capaz de regenerarse y autorregularse si respetamos su autodeterminación. Un todo del cual formamos parte y que nos cobija en su ser, siendo nosotras solamente cuidadoras y cuidadores circunstanciales que nos nutrimos y alimentamos de ella, respetándola. No la parcelamos ni exigimos derecho de propiedad.

La tecnología y el dinero deben estar al servicio de experiencias gestadas desde esta concepción para encarar el Cambio Climático.

Desde esta mirada feminista comunitaria, reiteramos que no queremos dinero a cambio del daño causado a la Pachamama ni a las mujeres. Aceptar dineros será como una bomba de tiempo, significara que sigan explotando y pagando por la explotación. Queremos la restitución de derechos. Ya no se puede reparar el daño causado, pero se puede restituir los derechos de la Pachamama y para ello desmantelar el patriarcado con sus estados, sus ejércitos, sus trasnacionales, su lógica jerárquica y toda la violencia que ello significa para las mujeres y la Pachamama. Tampoco aceptaremos que nos responsabilicen a las mujeres por la depredación, lo que tenemos ante nosotras y nosotros es una tarea comunitaria. O sea, de todas y todos.

Otras experiencias de feminismo comunitario

Aunque el Feminismo Comunitario de La Paz y Cochabamba es el que más repercusiones tiene en el feminismo continental, en Bolivia la Asamblea Feminista Rural de la provincia de Bautista Saavedra reivindica un Feminismo Comunitario Rural e Indígena.

Desde 2006, las feministas comunitarias rurales han iniciado un proceso de reflexión en colectivo, a raíz de reconocer el machismo que sufren en sus familias como parte de una estructura patriarcal que abarca la organización política de la comunidad. En sus reflexiones se mezclan la reivindicación territorial del propio cuerpo y la autonomía del pensamiento de las mujeres cuando se reúnen entre sí, con cierta reivindicación de la dualidad primigenia que se debe poder leer en la organización de la comunidad.

Para las mujeres de la Asamblea Feminista Rural, la acción feminista se construye en colectivo a partir de la resistencia al machismo en el mundo rural. Esto implica un compromiso con la transformación de la cultura en dirección feminista; eso es, impulsar una comunidad "basada en la solidaridad, reciprocidad, empatía, alteridad, sensibilidad y respeto a la otra, al otro, con la capacidad de escuchar y de escucharnos", tal y como lo expresaron en un taller durante el IV Foro Social Américas, en Asunción, Paraguay, del 11 al 15 de agosto de 2010.[192]

Haciendo referencia a diversas luchadoras sociales, la mayoría de ellas indígenas, desde Bartolina Cisa hasta Domitila Chungara y las Mujeres de la Guerra del Agua y las de la Guerra del Gas, afirmaron que el feminismo, entendido como lucha de las mujeres es histórico en Bolivia y en toda la Amerindia. Reconocerlo es indispensable para quien se

[192] Ver: http://reflexionesvetero.blogspot.com/2010/09/cronicas-guaranies.html

propone primeramente visibilizar la situación, el trabajo y los aportes de las mujeres en comunidades campesinas e indígenas que el patriarcado y la pobreza ocultan. Y sin ver lo que se esconde, sin develar la realidad, no puede valorizarse el esfuerzo realizado por la mejora de sus condiciones de vida en el marco del reconocimiento de la realidad pluricultural, plurilingüe y plurinacional de Bolivia. De ahí que se propongan incluir los derechos de las mujeres en las reivindicaciones de los pueblos indígenas y campesinos y construir comunidades indígenas participativas e inclusivas de hombres y mujeres.

La Asamblea Feminista Rural de Bolivia entiende el feminismo como lucha de las mujeres por su derecho a ser mujeres, a reconocerse y pensarse como mujeres y a rebelarse contra toda forma de opresión. Coincidiendo con la metáfora del cuerpo elaborada por Julieta Paredes, el Feminismo Comunitario Rural asume que las mujeres son integrantes de una comunidad formada por dos mitades de importancia equivalente, imprescindibles y autónomas, complementarias pero no jerárquicas y con relaciones de reciprocidad. Sin embargo, su metodología no hace referencia explícita al feminismo autónomo urbano, sino a la pedagogía del oprimido del brasileño Paulo Freire, para la cual el impulso a toda acción proviene de una previa actividad concientizadora, que abarca el espacio, el tiempo, el cuerpo, la memoria y la organización de las mujeres que necesitan salir del ámbito doméstico para recuperar el espacio social, construyéndolo como lugar común de mujeres y hombres.

Desde esta perspectiva, para organizarse las mujeres deben buscar espacios de reunión entre ellas. Escucharse y crear su propia palabra que concientiza y devela no sólo la opresión sino también la fuerza a desplegar para encontrar un lugar en la comunidad. Asimismo, es con la presencia de las mujeres que se derrota el machismo al sanar la comunidad, reequilibrándola en la toma de decisiones hasta alcanzar la mitad del poder y las responsabilidades en las asambleas comunales.

Reflexionando juntas sobre los quehaceres considerados propios de las mujeres en una sociedad tradicional –cocinar, preparar a los niños y a las niñas para la escuela, cuidar de ellos si están enfermos, trabajar en el campo, recoger leña para el fuego, lavar la ropa de toda la familia, cuidar los animales de corral–, reconocen que la hiperactividad laboral las lleva a descuidar su salud corporal y su cuerpo como instrumento de placer y conocimiento. Cansancio, enfermedad y pérdida de la propia fuerza de decisión se suman, dando lugar a una condición de subordinación apática. La memoria de las luchas políticas protagonizadas por mujeres, necesita ser alimentada de la memoria de los saberes médicos y organizativos tradicionales sobre el cuidado femenino.

Al parecer, en todo tipo de Feminismo Comunitario la demanda principal es el carácter femenino de la construcción y el derecho a la construcción de la comunidad en el presente, a partir del reconocimiento de una estructura misógina, de tipo patriarcal, en la comunidad heredada. Se trata de un feminismo de mujeres indígenas que no esconden el patriarcado original, recompuesto en el entronque con el patriarcado colonial. Su construcción feminista de la comunidad es una acción política de despatriarcalización profunda que beneficia a la sociedad comunitaria en su conjunto. Esta trasciende el territorio circunscrito a un pueblo o un barrio, es *ayllu*, nacionalidad reequilibrada en diálogo con cualquier otra desde su capacidad de autodefinirse en la búsqueda de la buena vida. Su pregunta implícita es siempre la que lleva a inquirir desde el territorio

cuerpo qué proceso comunitario se está viviendo y cuál se está construyendo con base en qué concepción de autonomía. Toda comunidad implica acción recíproca.

Capítulo 4
¿Qué hay entre las movilizaciones indígenas y las feministas? Una reflexión sin conclusiones posibles sobre prácticas y estéticas para liberarnos juntas del colonialismo patriarcal vigente

LAS MUJERES Y LA LLUVIA

Cuando niñas vamos sueltas por el patio
y el sol nos persigue de a caballo
pero la luna implacable nos va dejando sus mareas
hasta que nos desvela
Y esa noche encontramos
un cántaro
en lugar de la cintura

Aprendices de machi las mujeres
nacemos así al rocío
listas para mirar los barcos que se pierden
descalzas a la neblina antes de que amanezca
Nervaduras de lluvia nuestras manos
levantadas al cielo.

Liliana Ancalao, mapuche
Comodoro Rivadavia-Chubut

No hay descolonización sin despatriarcalización.

Grafiti en una calle de La Paz

¿Habrá despatriarcalización sin descolonización?

Una pregunta que ronda por mi cabeza

Negación de la historia propia y racismo

Para la mayoría de las intelectuales mayas, zapotecas, nahuas y quechuas con quien me encontré en Guatemala, México y Perú, la negación de su historia y de su producción creativa e intelectual es un elemento constitutivo del racismo, es decir, de la actitud de depredación vital de la que son víctimas las mujeres indígenas en el escenario nacional por su color de piel, sus facciones, la estética de su indumentaria.

Algunas mayas y xinkas de Guatemala consideran que el racismo puede revertirse con su intervención en los espacios de reflexión, creación cultural y dirigencia política y económica del que han sido excluidas. No se trata de una posición feminista radical. Lo piensan también algunas dirigentes políticas que han participado del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, y que podríamos ubicar como a) las que no se llaman feministas y b) las que están en transición hacia posturas feministas y participan en la definición y ejercicio de los derechos políticos de las mujeres indígenas. Según Martha Cunningham, misquita de Nicaragua:

> El movimiento global de mujeres indígenas ha entendido y demostrado que el ejercicio de derechos colectivos no puede ser pleno sin el cumplimiento de los derechos de las mujeres dentro de nuestros pueblos. Por lo tanto, el proceso interno se ha interconectado con la lucha por la participación política hacia fuera. Hemos juntado nuestras fuerzas con los hombres para lograr una mayor visibilidad y ocupar espacios en los Estados. En esa conquista de espacios, las mujeres indígenas también hemos tenido que dialogar con mujeres no indígenas comprendiendo un lenguaje distinto y elaborando estrategias conjuntas. A pesar de esas estrategias, el acceso a posiciones claves de decisión política sigue siendo un tema pendiente para las mujeres en general y, en particular, para las mujeres indígenas.
>
> Actualmente persisten múltiples formas de discriminación: por razones de género y pertenencia étnica, por aislamiento geográfico, por estratificación social y otros problemas complejos que se derivan de esa situación de discriminación.[193]

Para las nahuas mexicanas, el racismo está entretejido con ideas estéticas y éticas y la identificación de lo moreno con lo feo y lo malo está muy interiorizada. La televisión, los carteles publicitarios, las portadas de los libros y las expresiones populares resaltan una

[193] En Liliana Vianey Vargas Vásquez (con la colaboración de Mariana López y Araceli Burguete Cal y Mayor), *Experiencias de formación de liderazgos de mujeres indígenas en México y América Latina. Mujeres articuladas y Alianzas con resultados*, Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México/Foro Internacional de Mujeres Indígenas/Universidad Indígena Intercultural/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2012

preferencia por las personas blancas que llega a la agresión y a la imposibilidad de los mexicanos de reconocerse con agrado en sus rasgos. La mayoría mestiza de la población insiste en que es "güera", es decir, blanca, aunque etimológicamente la palabra se derive de "huera": podrida, desteñida, echada a perder. Con la palabra indio en México se designa algo vergonzoso o a una persona torpe que no sabe portarse bien, por lo tanto es imposible que se reconozcan aportes indios modernos, ni una medicina india, ni una historia india. Una maestra nahua-hablante de Milpa Alta, en el Distrito Federal, dijo durante una protesta contra la construcción de una carretera: "Nos quieren desindianizar, como si con eso pudieran demostrar que este país progresa". La medicina oficial ha desarrollado un discurso sobre la peligrosidad del sol para la piel que se deriva del miedo racista que la piel reaccione a la exposición solar, oscureciéndose y las cremas blanqueadoras son el producto cosmético más vendidos después de los *shampoos*.

Para las pensadoras kichwas del Ecuador, el racismo es un proceso constante de destrucción de la memoria mediante la desvalorización de los logros culturales, materiales y espirituales de sus ancestros, que las obliga a mantener vigente su cultura, cuidando y reproduciendo los saberes ancestrales.

Para las activistas nasa de Colombia y las q'om de Argentina que actúan en el escenario comunitario para preservar su derecho a la vida como pueblo, es el instrumento ideológico de los gobiernos actuales para no cuestionar sus etnicidios o intentos de desaparición de sus culturas mediantes políticas que van desde el exterminio físico hasta la asimilación cultural en los estratos más pobres de las sociedades nacionales, y que sólo puede revertirse en la lucha por el territorio y una ley, una educación y una salud propias, regidas por su espiritualidad.

Para las feministas comunitarias de Bolivia, aymaras, quechuas y guaraníes, es la profundización colonial de la tradición patriarcal de borrar la memoria de las mujeres y la historia de sus aportes sociales. Colonialismo y opresión de género se suman para que el racismo sea impune y normalizado y sirva al sistema para inscribir y relegar a las mujeres en las relaciones de lo privado, la familia, el matrimonio, el trabajo doméstico, la crianza, la maternidad, las emociones, haciéndolas ver como una "yapa" (pilón, agregado) de los hombres, sea en términos políticos que en términos sociales y familiares.

El rescate de la memoria de las mujeres de los pueblos originarios es la base de la construcción del saber no colonizado, pues así como sirve para deshacer el orden discriminatorio masculino sirve para borrar los mandatos personales y sociales jerarquizados del racismo.

Cuánto de las imposiciones políticas y económicas del estado-nación ha influido en las formas de organizarse para resistirlas ha empezado a ser analizado por la intelectualidad indígena, pero todavía son pocas las teóricas que abordan la organización indígena como una política de la modernidad que crea alternativas al sistema republicano desde sus confrontaciones inmediatas. Apenas ahora Gladys Tzul está abordando la propiedad comunitaria de las tierras altas de Totonicapán, Guatemala, como un sistema de

parentesco masculino para la defensa de lo colectivo que redunda en la exacerbación de las estructuras patriarcales de la sociedad k'iche'.[194] La comunidad de mujeres y hombres defiende la propiedad de los hombres, de la que las mujeres se benefician cuando obedecen las reglas de sus parientes masculinos. A la vez, el estado-nación guatemalteco se ve obligado a cambiar constantemente de estrategias para acceder a la propiedad privada de la tierra, no pudiendo seguir planteamientos liberales de forma lineal. El incipiente proceso feminista ahí pone en discusión dos sistemas antagónicos de gobierno, el republicano y el comunitario.

Para todas, la negación de la historia de sus pueblos repercute negativamente en sus vidas de mujeres cuando se encuentran en el escenario de la sociedad nacional, donde la discriminación racista es constante, a la vez que las obliga a rescatar, mantener y reproducir la memoria colectiva en el ámbito comunitario, donde los patrones culturales y los procesos organizativos propios se nutren de la memoria de un pasado reciente y lejano,[195] que orienta sus acciones en el presente.

La existencia de estos dos escenarios políticos, el de la organización comunitaria y el nacional, incide en la vida personal y colectiva de las mujeres que se desplazan sin protección comunitaria a la ciudad y de las mujeres que viven en su territorio según el sistema normativo propio. Afecta a las que son reconocidas como autoridades locales y a las que hacen política cuestionando los dispositivos de homogeneización de la nación, que –aunque pretendan lo contrario– fortalecen la división social entre los ámbitos privado y público de la vida política.

Como ya lo mencionamos, hasta el despertar del feminismo, la cultura europea posterior a las reformas napoleónicas y la revolución industrial había concebido el espacio público, donde las leyes del estado rigen las relaciones entre las personas, para los hombres, y el espacio privado, es decir, sin leyes que regulan el trato de quien convive en él, para las mujeres, sometiéndolas ahí al servicio y reglas de el o los hombres que las representan en el espacio público donde no tienen voz ni voto. Esta división no es universal, es histórica. E históricamente se impuso como un mecanismo de la colonialidad que llevó a las jóvenes repúblicas americanas a optar por los sistemas políticos liberales

---

[194] Gladys Tzul, "Comunidad indígena: en una genealogía de hombres y mujeres k'iche's", en *Bajo el volcán*, núm. 32, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego, Puebla, abril de 2012. En Totonicapán, los bosques y las fuentes comunales son propiedad colectiva de los hombres que tienen ciertos apellidos históricos. Las mujeres no heredan porque, para defenderse de la privatización de las tierras impuesta por el liberalismo del siglo XIX, la comunidad patriarcal decidió que podrían tener hijos con ladinos y dispersar así la propiedad entre parentescos sin vínculos comunitarios que podrían parcelarla y venderla. Sólo las viudas de hombres de apellido histórico heredan cargos y obligaciones, actuando en la comunidad con las responsabilidades atribuidas al colectivo masculino.

[195] La memoria organiza el pasado en momentos distintos, según ritualidades y necesidades inmediatas. Se recuerda cuando hay que recordar. Y se recuerda un pasado que sirve y que es convertido en mito, trátese de las culturas ancestrales con milenios de antigüedad o la historia de la resistencia a las repúblicas liberales o el acomodo y confrontaciones de la época colonial. Todas esas épocas pertenecen a la historia de los pueblos.

que se conformaban e imponían en Europa, en lugar de recurrir a la experiencia política de *todos* los pueblos que confluían en el territorio del estado, ciudadanizándose unos a los otros. Reconocer esta historicidad es indispensable para el diálogo.

Coexistencia de escenarios políticos diversos y patriarcado

Como intento recordar de diversas maneras en estas páginas, todas las culturas tienen divisiones espacio-simbólicas de la vida según los sexos. Así como no hay una sola "esfera de lo privado", existen muchas dimensiones del espacio público; en las sociedades urbanas reconocemos por lo menos la social, la laboral y la política. En las demás sociedades, las mujeres tienen diversas percepciones de su función social según estén insertas en una estructura patriarcal o matrilineal, estén casadas o solteras, sean proveedoras o transformadoras de los bienes necesarios al sustento familiar, tengan o no apoyos de los miembros masculinos y femeninos de su familia.

La vivencia de los pueblos indígenas de una vida política doble, que se despliega en un escenario de participación social y política comunitaria y un escenario nacional, entendidos como escenarios políticos diferenciados al que el estado y los hombres indígenas otorgan valores jerárquicos,[196] implica que las mujeres tengan sensaciones diversas, a veces contradictorias, a la hora de describir su protagonismo en los procesos de resistencia y lucha, reivindicaciones, denuncias de sus pueblos y nacionalidades –y reconocerse así en su propia historia– y a la hora de expresarse contra la discriminación sexual y social al interior de su comunidad, que en ocasiones confunden con el sexismo racista del espacio nacional.

El ocultamiento de los pueblos de Abya Yala comienza desde las Crónicas coloniales, que sólo se ocuparon de las altas culturas urbanas y las figuras de los dirigentes, sobre todo soberanos. Las crónicas omitieron a la colectividad social y borraron las reglas de convivencia cuyo tejido es la cultura popular, que es la que hoy pervive, aunque transformada por los cambios que se produjeron durante cinco siglos, en las tradiciones, costumbres y memorias colectivas.

[196] En su investigación de tesis sobre la participación política y sociales de las mujeres amuzgas del Estado de Guerrero, en México, Karina Ochoa observaba que las mujeres tienen una gran participación social en el ámbito público de su comunidad, pero que la acción política ante el estado ha sido predominantemente masculina, cual si existiera una separación entre lo social comunitario y lo político-representativo y ésta fuera sexuada. La organización de la educación comunitaria, de las cooperativas de consumo, de la limpieza urbana, de la distribución del agua potable, de las fiestas patronales son servicios sociales fundamentales para la convivencia y están a cargo de las mujeres. Implican redes, apoyos y controles intramujeriles sobre la movilidad y las ideas de las dirigentes comunales. Los cargos políticos municipales y estatales, por el contrario, son masculinos y ponen a los hombres en contacto con la nación mestiza, su sistema de retribución y de reconocimiento, liberándolos del control comunitario sobre sus personas.

La principal regla de convivencia de un pueblo es siempre sexual. Subyace en todos los demás ordenamientos, sea por exclusión, imposición o respeto. Con base en los sexos sociales,[197] regula cuáles son los lugares económicos, religiosos, políticos y afectivos de las mujeres y los hombres en la colectividad, asumiendo la prioridad que tienen la reproducción de las personas y la continuidad de los elementos culturales.

"Cuando se niega la historicidad de las redes de poder colonial", dice Gladys Tzul Tzul al respecto, "la historiografía oficial puede utilizar a un personaje indígena para sus necesidades, decir que Atanasio Tzul era un príncipe indígena que se hizo coronar al inicio de la Independencia de Guatemala, hacerle una calle, nombrarle un estadio, pero nunca reconocer la historia de su linaje y la voluntad de independencia local del grupo al que pertenecía".

La historia de las mujeres indígenas es todavía menos reconocida. Hoy algunos de sus nombres, como el de Gaytana, la cacica nasa que enfrentó militarmente la invasión española en el Cauca en el siglo XVI, o como el de Dolores Caguango, la dirigente kichwa que llamó a la organización de los pueblos indígenas del Ecuador a principios del siglo XX, son rescatados y reivindicados por aquellas mujeres que, siendo dirigentes populares, reclaman en sus cabildos y organizaciones el derecho a una mayor participación y reconocimiento.

Estas dirigentes actúan de forma parecida a las feministas de las décadas de 1960 y 1970 cuando al tomarse la calle y al concederse la palabra, el reconocimiento y la confianza una a la otra, buscaron antepasadas invisibilizadas por la historiografía oficial, identificando los personajes con que reivindicar el protagonismo femenino.

De hecho, existen semejanzas y algunas diferencias profundas entre las prácticas de reconocimiento del feminismo y del movimiento indígena, pues se trata de dos movimientos de liberación que confrontan la violencia física, la negación y la discriminación de enteros grupos de personas para su sumisión y explotación. Sus reivindicaciones abarcan todas las esferas de la vida, se plantean la autonomía de su accionar y han elaborado acciones estratégicas para conseguir derechos específicos.

No obstante, el movimiento feminista que resurgió en las décadas de 1960-70 en Europa y Estados Unidos era en buena medida un movimiento de liberación individual de las mujeres, pues requería del principio de autonomía individual para concebir la idea de libertad en femenino. Individuas libres sin obligaciones recíprocas, las feministas se sacudían de encima toda estructura que las remitiera a una imposición autoritaria. Por el contrario, los movimientos indígenas son fundamentalmente mixtos y reivindican la comunidad como organización socio-afectiva que crea vínculos de reciprocidad. De

[197] Prefiero la expresión "sexos sociales" que la de "géneros", en particular para hacer referencia a culturas que pueden tomar en consideración más de dos sexos y dos comportamientos sexuales. Sin embargo, entiendo con ambas expresiones: comportamientos atribuidos e impuestos a una persona por sus genitales y su sexualidad que actúan a nivel práctico, material, y simbólico. Los sexos sociales o géneros cambian de cultura en cultura.

hecho, pelean el derecho a regirse por un *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, es decir, un buen vivir comunitario.[198]

Si las feministas no admiten la participación de los hombres en el redescubrimiento del universo femenino, los movimientos de pueblos y nacionalidades consideran que tanto las mujeres como los hombres deben estar en todas las movilizaciones frente a los gobiernos, en la producción y en los trabajos y las acciones colectivas de "manovuelta" (*mingas* en América del Sur o *tequios* en Mesoamérica), así como sostener la estructura familiar en su funcionamiento cotidiano. El riesgo de imposiciones patriarcales en los movimientos indígenas, es siempre latente. Por ejemplo, si la presencia femenina en esas movilizaciones es mediada por la interpretación masculina, ésta vuelve a estar subordinada a planteamientos patriarcales.[199] La liberación de las mujeres indígenas es una construcción comunitaria e implica la despatriarcalización de la comunidad como actividad feminista.

Dualidad y feminismos

Na Tacha
(Curandera y nahual)

Ojos de nubes bicolores
inundan las arrugas de na Tacha.
La sombra que la dibuja está llena de fisuras
y de vocación dual.
Los vientos la transforman en el Calvario
convirtiéndola en un perro
golpeado por sus víctimas y su madre.
Tuvo dos hijos que nunca nacieron,
ella misma bebió la sangre de su vientre

[198] Sumak Kawsay es kichwa ecuatoriano y expresa la idea de una vida buena; Suma Qamaña es aymara boliviano e introduce un ideal comunitario, por lo que pudiera traducirse como "buen convivir", la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna. Cfr. José María Tortosa, "Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir", Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, agosto de 2009, http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa0908.pdf

[199] En Puno, Perú, así como en la Sierra Huichola, en México, he escuchado de boca de ancianos dirigentes y defensores de las costumbres ancestrales, frases que podrían resumirse en algo así como "ellas son las verdaderas portadoras de la tradición, no pueden contaminarla", con las cuales justificaban prácticas misóginas: que no se las enviara a la escuela cuando niñas, que no se les permitiera relacionarse con funcionarias públicas y visitantes ni que hablaran con quien no considerara necesario hacerlo el colectivo masculino.

para darle vida a su tótem.
Las manos de na Tacha
son la pléyade más fuerte
que ha conocido el corazón de mi piel.

Natalia Toledo, zapoteca
Juchitán, Oaxaca, México

La dificultad del feminismo occidental para entender la construcción de la comunidad despatriarcalizada como actividad feminista de las mujeres de muchos pueblos del Abya Yala descansa en la incapacidad histórica, metafísicamente asumida, de la cultura moderna euro u occidento-centrada de entender desde una perspectiva que no sea la de la contradicción, y, por lo tanto, de la invalidez de una de las partes, la idea de una dualidad equivalente y autónoma, no heterodeterminada, sino abierta a perspectiva intergenéricas.

Todas las lenguas coloniales de América son de origen indoeuropeo y llevan aparejado a su forma de expresarse el ideal positivo de los números impares (divinidades trinas desde el politeísmo hinduista hasta el catolicismo romano; exaltación del número uno y de la unidad del todo en el Islam; ubicación pitagórica de los números impares en la esfera de lo masculino, lo cósmico, lo diurno, lo positivo, etcétera). La dualidad en muchas concepciones mítico-religiosas y político-ideológicas de los pueblos de Abya Yala implica una valoración positiva del dos y de los números pares. El diálogo entre dos o cuatro es indispensable para crear hasta para las divinidades primigenias del Popol Vuh; lo cual implica un no totalitarismo de las decisiones divinas, mediadas-fomentadas por la presencia de una dualidad de personas o entidades. El principio dual y creador náhuatl, la divina-divino Ometéotl, es en realidad la combinación indisoluble y, a la vez, diferenciada, de Ometecuitli y Ometecíhuatl, su componente masculino y femenino, respectivamente.

La dualidad en Abya Yala tampoco puede ser entendida desde la perspectiva asiática de la coexistencia de dos fuerzas iguales y contrarias, aparentemente opuestas y complementarias, que se encuentran en tensión en todas las cosas (el Yin y el Yan de tradición taoista, por ejemplo). En efecto, la dualidad americana no se basa en contraposiciones de pares (luz/oscuridad, sonido/silencio, calor/frío, movimiento/quietud, mujer/hombre, vida/muerte, mente/cuerpo, masculino/femenino), sino en la continuidad-identidad que hay entre ellos. La vida es femenina en cuanto es, también, indisoluble y ondulatoriamente, masculina; la quietud es la condensación del máximo movimiento; el cuerpo no es la contraposición de un alma, sino su continuidad y, a la vez, lo que la alimenta y configura. En el zapoteco de la costa, cuando digo voz digo la boca que la emite y si digo pensamiento nombro el cerebro y el cuerpo que piensa.

Así, según Sylvia Marcos, que como estudiosa de las religiones ha sido capaz de captar la "concepción" que subyace a la teoría feminista indígena, las formas de la dualidad que se traducen en el concepto feminista de complementariedad de los cargos de los hombres y las mujeres en una comunidad, no pueden ser leídas como tareas asignadas e interdependientes. Esa lectura es la de una consecuencia, no la de una esencia. Las formas

de la dualidad se encuentran arraigadas en los cuerpos de mujeres y hombres y en la materia de la que forman parte, en "un conjunto inestable y fluido con la naturaleza y todos los seres que la integran".

La dualidad no es un concepto teórico, abstracto, que pueda estudiarse desde la semiótica occidental, ni siquiera desde el lenguaje simbólico hinduista o taoísta. La dualidad se vive, se baila, se toca, habla, se hace ley, expresa tanto el cuerpo masculino como el femenino –y metaforiza el pueblo como un cuerpo con un hombro femenino y un hombro masculino–, tanto el lugar de las mujeres en la creación como el del hombre.

La dualidad se corporaliza en las entidades consideradas maternas, nutricias, como la Madre Tierra y el Agua, y en las entidades identificadas con los retos y la fuerza del trabajo como el Sol y el Movimiento. A la vez, se espiritualiza en las mismas entidades, denotando que es inexistente la contraposición entre cuerpo y espíritu.

Sylvia Marcos se detiene en una expresión de la Junta de Buen Gobierno del caracol de Morelia, en Chiapas: "Queremos agarrar con nuestra mano el derecho", para intentar traducir a una inteligencia occidental, que concibe la dualidad como doblez o contradicción, qué significa la expresión encarnada, es decir, la dualidad de la teoría cuando se corporaliza en los discursos y prácticas de los movimientos de mujeres indígenas.[200]

En el mundo mesoamericano, en general, y en otras culturas de Abya Yala, el cuerpo no se opone a la mente. Eso es,

> no se define como el lugar de los datos biológicos, es decir, de lo material e inmanente y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior. En las tradiciones de las mujeres indígenas organizadas, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. El exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel (López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1984). Entre el afuera y el adentro, existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos. La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando, al iniciarse una ceremonia, los cuerpos se dirigen alternativamente a cada rumbo o dirección del cosmos. No es un folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos y del cosmos, una

[200] Sylvia Marcos, "Feminismos ayer y hoy", en Pablo González Casanova (editor), *Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo*: http://conceptos.sociales.unam.mx/index.html. El texto fue anteriormente presentado en el Instituto de Investigaciones Sociales, de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, marzo de 2010.

> corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia.[201]

Pensar el feminismo desde esta dualidad no antagónica ni excluyente, y desde la idea de complementariedad que sobre ella construyen los sistemas sociales de relación entre los sexos y en la política, supone que es necesario reducir el valor de la individualidad –de la liberación de la individua mujer– que en el feminismo occidental toma el lugar de un universal incuestionable.

Formas de los feminismos indígenas

Hemos visto que la pregunta sobre los elementos feministas de las ideas de las pensadoras indígenas contemporáneas en Abya Yala necesita revisar los instrumentos que han aportado el feminismo y el movimiento indígena, como tradiciones políticas de resistencia al poder que intenta sistemáticamente acotarlas, para no incurrir en el riesgo de violentarlas desde los prejuicios o los andamios construidos por el feminismo académico, individualista y centrado en la liberación de la persona.[202]

Igualmente es necesario recordar que la modernidad emancipada ha impuesto su propia construcción de género, que se sostiene en la ubicación de las mujeres en la esfera de los servicios y de los hombres en la esfera de la acción, valorando como subordinados, complementarios, secundarios los servicios y como afirmativa y fundamental la acción. En el primer capítulo se ha hecho mención de cómo esta construcción de género se expande de manera colonialista y se impone sobre otras.

Más allá de la demostración que las mujeres son capaces de fuerza física y pensamiento lógico para igualarse a la racionalidad masculina, a mediados del siglo XX el feminismo tuvo que cuestionar la construcción de una única racionalidad como imposición epistémica y develar la existencia de inteligencias no masculinizadas: inteligencias múltiples, emotivas, activas, históricas, nutricias, solidarias, propias de mujeres y hombres cuando no se someten a los mandatos de género. El feminismo, por lo tanto, subvierte, desordena, disiente de las normas sexuales, lo cual amenaza no sólo al sistema global sino también a los ordenamientos sociales que se reconstruyen y reinventan a partir de una

---

[201] Ibídem

[202] Desde hace por lo menos una década, las feministas latinoamericanas que participaban de experiencias barriales en México y Centroamérica, las Feministas en Resistencia contra el golpe de estado en Honduras y el feminismo popular chileno, así como algunas académicas atentas a su realidad, se han percatado del agotamiento del ciclo histórico en el que afloraron las demandas por los derechos individuales de las mujeres. Cfr. Cecilia Salazar de la Torre, *Género, etnia y clase. En busca de nuevas preguntas para la emancipación*, Crítica y Reflexión Feminista. Documento de Trabajo 1, Diakonía, La Paz, noviembre de 2006.

espiritualidad dual, duoteísta, que evoca la complementariedad ordenadora de lo femenino y lo masculino, lo uno y lo otro, lo comunitario y lo personal, lo divino y lo humano, la sangre y el espíritu, en todas las fuerzas de la naturaleza, imponiendo roles y deberes estrictamente diferenciados a quien nace con genitales diferentes.

A partir de estos tres reconocimientos, en diálogo con mujeres de algunos pueblos y naciones de Abya Yala con las que expuse parte de lo escrito en el primer y segundo capítulo, consideré que debía resumir y presentar las formas de organizarse y nombrarse de las mujeres indígenas que despliegan una actividad en favor de las mujeres.

En el segundo capítulo presenté algunas corrientes de pensamiento que, si bien encuentran su acomodo en la traducción propuesta por Julieta Paredes de las palabras que en las lenguas originarias se usan para describir y nombrar el activismo de las mujeres en favor de la buena vida para las mujeres como feminismo, aceptan o se distancian del feminismo como teoría blanca. Insistí en cómo las pensadoras indígenas se acercan al feminismo, entendiéndolo en su sentido más amplio de diálogo entre mujeres para el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres al interior de su cultura.

La *cooperación de género* (o *cooperación entre los sexos*) es una categoría esgrimida por la mayoría absoluta de las activistas, dirigentes y pensadoras indígenas que priorizan las luchas de sus pueblos por el territorio y la autodeterminación. Implica la complementariedad de la participación de las mujeres y los hombres, sin reconocer la subordinación patriarcal de las primeras. Es la base del pensamiento de mujeres sobre las mujeres más difuso entre los diversos pueblos y naciones de Abya Yala. La cooperación de género sostiene la equivalencia de las funciones femeninas y masculinas en el ejercicio de las tareas comunitarias, afirmando que el machismo es un problema derivado del colonialismo que desaparecerá cuando los pueblos originarios se rijan por su ley propia.

Las dirigentes que postulan la equivalencia de género, sin embargo, pueden exigir programas gubernamentales de difusión de los derechos de las mujeres y su capacitación socio-política en sus organizaciones. En ocasiones, eso implica que se implementen intercambios de experiencias entre las dirigentes de diferentes pueblos y nacionalidades, que redundan en el incremento de su autoestima, comunicación y capacidad de toma de decisiones. También conlleva acciones específicas para las mujeres al interior de estrategias de promoción de la salud y la soberanía alimentaria comunitarias. Es en nombre de la cooperación de género que la Agenda Política y Estratégica de las Mujeres de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, puede "exigir que las mujeres indígenas participen en la elaboración de normas de justicia indígena y que se trate el tema de violencia contra las mujeres, como un aspecto prioritario".[203]

El *cuestionamiento de la equivalencia de género* (o el *reconocimiento de las desigualdades entre mujeres y hombres*) es una actitud crítica que expresan aquellas

[203] *Agenda Política y Estratégica de las Mujeres de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador*, folleto que distribuye la CONAIE y ha sido impreso con ayuda del Fondo de Población de las Naciones Unidas y Family Care International, s.p.i. y s/f, p. 19

mujeres que han identificado en sus vidas una sistemática subordinación genérica al interior de las familias y en ciertos ámbitos de representación comunitaria, sea ésta de orden espiritual, político o económico. Las que cuestionan la equivalencia en los sistemas de género de los pueblos indígenas, construyen redes de apoyo y diálogo entre mujeres para defenderse de los abusos masculinos, organizándose para acceder a la correspondencia de sus derechos al interior de su comunidad. En la mayoría de los casos, el cuestionamiento de la equivalencia de género ha surgido de experiencias vitales terribles dentro de las familias (padres y maridos violentos, matrimonios forzados, imposibilidad de acceder a la propiedad de la tierra por herencia, discriminación ante las oportunidades de estudio) y durante las agresiones armadas (guerras de exterminio, guerras sucias, campañas contra el narcotráfico, reubicaciones forzadas, ingresos armados en las poblaciones para destruir sus bienes colectivos, campañas de intimidación acompañadas de violaciones, torturas y desapariciones forzadas) que la mayoría de los pueblos han experimentado durante el siglo XX.

La violación es una táctica de guerra que está siendo utilizada por los ejércitos y policías nacionales, los ejércitos paramilitares y los ejércitos de la delincuencia organizada. La violación sirve para romper el equilibrio de los pueblos. Está acompañada del rapto y la obligación de prestar servicios, la separación de las hijas y los hijos y las críticas, marginaciones y descalificaciones que estas violencias (armadas y políticas a la vez) generan en su vida cotidiana cuando las mujeres violadas vuelven a sus comunidades. Y marcan de por vida a las mujeres que fueron víctimas de la militarización de los territorios de Abya Yala.

Quienes cuestionan la equivalencia de género se abocan a generar programas de difusión de los derechos humanos de las mujeres y trabajan como comunicadoras y capacitadoras, apoyan el surgimiento y consolidación de organizaciones de mujeres e incentivan alianzas organizativas entre grupos de mujeres para asumir espacios de toma de decisiones.

La *emancipación de las mujeres* es un postulado político de aquellas intelectuales y activistas que, por haber experimentado actitudes masculinas de negación arraigadas en sus comunidades, anteponen los derechos de las mujeres a los derechos de la comunidad cuando éstos violan aquellos.

Las feministas indígenas que postulan la emancipación de las mujeres justifican algunas estrategias de los estados nacionales para modificar las costumbres de las comunidades. Exigen controlar más que suprimir los programas de bienestar para las mujeres y la niñez y los planes de igualdad de oportunidades que incluyen apoyos económicos, servicios de salud sexual y reproductiva, campañas de vacunación de las niñas y niños. Asimismo, denuncian la violencia intrafamiliar y la discriminación al interior de la comunidad ante instancias estatales, nacionales e internacionales.

El postulado de la emancipación femenina justifica la participación de algunas dirigentes en las políticas públicas nacionales y permite la lectura de la condición femenina de indígenas, mestizas, afrodescendientes y blancas. Con esos lentes, leen también las diferencias que el racismo y la división de clases insertan entre las mujeres, el ejercicio de control de la iglesia sobre sus cuerpos y la doble moral sexual que rige en los

estados y las culturas ancestrales. Sin embargo, en nombre de la emancipación femenina se han dado graves conflictos entre las mujeres con autoridad comunitaria y las dirigentes que han salido de la comunidad, pues las primeras consideran que las segundas han reducido su acción al diseño de "agendas" o catálogos de demandas y propuestas para realizar reformas a las leyes.

Sólo en un *feminismo comunitario*, que consensa en asamblea los requerimientos de las mujeres, se expresa la seguridad del poder de las mujeres para deshacerse del patriarcado y construir la comunidad de pares equivalentes. Las feministas comunitarias participan como mujeres en la construcción de las políticas de las nacionalidades originarias: luchan por el reconocimiento de sus territorios y la autonomía de sus municipios, se enfrentan a las sociedades mineras que obtienen permisos de explotación y protección militar de los estados, marchan, hacen plantones. A la vez, no aceptan mandatos de las autoridades masculinas y denuncian la existencia de patriarcados ancestrales inscritos en las cosmogonías, la memoria histórica, las leyes y las costumbres.

Muchas identifican los programas del estado nacional como estrategias de asimilación, pero luchan por el derecho de las mujeres a tener control sobre su sexualidad, su movilidad y sus decisiones, rompiendo con la verticalidad de las costumbres comunitarias en el ámbito de lo familiar y lo religioso.

El feminismo comunitario ha elaborado metáforas explicativas y descriptivas. Lorena Cabnal habla del *territorio cuerpo*, el lugar personal de cada una que detalla la unidad de la integridad física con la pertenencia de sí: un cuerpo que es tan propio de una mujer como el territorio es constituyente de la identidad indígena. Asimismo, desde una espiritualidad que implica unidad con todos y cada uno de los elementos de la vida (la tierra, el aire, el agua, la comida, la naturaleza, el bienestar, la libertad, las fuerzas espirituales, el trabajo, la convivencia), las xinkas y aymaras que se asumen feministas comunitarias, denuncian el patriarcado como una ideología que valora lo femenino como secundario. Han individuado los rasgos patriarcales de las cosmogonías y relatos ancestrales y los visualizan como esos troncos en que se injertaron las ramas misóginas de los catecismos católico colonial y neoevangélicos contemporáneos. Julieta Paredes sobre esta metáfora construye la categoría de *entronque patriarcal* [204] con que explica la diferencia de trato que sufren las mujeres al interior de la opresión colonial: la misoginia contemporánea en el mundo blanco-mestizo como en las comunidades originarias es el fruto de un nuevo árbol o el cauce de un río crecido por la incorporación de un afluente.

Si exigen el derecho de las mujeres a casarse con quienes ellas escogen, a reconocerse lesbianas o mantenerse solteras, a no ser criticadas si no llegan vírgenes al matrimonio o si se divorcian, a elegir tener o no descendencia, las feministas comunitarias se expresan

[204] He escuchado a Julieta Paredes referirse al entronque patriarcal como creación misógina de la modernidad de los pueblos de Abya Yala, misma que se gestó entre las ideas fuertes de las naciones ancestrales y las que acompañaron el proceso de conquista, desde antes de la división, en 2002, de Mujeres Creando. Posteriormente, en sus reflexiones en la Asamblea Feminista Comunitaria, ha adquirido mayor peso teórico, como lo ha subrayado en diversas entrevistas.

como *feministas indígenas radicales* que promueven una crítica demoledora a la modernidad emancipada, a la matriz epistémica del feminismo de los derechos individuales y a la construcción de género racializada en América, como expresiones de un patriarcado regenerado por el colonialismo.

Julieta Paredes sostiene en debates y artículos la idea consensuada en asamblea con feministas de pueblos rurales y ciudades de Bolivia, que el feminismo comunitario tiene un marco conceptual no lineal ni sectorial, pues se basa en la idea que las mujeres son la mitad de cada pueblo.

De ahí en adelante son imposibles los acomodos a una visión corporal funcional considerada como algo separable de la democracia popular. Desde "los procesos de nuestros pueblos y en un momento histórico de crisis del neoliberalismo" se puede borrar "el patriarcado como sistema de opresión a nivel mundial", mediante una figura política imposible de pensar desde la organización estatal de origen liberal: el "par político representativo mujer-hombre en la comunidades", entendiendo por comunidad la célula de la sociedad.[205]

Ya no familia ni pareja ni partido, tampoco democracia de cuotas o porcentajes de participación por sexo. Hay una lenta elaboración teórica de las feministas comunitarias que apunta a recoger las alteridades y subjetividades de las personas en comunidades donde se respeten el cuerpo, el espacio, el tiempo, el movimiento organizativo y la memoria de las mujeres. Para ello hay que construir el bien vivir entre pueblos, personas y con la naturaleza como alternativa al desarrollo, reubicando el dinero como símbolo de un poder que se manifiesta como imposición.

Entre las feministas comunitarias hay pensadoras que se han separado de su comunidad sin renunciar a ella y que ejercen su sexualidad confrontando la moralidad impuesta, evidenciando la presencia histórica de las lesbianas indígenas. Son teóricas del feminismo comunitario que carean estética, política, económica y culturalmente los constructos opresivos de los roles sexuales, negándose a asumir como indígenas una identidad blanqueada en las ciudades donde se han asentado por motivos de migración familiar, de estudio o de trabajo, a la vez que como feministas exigen cultivar una vida pensada desde la autonomía de movimiento y opinión.

Identidades feministas al centro de un debate en Guatemala

[205] Julieta Paredes, "Para que el dinero se esfume", en Amaia del Río Martínez y Marisa Sanz Mora (compiladoras), *Actas del Encuentro: Feminismos en la agenda del desarrollo*, 27 y 28 de 2010, Bilbao, HEGOA y ACSUR-Las Segovias, http://publ.hegoa.efaber.net/assets/pdfs/239/Actas_Encuentro_Feminismos.pdf

Las diversas formas de feminismo indígena pueden manifestarse en comunidades diversas o en una misma. En ocasiones provocan profundos cuestionamientos en una sola persona.

A mediados del mes de septiembre de 2010, en Ciudad de Guatemala, durante más de cinco horas, acogidas en el salón del Café Rojo, mujeres mayas de diversos pueblos y mestizas que las acompañan dialogaron conmigo las posturas ante su condición femenina. Estela Ajucum dio inicio al conversatorio exponiendo sus propias contradicciones:

> Si yo me defino como una mujer maya eso significa que tengo dentro de mí una reivindicación de posicionamientos políticos, de derechos a los espacios en donde estoy. ¿Decirme mujer maya es más que sólo decirme feminista? Acepto definirme mujer maya, pero no asumirme feminista porque no sé todavía cuántos compromisos conlleva. Ese es mi cuestionamiento; hace unos días lo expresé en un grupo feminista capitalino y una mujer reaccionó diciendo: "me molesta que no se afirme, que no se defina feminista". ¿Por qué? Yo no creo que ser mujer implica ser feminista. Creo que el feminismo tiene muchos elementos interesantes, muchos aportes al conocimiento, al empoderamiento de la mujer como tal, y sí, creo que es una visión política de un mundo mejor en el marco de las relaciones hombre-mujer, pero me parece que entra en contradicción con nuestra cotidianidad. Por ejemplo, el feminismo me ha aportado mucho, eso sí lo reconozco, pero no ha sido lo único... En un primer momento el tema de la autonomía generó en mí algunas reflexiones personales en relación a qué quería, con quién quería realizarlo... Tenía una relación afectiva en ese momento y la procesé de manera tan radical que eso me afectó mucho. El feminismo también me ha dado mucho para reconocer mis potencialidades como mujer, pero siento que soy parte de un colectivo mayor que el que expresa la reivindicación de los derechos de mujeres. Quiero tener acceso a la reconceptualización de la cosmovisión, de los elementos cosmogónicos mayas. Entonces, debo repensar la complementariedad de lo femenino y lo masculino. Yo creo que desde la teoría de género, desde el feminismo y desde la cosmovisión maya, hay elementos que como mujeres indígenas nos han ido fortaleciendo en los espacios donde estamos.

En ese conversatorio participaron, junto conmigo, con mi hija Helena Scully y con la feminista negra hondureña Melissa Cardoza, la poeta q'eqchi' Maya Cú, la filósofa k'iche' Gladys Tzul, la activista indígena urbana de origen kaqchiquel Estela Ajucum, la mestiza o, más bien, "des-latina" como se define a sí misma Anaité Galeotti, la educadora popular y poeta q'eqchi' Adela Delgado Pop, la antropóloga k'iche' Dorotea Gómez, la comunicóloga Quimi de León y la socióloga y "feminista en construcción permanente" Lili Muñoz.

En un ambiente de profundo respeto hacia la palabra de todas nosotras, ambiente que añoraba desde los primeros grupos de autoconciencia en los que participé a principios de la década de 1980, se ventilaron cuestiones dolorosas, que tocaban la vida de cada una: la exclusión y el racismo, la homogeneización de las prioridades del feminismo y su

paternalismo y tutelaje, las violencias que en las vida de las mujeres se suman unas con otras, el odio a la victimización impuesta.

Quimi de León insistió que sus cuestionamientos vivenciales la han llevado a no quererse definir desde su pertenencia étnica ni desde una ideología o una sexualidad delimitadas de antemano. Adela Delgado Pop habló del racismo internalizado, el que tenemos dentro y que nos hace funcionar como víctimas y que ella combate desde constante acciones autoconscientes. Por ejemplo, cuando se enfrenta a usar o no su traje: "Soy una mujer maya q'eqchi' con derecho a decidir si uso o no mi traje. Usar pantalones no me quita mi identidad y me permite gastar menos en ropa, pues los cortes y las camisas bordadas son muy caros".

Para Dorotea Gómez el feminismo es parte de su identidad de mujer k'iche', le permite rebelarse ante el deber ser de las mujeres mayas y la discriminación que sufren, construyendo con su actitud una política de solidaridad entre mujeres: "Ninguna definición de pueblo implica homogeneidad, hay jerarquías de clase entre las mayas, pero esforzándome en estar juntas es que estoy siendo: ser mujer, ser maya, son situaciones cambiantes".

Ante la plena adhesión a un feminismo radical y crítico de Dorotea Gómez y la afirmación de Maya Cú que el feminismo le ha provocado la urgencia de reconocerse en otras mujeres para construir su pensamiento en libertad, Adela Delgado Pop evocó dos fantasmas: 1) los marcadores culturales, sean éstos el feminismo o la identidad étnica, imposibilitan los diálogos abiertos y nos encierran en ghettos, donde para no traicionarnos únicamente nos repetimos y 2) "que con el feminismo pasa lo mismo que con la cosmovisión maya, nos sostiene, nos abre caminos, nos identifica, nos consuela de los estragos del catolicismo ofreciéndonos una espiritualidad participativa, pero puede convertirse en un límite para buscar más experiencias".

Para contestarles, Anaité Galeotti planteó la dificultad de asumir una identidad antirracista sin negar que se es mestiza: "Hoy nadie quiere asumir públicamente los privilegios de ser ladina/mestiza, así que los goza a escondidas, con culpa y rabia". El padre de sus hijos de primera cama fue un pintor k'iche' y el de los segundos es ixil, dos hombres artistas y pensadores con quien reflexionó sobre el peligro de la folclorización de las expresiones culturales de los pueblos maya en el imaginario guatemalteco. Como "des-latina", es decir, mujer que desteje su latinidad, duda: "No, no creo que soy feminista porque considero que ser mujer lleva implícita la capacidad de liberarnos como seres humanos".

Antes esta confesión, Estela Ajucum volvió a manifestar de forma más radical su malestar antifeminista: "El feminismo tiene miedo de entrarle al debate del racismo, porque implica exponerse a la misoginia histórica del mestizaje". En particular, criticó la "mirada" que ella siente que el feminismo lanza sobre las mujeres mayas, calificándolas:

> Me molesta la homogeneización de las prioridades y temas del feminismo, pero el feminismo está atrapado en los derechos civiles y políticos que para las comunidades no son prioridades, o en la reivindicación del cuerpo y la sexualidad de las mujeres en el mundo liberal. Yo no creo que las mujeres mayas tenemos miedo a hablar de nuestro cuerpo. Me tiene doblemente,

triplemente aburrida ese discurso en verdad. Creo que nos revictimiza cada vez que lo hablamos: "pobrecitas las indias, hay que ayudarles a ver su cuerpo". ¿Y si yo no lo quiero mostrar, lo quiero tapar, qué pasa? En mi pueblo se teje ropa hermosa, nos vestimos con esmero, no nos gusta mostrarnos desnudas, le tenemos miedo a la violencia que se ejerce contra nuestro cuerpo.

A veces siento el discurso de algunas feministas fuertemente paternalista: "vamos a ayudarles". Me genera choque que me vean como quien necesita que ejerzan su tutela. Otra vez no, yo no me veo así. Para entender a las mujeres mayas se deben considerar una gama de afecciones muy fuertes: los mensajes de la iglesia, los medios de comunicación, lo tradicional que es la sociedad y el ejército y lo que implicó para la historia de este país en la construcción de la masculinidad. Vivimos con hombres indígenas, jóvenes, obligados a integrar el ejército, donde obviamente el adoctrinamiento de cosificación de las mujeres fue terrible y se expresó en violaciones, torturas y servidumbre, como está en los informes del REMHI.

A mi casa van muchas niñitas en septiembre, porque van a donde mis sobrinitas a prestarles su ropa. Un día llegó una niña y me dijo: "Perdone ¿será que su sobrina me puede prestar su ropa?". "Pregúntele a ella" le dije yo, "yo no se la doy, yo no se la doy a nadie. ¿Y para qué se la va a poner?" Entonces la niña me contestó: "es que me dijeron en la escuela que vamos a salir de inditas y yo quiero salir bien bonita y su sobrinita tiene ropa bonita". "¿Qué significa para usted ser indita?", le dije y entonces empezamos un diálogo con la niña, verdad. El punto es que aquí lo normal es que en septiembre todo mundo se disfraza, y en diciembre otra vez todo mundo se disfraza. Para eventos internacionales, las Misses No Sé Qué van con su traje de Nebaj que es el que más usan. Otra vez se vuelven a disfrazar y… ahí sí qué bonito Guatemala y qué bonitos los trajes, pero si en la camioneta se les sienta a la par una mujer indígena, el trato es diferente, agresivo, despectivo. En este país hay una doble moral y las feministas nos dicen que debe haber armonía entre mujeres, cuando las feministas se disfrazan con nuestra ropa y hablan de nosotras en las mesas de relaciones interpersonales, pero sus actitudes están marcadas por los prejuicios y por los estereotipos racistas de este país. Entonces sí, a mí me parece que para abordar la situación de afección a las mujeres indígenas tenemos que reconocer a la mujer como un ser individual, a la mujer como un ser colectivo y como un ser familiar. Yo pues siento que el ejemplo de mi abuela, de mi madre, fue muy importante para mí, eran las que manejaban la plata, pues trabajaban duro. Además nunca viví la violencia de mi padre, tal vez por ser la más pequeña. Creo que los mayores fueron los que recibieron los golpes más duros pero yo no, yo no lo recibí. Así que no puedo hablar por las mujeres que vivieron violencia intrafamiliar, creo que no debemos llegar siempre a la generalización: no todas las mujeres indígenas en este país vivimos lo mismo, ni de igual forma.

En ese conversatorio de Ciudad Guatemala, así como en el que había organizado Gladys Tzul dos semanas antes en Xela'hu[206] –y en el que participaron la maestra bilingüe Angelina Curruchiche, la socióloga Mayra Leyva Tezó y la promotora cultural Sakiribal Aguilar–, el racismo fue el tema duro con que las mujeres mayas se confrontaron una y otra vez. El racismo en todas sus expresiones: del estado, de los ladinos, de las instituciones educativas, de los medios de comunicación, de las autoridades municipales, de los prestadores de servicios de salud y transporte; y, también, el racismo del feminismo.

En Xela'hu, a principios de septiembre de 2010, se expresaron posiciones cercanas a la necesidad de emancipación de las mujeres y de crítica a la equivalencia de género, aunque se esgrimiera el deber de defender los pueblos de las agresiones físicas y culturales. Angelina Curruchiche, como maestra recalcó que se esforzó siempre en idear "métodos de cómo llegar a hacerle ver a la mujer la importancia que tiene, hacerle ver a la mujer de que también vale igual que el hombre, y me llegaba a veces hasta sus casas a decírselo". Sin contradecirla, Mayra Leyva Tezó insistió sobre la importancia de una democracia de género sin olvidar la complementariedad, "somos una parte del otro". Y Sakiribal Aguilar agregó que esa complementariedad es la que permite mantener la cohesión del pueblo maya k'iche' a pesar de la construcción liberal de élites indígenas en Xela'hu, donde "el proceso de occidentalización de los más ricos nos lleva a superarnos a nivel personal, pero no nos permite estudiar para beneficio de nuestro pueblo".

A pesar de ello, el conversatorio giró básicamente en torno de cómo las mujeres indígenas con la presencia de sus cuerpos, su indumentaria, su estética confrontan el racismo de las instituciones educativas en Guatemala. Sakiribal Aguilar y Mayra Consuelo Leyva Tezó pertenecen a una burguesía indígena ligada al arte y a la producción de los telares y su comercialización, Angelina Curruchiche fue maestra en Momostenango y como tal promovió que los hombres no "trataran como sirvientas a sus mujeres", ahora está jubilada. Coincidieron en que estudiar un posgrado para todas ellas implicaba "de alguna manera imponer nuestra presencia dentro de las estructuras universitarias. Eso rompe con los imaginarios, porque a todas luces la universidad, sobre todo en Quetzaltenango, no ha sido diseñada para un estrato económico político que en el imaginario blanco corresponde a los pueblos indígenas. En ese sentido estar dentro de la universidad, significa estar fuera del enfoque discriminador de su mirada y de todo discurso victimizante, es mostrarnos como no nos quieren ver, inteligentes, capaces de hacernos de su instrumental analítico y utilizarlo desde nuestra perspectiva".[207]

---

[206] Xela'hu es el nombre k'iche' de la ciudad de Quetzaltenango, así rebautizada por las tropas náhuatl-hablantes a las órdenes de Alvarado durante la invasión de Guatemala en el siglo XVI. Desgraciadamente, el estado guatemalteco reconoce oficialmente ese nombre náhuatl impuesto por la colonización y que la población local no usa. Se trata de una negación desde la propia toponimia de la historia de los pueblos mayas de Guatemala, que fueron conquistados violentamente por Alvarado, compañero de Hernán Cortés que lo alejó de México-Tenochtitlán por la brutalidad con que trataba a los mexicas. Alvarado emprendió el camino hacia el sureste con sus tropas tlaxcaltecas, hablantes del náhuatl.

[207] Gladys Tzul, en su intervención para sintetizar lo expresado durante el conversatorio.

Distinta era la condición de clase de las mujeres de diversos pueblos mayas reunidas en Ciudad Guatemala. Aunque todas habían accedido a estudios superiores, algunas de ellas para vivir en la ciudad mientras estudiaban tuvieron que emplearse como domésticas en casas particulares y vivieron las acusaciones de ser ladronas o ser sucias como una actitud constante frente a la cual no tenían defensa, porque se lanzaban sin bases, cual si fuesen una condición ontológica de su ser indígenas y empleadas domésticas. No obstante, para la mayoría de ellas fueron otras mujeres las que las ayudaron a expresar su enojo y a mejorar sus defensas ante las agresiones racistas.

Maya Cú, en particular, se defendió de la violencia paterna, del rechazo social y del racismo en dialogo con una feminista ladina y es hoy una de las más radicales feministas mayas de Guatemala.

> Bueno, yo también pasé por muchos cuestionamientos y creo que son válidos, es necesario reconocerlos y decirlos. Realmente el día que yo me nombré feminista, me asusté, me dije ¿y ahora qué estoy haciendo? Cuando se lo conté a mis amigas indígenas, ninguna me respondió (risa). Yo insistí: miren, les dije, se acaba de formar una red que se llama red de escritoras feministas, yo estoy allí, si les interesa pues se pueden integrar a la red y nadie me contestó. A diferencia de otras que sí, se les invitó y automáticamente quedaron metidas en la red. Entonces me pregunté ¿qué pasa? Quizá mis amigas que ya eran feministas, no tenían necesidad de ver sus dudas.
>
> Otra cosa que me hizo reflexionar en ese momento: ¿por qué decía yo que me asusté? Es que estaba frente a mis propios prejuicios, y el primero que me venía a la mente era que las mujeres que son feministas son marimachas, tienen muchas características masculinas y practican el machismo al revés. Pero ¿quién ha dicho eso?, ¿quién ha construido esos prejuicios? Eso es lo que yo sigo preguntándome, aunque ya esté en el camino de averiguarlo. Esos prejuicios, esos estereotipos se han divulgado en la sociedad común y corriente porque hay un interés en ellos, no vienen de los planteamientos del propio feminismo.
>
> También empecé a darme cuenta, lo acabo de aprender, no soy experta tampoco, que hay como las famosas corrientes del feminismo. Tenemos un feminismo que viene de la militancia, y es libertario o de izquierda, otro que ha surgido dentro de la academia, un movimiento en la academia que es post-colonialista. En éste, la gente que está dentro de la academia se está cuestionando: ¿esta academia es la que queremos construir?, ¿este mundo de conocimiento es el que queremos transmitir?, ¿acaso no seguimos reafirmando el colonialismo que impera dentro de la academia? Muchos de nuestros referentes son europeos, ¿los vamos a repetir o queremos encontrar nuestros referentes en la construcción del pensamiento que hemos ido haciendo? En eso yo me encontré con Ana Silvia Monzón, la socióloga e historiadora feminista, y con ella yo aprendí a cuestionarme lo aprendido, las formas de aprender, a preguntarme por qué se ocultaban a las mujeres, y a las mujeres indígenas en particular. Ella ha estudiado en la

FLACSO donde por esas preguntas la cuestionaban mucho, le decían: ¿por qué todo el tiempo está citando a otras mujeres? Y ella contestaba "es que yo estoy construyendo el feminismo, entonces tengo que citar a otras mujeres, tengo que reconocer y valorar el pensamiento de otras mujeres, así como quien está cuestionando el colonialismo debe remitirse al pensamiento que se hace aquí, no tienen que repetir la academia europea o los pensadores europeos".

El planteamiento de Ana Silvia Monzón de reconocer a otras mujeres, me hizo caer en cuenta que antes de nosotras ha habido muchas mujeres que han estado en el esfuerzo y en el debate de construir ideas y rescatar el conocimiento. Es importante ir despejando nuestros prejuicios, cuestionándolos de verdad. Una de las cosas que me gustó, creo yo, fue que las mujeres feministas que yo conocí, eran mujeres que llegaban y que sin miedo planteaban sus ideas, que llegaban a un foro y que no estaban esperando, no estaban pidiendo permiso, verdad, se levantaban y tomaban la palabra. Los hombres decían "ah, ella es feminista, ¡ah!" y tenían una actitud de sorpresa, porque su sola presencia rompe esquemas. Me di cuenta que la actitud que tú tienes te va permitir adquirir tu conocimiento o simplemente recuperar tu voz. Si vas con esa fuerza, rompes con el esquema tradicional que tenemos introyectado de lo que debemos ser las mujeres, que debemos ser sumisas, calladas, incluso mis amigas mayas decían que debemos caminar agachadas y hasta que nuestros pasos deben tener cierta medida… De pronto las feministas levantaban la cara y si se les ocurría correr y abrir las piernas y dar pasos más largos, ya con eso rompían con el esquema tradicional. Eso era atacado, verdad; pero por ahí yo empecé a cuestionarme: ¿de dónde vienen esos prejuicios, verdad?

En ese momento probablemente yo estaba en otro proceso, pero sucedió que hablé con una amiga mexicana que me decía que tenía fuertes problemas porque cuando salió de su comunidad, en su pueblo allá en México para irse a estudiar a Oaxaca, le dijeron: "Tienes que ir a estudiar a la ciudad porque aquí no eres nadie". Entonces Silvia, que ya es socióloga y que ha superado una serie de obstáculos, me dijo: "Sigo teniendo problemas con eso, porque si me preguntan quién soy o qué soy, automáticamente me pongo a la defensiva porque yo soy alguien y siempre he sido alguien, y no necesito llevar un título para demostrarlo". Me di cuenta que estábamos hablando de parte de nuestra construcción como mujeres indígenas: somos parte de esta sociedad, verdad, yo también he pasado por eso, por la exclusión y el racismo, existe también en el movimiento feminista, pero en él hay amigas, hay compañeras, que en algún momento tuvieron conmigo actitudes de verdadero acompañamiento, muy respetuoso.

Yo siempre me he rodeado de gente digamos sencilla y he trabajado, me gusta muchísimo trabajar con la gente de base, por eso soy educadora. Entonces cuando yo iba con las amigas que venían de una comunidad, del

> movimiento indígena, y en la ciudad entrábamos a los espacios feministas, se armaban unas grandes discusiones y yo veía la actitud de algunas que automáticamente veían a mis compañeras de un modo así, como separándonos, segregándonos, entonces yo lo cuestionaba en voz alta. Pero no es el movimiento como tal que es discriminatorio, sino la actitud de algunas mujeres. Creo que a veces pasa que algunas personas que tienen ciertas actitudes nos hacen cuestionar todo un movimiento, nos hacen preguntarnos ¿y aquí qué está pasando? El discurso dice una cosa pero la actitud es otra muy distinta. Y eso no es feminista, el feminismo es una práctica, un modo de ser, un modo de sentirse con otras...

A diferencia de Maya Cú, Gladys Tzul al entrar a la universidad rechazó buscar a las feministas, considerando que si como indígena rural de Totonicapán entraba en relación con otras personas disminuidas por la cultura oficial, entonces no saldría de relaciones necesitadas de tutela. Prefirió confrontar las autoridades y emprender estudios de filosofía, encontrándose con el pensamiento de Foucault.

> Creo que siempre, siempre van a haber prácticas nuestras como mujeres mayas. Las de mujeres que intentamos revertir, escapar o reconfigurar las relaciones de poder que nos han atravesado a todos, desde la sexualidad, el cuerpo, el pensamiento y la manera de cómo nos presentamos ante el imaginario público. En el caso mío, yo estoy en la universidad, y la academia impone determinado pensamiento, encuadra el discurso. Es decir, yo soy una mujer que viene de una comunidad rural en Totonicapán y, por lo tanto, para la universidad no podría hablar o no podría debatir la ideología feminista o la ideología de la modernidad, o la posmodernidad, porque mi lugar, el lugar que la academia y las políticas públicas me otorgan me lo impiden, me imponen de qué puedo hablar y de qué no puedo hablar. Bueno, esa fue mi historia en toda la licenciatura. Todas sabemos que la educación es un mecanismo de control finalmente, que el académico es un discurso normalizador, que no logra dar cuenta de nuestras prácticas de resistencia y de acción política. A mí eso me confrontó en la universidad, porque me daba cuenta que ahí se construía el discurso que va a polarizar lo occidental con lo no occidental, dándole categorías míticas a lo no occidental y racionales a lo occidental. Una gran cantidad de estudios dicen que lo no occidental es sinónimo de pueblos indígenas, y que nosotras poseemos determinadas características. Yo vi en la universidad funcionar el discurso de nuestra mitificación, de cómo nos desarrollamos dentro de las comunidades indígenas.
>
> Desde el momento en que dicen que la mujer indígena es sometida por ser pobre, por haber nacido mujer, una se da cuenta también que muchas de nuestras prácticas de reivindicación que se salen de lo común fueron pactadas con los hombres; al menos yo pacté muchas cosas, implícitas o explícitas con mi padre. En Cantón Paquí, mi padre es quien me permite a mí salirme de lo que mi madre había predestinado para mí, como aprender a lavar nixtamal desde temprano, atender a la familia, aprender

para casarme. No hay ninguna práctica demeritoria en esto, mi abuela fue sirvienta de casa por catorce años aquí en la capital y para mí eso no representa nada indigno. He escuchado a algunas compañeras que me confunden con sirvienta. Cuando me quedo en casa de Francesca en México, la gente piensa que yo le hago el trabajo doméstico a Francesca y me dicen: "¡Ah, ya se va!", como a las seis de la tarde. "Ya, ya me voy" (risa), porque finalmente no me voy a poner a pelear con un señor tan amable que está preocupado y me dice "Váyase ya, porque si no el metro se va a llenar". ¡Yo no me puedo poner a pelear con él! Es un señor que arregla zapatos y no entiende por qué yo tengo las llaves de la casa de Francesca y me quedo ahí también cuando ella no está (risa). Finalmente yo me digo que es un discurso aprendido, que no puede lastimarme a mí, yo que estudié y que no sé qué. Es la historia de mi abuela, mi abuela finalmente logró sacar adelante a mi mamá y después yo vengo a ser parte de mi mamá. Es una parte de la historia negada y a mí no me demerita, más bien quiero rescatar la fuerza de esa historia de mujeres, que es la historia de mi pueblo. Yo sé que muchas compañeras se indignan cuando las tratan como sirvientas, pero es que las sirvientas tampoco tienen nada de indigno, son fuertes, vuelven a casa, permiten que otras cosas sucedan.

Estamos frente a una mitificación de lo femenino indígena, no hay nada de universal en ello. Insisto, yo debí pactar muchas cosas con mi padre, como para que me permitiera ingresar a la escuela, lo que significó un enfrentamiento absoluto con mi madre. Entonces, para mí, el reflejo de la opresión familiar no recaía en los hombres, o al menos no en el hombre que tenía más cerca que era mi papá, sino en mi madre. Entonces yo me dije que la teoría de género, que cuando yo ingresé en la universidad en el 2001-2002 estaba en mucho auge aquí en Guatemala, bueno, que no era tan explicativa. Tampoco los valores míticos que se les otorgaban a las comunidades indígenas: es que allá todos se ayudan, todos se apoyan, todos están juntos en un lugar. Si los confrontaba con la historia cotidiana de mi familia, de mi comunidad, me daba cuenta que no valían, que eran la imagen de una utopía ajena y que con ella se teologiza a los pueblos indígenas. En realidad, tenemos una gran cantidad de problemas y de enfrentamientos en materia de relaciones de poder, y ante esas relaciones de poder, todos los sujetos nos oponemos. Los pueblos indígenas no estamos absolutamente dominados, porque si estuviéramos dominados por completo, otra sería la característica de las sociedades, no existiría tanta complejidad. Yo me cuestiono: ¿cómo nos fuimos constituyendo como pueblos indígenas?, ¿cómo pensarse como mujer?

Sé que fui muy pragmática en mi adolescencia, cuando comienzo a pactar con mi papá, que es un hombre que venera los estudios. Es con mi papá, por él que yo logro hacer muchas cosas, y en suma complicidad con él. Pero hoy soy consciente de que sólo pude pactar determinadas cosas; pude salir del espacio doméstico para estudiar, pero si hablaba de la sexualidad,

> hasta ahí llegaba la cosa. En la estructura familiar de Totonicapán, mi padre fue solidario con los estudios de su hija, permitió que no me casara y que estudiara sin ayudar a mi madre en la cocina, pero no podía hacer más cosas. Las mujeres mayas no podemos trascender más, en lo que se refiere a las relaciones pactadas con hombres.

Ante el límite que representa el pacto con los hombres en las familias, Maya Cú retomó la palabra, abordando una temática extremadamente atrevida para un universo simbólico-práctico determinado por las relaciones duales de complementariedad y codependencia, propias de la visión de la correlación de fuerzas femeninas y masculinas maya:

> Recientemente estábamos en un círculo de feministas hablando del tema de la familia. La mayoría de nosotras veníamos de romper con la familia, porque dentro de la familia habían pasado cosas, siendo una de las más fuertes la violencia, y sobre todo la violencia de los padres. Yo sé que no en todas las familias, que no todos los hombres son iguales, ni todos los papás son así, pero la estructura familiar se construye sobre el autoritarismo paterno. Eso no afecta solamente a las mujeres y a las niñas, también a los niños. La sumisión se va construyendo ahí, de verdad.
>
> Muchas de nosotras nos habíamos ido de la familia o habíamos roto vínculos familiares, pero luego habíamos decidido tener hijos. ¿Quién va a acoger a esos hijos y esas hijas? Entonces, abordamos el tema de una construcción diferente de la familia, o tal vez de la necesidad de superarla porque la familia, como sabemos, es una institución patriarcal de dominación y de control. Necesitábamos revisar qué otros modelos de familia o no familia podrían haber y qué modelo queremos construir. Dentro de la izquierda también se había dado ese debate: qué modelo de persona queremos construir para ir rompiendo con los estigmas y paradigmas aprendidos. Nos decíamos: ¡vamos a ser una comunidad de mujeres! Y efectivamente éramos una comunidad de mujeres allí. No obstante, teníamos dudas acerca de si decidíamos tener un hijo, al seno de qué familia va a llegar, porque tiene derecho el hijo o la hija al cuidado, a ser deseado, o deseada, a tener gente que le acoja, que le enseñe cosas. ¿Qué hacemos?, dice entonces una compañera. Es necesario el debate. Ahora que Gladys se pregunta hasta dónde podemos pactar con los padres para liberarnos, me parece que las mujeres hemos ido rompiendo esquemas y que hoy podemos construir colectivos. Más bien, algunas formamos parte de un colectivo y de otro, y de otro y de otro, de pequeños colectivos donde decidimos cómo queremos ser. Con unas compañeras, hace poco nos planteamos una idea que me parece muy bonita: yo nací en un lugar, en una familia, pero esa que es mi familia yo no la elegí. Así que tengo derecho a buscar fuera otras familias, otras amigas, otras hermanas, que yo puedo elegir con toda la libertad. Entre amigas vamos construyendo otros modelos de convivencia.

El racismo de la sociedad hegemónica y las mujeres indígenas

Como lo revela la centralidad que revistió en los conversatorios de Guatemala y Xela'hu, el racismo no es un tema que pueda obviarse en el feminismo indígena, aunque se manifiesta de manera ambivalente en el trato con los sectores dominantes de la sociedad nacional, pues parece desaparecer en las relaciones entre iguales –feministas, activistas, artistas– y en el escenario comunitario, donde, por el contrario, no desaparece el tema de la violencia, la opresión y la desigualdad de género.

En México, en Guatemala, en Honduras, en Ecuador y en Perú, sociedades donde la presencia indígena es imposible de obviar y su huella en el mestizaje es muy evidente, las mujeres indígenas que están luchando para que se respete su derecho a una buena vida, insisten que su principal problema después del hambre es el racismo. Éste moldea sus vidas, pues lo tienen internalizado y se manifiesta como un trato degradante y constante por parte de las élites blancas y los grupos mestizos urbanizados que han asumido su ideología y costumbres, así como una victimización, un miedo a no poder, a no tener derecho, a saber que parten con una desventaja.

De hecho, el racismo es una expresión de la cultura dominante, es uno de los rasgos propios de la construcción de una cultura hegemónica. Aníbal Quijano ha estudiado como la misma idea de raza es un constructo totalmente europeo, que cambia al enfrentarse con la diversidad americana.

> La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa.
>
> Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: "Indio", "Negro", "Asiático" (antes "Amarillos" y "Aceitunados"), "Blanco" y "Mestizo". De la otra: "América", "Europa", "África", "Asia" y "Oceanía". Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Y también sobre ella se trazaron las diferencias y distancias específicas en la respectiva configuración específica de poder, con sus cruciales implicaciones en el proceso de democratización de sociedades y Estados y de formación de Estados-nación modernos.
>
> De ese modo, raza, una manera y un resultado de la dominación colonial moderna, pervadió todos los ámbitos del poder mundial capitalista. En otros términos, la colonialidad se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado. Tal colonialidad del poder ha

> probado ser más profunda y duradera que el colonialismo en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser mundialmente impuesto.[208]

A diferencia de la visión europea homogeneizadora de los pueblos originarios de América, en el continente existen interrelaciones culturales intensas que se efectúan en un nivel horizontal, no ligado a vinculaciones de superioridad o inferioridad entre pueblos diferentes. En Abya Yala encontramos ejemplos de relaciones culturales horizontales, es el caso de los kunas de Panamá y de los pueblos de la Amazonia, por ejemplo. En otras zonas el fenómeno de la dependencia en las relaciones interculturales es manifiesto, pues una cultura ejerce en la práctica algún tipo de dominio sobre las otras, siendo el caso de los zapotecas en Oaxaca un ejemplo de ello. No obstante, jamás se hace referencia a una idea de "raza" o de diferencia étnica racializada. Es la cultura colonial –que sobrevive en la colonialidad de trato entre pueblos diferentes en las repúblicas independientes– la que mantuvo una voluntad de sumisión total, de conquista y sometimiento de índole religiosa, económica, industrial, agrícola, de los pueblos originarios de América. Esta colonialidad redundó en la construcción de una cultura hegemónica, dominante que marginalizó todas las expresiones culturales que no le eran propias, en particular, las artes, la indumentaria, los saberes y las lenguas originarias.

Es difícil establecer una diferencia clara en América entre los rasgos dominantes de las culturas nacionales blanco-mestizas y la hegemonía cultural de los mismos, pero es claro que el racismo contra los pueblos indígenas se sostiene sobre una pretensión de validez universal que implica la posibilidad de imponer los propios paradigmas de conocimiento sobre aquellos de las culturas convertidas en subalternas. Este racismo es el que sienten, viven, padecen las mujeres de los pueblos y naciones americanas cada vez que entran en contacto con los instrumentos y las instituciones nacionales.

Hoy el racismo se manifiesta como una violenta expresión de desagrado y una ulterior, exasperada, manifestación de voluntad de imposición de quien pretende ser tan superior como para tutelar a las poblaciones dominadas. O como la expresión inherente a una cultura dominante cuando exige el reconocimiento de su hegemonía. No obstante, es un hecho comprobable que los rasgos hegemónicos de la cultura dominante nunca han terminado de ser aceptados por todos los pueblos como universales en América. Los modos de vivir de los pueblos indígenas no sólo desafían el tabú epistémico de la cultura hegemónica, sino que la confrontan con sus propias ideas y categorías filosóficas y políticas: igualdad, libertad, autonomía, democracia –y los muchos más peligrosos conceptos de desarrollo y progreso– se estrellan contra una resistencia cultural secular. La

---

[208] Aníbal Quijano, "¡Qué tal raza!", en alainet.org/active/929, del 19 de septiembre del 2000. Asimismo cfr. acerca de la invención de la idea de "raza" y de sus antecedentes: Aníbal Quijano: "'Raza', 'Etnia', 'Nación', Cuestiones Abiertas", en Roland Forgues, (editor), *José Carlos Mariategui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Ediciones Amauta, Lima, 1992, y Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System", en *International Journal of Social Sciences*, No. 134, UNESCO, París, 1992. Sobre la colonialidad del poder y el patrón colonial/moderno y eurocentrado del capitalismo mundial, también de Aníbal Quijano: "Coloniality of Power and Eurocentrism", en Goran Therborn (editor), *Modernity and Eurocentrism*, Estocolmo, 1999.

violencia con que se les reprime es propia de la frustración, pero no por ello es menos violenta y opresiva contra las concretas mujeres que son violentadas en instituciones y espacios públicos y privados por quien se autodefine como parte y portavoz de la cultura dominante.[209]

El racismo, como expresión de la colonialidad del saber y el poder, implica que los estados latinoamericanos puedan emprender en cualquier momento una guerra abierta o encubierta contra los pueblos indígenas con el afán de explotar los recursos mineros, acuíferos y energéticos que están en sus territorios.

En México, el pueblo wirrárika (conocido también como huichol) enfrenta desde 2010 una renovada acción de desterritorialización e intento de aniquilamiento cultural. Wirikuta, corazón del territorio sagrado del pueblo wirrárika, por donde pasaron los antepasados cuando el mundo se formaba y catalogado como un Área Natural Protegida, está amenazado por intereses de empresas canadienses, en particular la First Magestic Silver Corporation a la que, sin interpelar a las autoridades comunitarias, el gobierno mexicano vendió 22 concesiones para la extracción de plata, poniendo en riesgo el delicado ecosistema y la cultura milenaria del pueblo wirrárika. No sólo la utilización de cianuro y otros componentes tóxicos en este tipo de minería es altamente dañina para la fauna y flora, sino que Wirikuta es el punto de llegada de una peregrinación que sostiene el orden del mundo y que recorre la tierra del mar (agua primigenia) al desierto (hogar del abuelo fuego). En palabras del joven wixaritaris Rodolfo Cosío: "Lo que están planeando significa la destrucción de nuestra cultura. Es como un muerte espiritual para nosotros".

La resistencia del pueblo wirrárika no se ha hecho esperar; mujeres y hombres defienden el Cerro Quemado (Reuu' nax, el sitio donde el sol emergió de las entrañas de la tierra, según la cosmogonía wirrárika) de las excavadoras, cantan y hacen ceremonias propiciatoria en las principales ciudades del país, se enfrentan a las policías privadas de las mineras, se desplazan hasta la capital en marchas que atraviesan diversos estados de la República y confrontan las interpretaciones legales que esgrimen que el subsuelo es propiedad de la República y que ésta puede concesionar su explotación para el bienestar de todos.

Paralelamente, desde 2006, los municipios autónomos de diversos pueblos fueron acosados, perseguidos, atacados y muchos de sus dirigentes asesinados.

El municipio autónomo del pueblo triqui, San Juan Copala, en el estado de Oaxaca, ha tenido que resistir desde el día de su fundación el hostigamiento de grupos paramilitares armados, al parecer, por el gobernador de esa entidad federativa. Según el abogado zapoteco Francisco López Bárcenas, teórico de la autonomía indígena, "El día primero de enero del presente año, Oaxaca amaneció con un municipio más, el de San Juan Copala,

[209] Cfr. A propósito de la tensión existente entre cultura dominante y hegemonía: Claudio Malo González, *Arte y cultura popular*, Centro Interamericano de Artesanía y Artes Populares-Universidad del Azuay, Cuenca, ecuador, 2066, pp. 62-64

creado por comunidades del pueblo triqui que formalmente son parte de los municipios mixtecos de Juxtlahuaca, Putla y Constancia del Rosario, en el occidente del estado, cuyas cabeceras son controladas por mestizos. No es un municipio más entre los 570 en que se organiza esta entidad federativa, sino uno autónomo, de esos que los pueblos indígenas andan construyendo por varias partes del país, como una forma de defender sus derechos y construir su futuro".[210] En 2011, después de tres años de vivir sitiados, hambreados y víctimas de tiros, los triquis de San Juan Copala tuvieron que salir de su municipio. Las mujeres se asentaron en plantones permanentes en la plaza principal de Oaxaca y en el Zócalo de la Ciudad de México. En enero de 2012, iniciaron un retorno que fue hostigado por las autoridades del nuevo gobierno de Oaxaca, supuestamente progresista. Durante toda su vida autónoma fueron acompañados por un movimiento de apoyo que costó la vida de una defensora de derechos indígenas y un activista internacional, además de muchas mujeres y hombres triquis, entre ellos las locutoras Teresa Bautista Merino y Felicitas Martínez Sánchez de La Voz que Rompe el Silencio, asesinadas el 7 de abril de 2008 en una emboscada perpetrada por un grupo paramilitar de la organización Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT). El municipio autónomo realizó la denuncia ante las autoridades, pero a la fecha no se han detenido responsables ni aclarado los hechos. Con La Voz que Rompe el Silencio el pueblo triqui se propuso ejercer los derechos a la comunicación y a la información, al lanzar al aire programas de derechos humanos, derechos indígenas y permitiendo a los jóvenes y a las mujeres expresarse en su lengua madre, contribuyendo en la región a la recuperación y desarrollo de la cultura propia del pueblo triqui.

En Chiapas, en Michoacán, en Oaxaca, en Jalisco, otros municipios autónomos fueron atacados simultáneamente por fuerzas paramilitares, militares y de la delincuencia organizada.

El 15 de abril de 2011, los cuatro barrios de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán, se levantaron reclamando el derecho de defender sus bosques y sus vidas de los "talamontes" clandestinos, una forma de crimen organizado que se dedica a la tala indiscriminada y a la extorsión de los pueblos indígenas, contra la cual las fuerzas públicas no intervenían. Después de nueve meses de lucha por su autonomía, reivindicando "el derecho internacional como seres humanos y pueblos indios", el 6 de febrero de 2012, en el municipio de Cherán tomó posesión el Concejo Mayor Comunal, conformado por doce miembros, entre mujeres y hombres. El levantamiento de Cherán fue encabezado por mujeres y jóvenes que "se levantaron, detuvieron a cinco talamontes e hicieron sonar las campanas de la iglesia para llamar a toda la comunidad". Durante nueve meses, los y las purépechas tuvieron que enfrentar la desaparición de sus dirigentes, el desabasto, el rechazo del gobierno del estado de Michoacán. Sin embargo, "mientras coloca la ofrenda purhépecha en la plaza central, María Rosario señala que en todo este tiempo han pasado 'mucha preocupación, susto para los niños, para las mujeres embarazadas. Por la

[210] Francisco López Bárcenas, "El municipio autónomo de San Juan Copala", *La Jornada*, Ciudad de México, 10 de enero de 2007

movilización muchas personas no recogieron la cosecha y pues estamos con falta de maíz, y como acostumbramos a hacer la tortilla pues sólo dios sabe qué nos va a pasar'".[211]

En otra comunidad indígena de Michoacán, Matugeo, municipio de Coeneo, el 9 de febrero de 2012, en punto de las 11:45 horas, ingresaron cuatro vehículos artillados del ejército federal cuyos soldados de manera ilegal y con prepotencia, hicieron uso de sus armas de alto poder, atemorizando a toda la población y buscando directamente las casas de integrantes del Frente Nacional de Lucha por el Socialismo, bajo el pretexto de que ahí tienen armas y drogas. Sin mostrar orden de cateo, ingresaron a las casas del pueblo derribando puertas. Unos días antes, un grupo paramilitar sin membrete había llegado a Matugeo ofreciendo despensas a la comunidad y alardeando de que estaban conectados con la policía municipal, la policía estatal, el ejército y la Policía Federal. La comunidad se negó rotundamente a aceptar sus despensas por lo cual fue amenazada de represalias.

Estas historias en México, se repiten en los municipios autónomos que siembran maíz criollo contra la imposición de semillas transgénicas, que se defienden del narcotráfico, que organizan en la montaña de Guerrero su propia policía comunitaria, que bloquean la construcción de presas hidroeléctricas.

Y se repiten en toda Abya Yala. A principios de 2012, contraviniendo el derecho a la autodeterminación de los pueblos, asentado en Panamá desde la década de 1950, el gobierno del presidente Martinelli, una especie de populista neoliberal, enfrentó una manifestación pacífica de seis días llevada a cabo por los pueblo Ngöbe Buglé y Wounaan contra la minería y los proyectos hidroeléctricos en sus territorios, aislando las comunicaciones de la zona, disparando y matando a un dirigente e hiriendo a 34, deteniendo a 40 manifestantes y desapareciendo a más de cien.

La situación de represión que afrontan los pueblos indígenas de Panamá se dio a raíz del incumplimiento por parte del gobierno de los acuerdos, pactados en 2011, de no realizar explotación minera, ni desarrollar mega-proyectos energéticos ni de ninguna clase en territorios indígenas, así quedó consignado incluso en el anteproyecto de ley 415, consensuado entre indígenas y gobierno.

El gobierno de Martinelli rompió el pacto alegando que el acuerdo no contemplaba las hidroeléctricas, ya que éstas son de vital importancia para un país que no apoya las construcciones ecológicas sino que abusa del aire acondicionado en las ciudades. Entonces, los indígenas de la comunidad Ngöbe Buglé, apoyados por los Wounaan y sectores sociales, ambientalistas y sindicales bloquearon con árboles y piedras vías estratégicas para el comercio trasnacional, como la Carretera Interamericana, que comunica Panamá con el resto de Centroamérica, para exigir al gobierno que prohíba la minería y las hidroeléctricas y que cumpla con el pacto establecido.

Unidades antidisturbios dispararon armas de fuego y gases lacrimógenos contra mujeres, infantes y hombres en distintos puntos de las provincias occidentales de Veraguas

---

[211] *Desinformémonos*, "Cherán, de la barricada al gobierno autónomo", 6 de febrero de 2012, http://movimientoporlapaz.mx/2012/02/06/cheran-de-la-barricada-al-gobierno-autonomo/

y Chiriquí, en la frontera con Costa Rica, donde estaban. Con anterioridad, en julio de 2010, el pueblo Ngöbe había sufrido una violenta represión por haber defendido los derechos laborales de las y los trabajadores en las bananeras del archipiélago de Boca del Toro. La excusa para la represión, en un caso y otro, fue que los pueblos indígenas se oponen al desarrollo del país.

En Chile, la nación mapuche ha sido invadida, desmembrada y construida ideológicamente como atrasada y enemiga de la vida civilizada durante más de un siglo, por un aparato mediático que se ha fortalecido durante y después de la larga dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990). En la última década, la intolerancia del estado chileno contra la organización del pueblo mapuche para la recuperación de sus territorios ha ido *in crescendo* tanto durante los gobiernos de la socialista Michèle Bachelet y del neoliberal de derecha Sebastián Piñera. Según el periodista Paul Walder, "Las reivindicaciones del pueblo mapuche, que busca la restitución de territorios ancestrales, han sido modeladas por la prensa para convertir sus demandas en las acciones de un nuevo enemigo político. En un enemigo del estado, de la institucionalidad, de la sociedad chilena. Un conflicto que merece enfrentarse con las más duras herramientas policiales, aquellas propias de la guerra preventiva acotadas en la Ley Antiterrorista".[212]

La dureza y violencia con que se aplica la Ley Antiterrorista contra quien es juzgado principalmente por su pertenencia étnica, responde al desconocimiento y ocultamiento sistemático de las posiciones políticas mapuche. Las reivindicaciones territoriales, las protestas, así como las formas de vida, el sistema de salud, la educación, las posiciones ecológicas, la religión y el sistema de género mapuche se presentan como disfuncionales e ilegítimos, para construir a los pueblos no hegemónicos como amenazas para el desarrollo de la vida de las y los chilenos. Según el Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, en 2008, la represión de las comunidades mapuche abarcaba la persecución de dirigentes, la invención de causas por testigos de rostro cubierto, el encarcelamiento preventivo, el cambio en las declaraciones, el allanamiento de comunidades, llegando hasta el asesinato de jóvenes activistas durante tomas de tierra y manifestaciones callejeras.[213] En enero de 2012, el abogado mapuche Lautaro Loncón afirmó que en Chile existe un racismo institucionalizado contra las comunidades originarias. La Corte de Apelaciones, en efecto, rechazó un recurso de amparo preventivo interpuesto por comunidades mapuches en contra del ministro del Interior, Rodrigo Hinzpeter, quien acusó a la Coordinadora Arauco Malleco, organización reivindicativa de los derechos mapuche, como posible causante de incendios en el sur del país.

---

[212] Artículo publicado en Punto Final/El Clarín de Chile, 8 de agosto de 2009, http://www.elclarin.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=17819&Itemid=44

[213] Misión Conjunta Asociación Americana de Juristas y Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, *Informe sobre la represión y criminalización del Pueblo Mapuche en Chile*, 31 de enero de 2008, http://www.apdh-argentina.org.ar/varios/informacion%20territorio%20mapuche.pdf

En Colombia, la situación de acoso y represión estatal y paramilitar de los más de 80 pueblos originarios los ha orillado a acciones de resistencia desesperadas, aunque todas muy organizadas.

Mientras dialogan en Bogotá con los representantes del gobierno republicano su participación en las leyes agrarias y de vivienda rural, mientras pactan sus derechos a una educación propia en la organización de su sistema escolar en el Cauca, tienen que desarrollar tácticas de sobrevivencia porque son perseguidos, acosados y asesinados en el campo, durante sus traslados por las carreteras y en sus propios resguardos.

El pueblo wayuu, en el norte de Colombia, es acosado por la fuerza pública. En Epits, o Cerro de la Teta en español, donde se asienta el resguardo indígena wayuu de la Alta y Media Guajira, cerca del municipio de Uribia, las autoridades indígenas han documentado que las violaciones de los derechos humanos y derechos indígenas son cometidas por la fuerza pública y los paramilitares. Ahí, el Grupo de Acción Unificada por la Libertad Personal (GAULA) detiene y dispara contra los vehículos donde se movilizan las familias wayuu. Cuando abordan los vehículos, ordenan bajarse a niños/as, mujeres y hombres, con insultos, señalamientos y empujones. Exigen a los hombres tirarse al suelo, apuntándolos con armas en la cabeza, y luego a las mujeres. Les gritan delincuentes y ladrones, además de groserías y palabras intimidantes; y les ordenaban estar en silencio.

En el Chocó, sobre la costa pacífica de Colombia, atrapados entre los fuegos de grupos armados irregulares –guerrilleros, paramilitares y sicarios– intereses extractivistas y represión militar, los pueblos Embera Katío, Wounaan, Dobida y Chamí viven permanentes agresiones que son sistemáticamente denunciadas a nivel nacional e internacional por sus autoridades, como la Asociación de Cabildos Indígenas del Chocó – OREWA. La fuerte militarización que se vive en el Resguardo Indígena del Alto Andágueda, ha provocado amenazas de grupos armados legales e ilegales, acusaciones y señalamientos del ejército nacional a miembros de las comunidades, intromisión militar en la justicia indígena, restricción a la libre movilización en el territorio y disparos indiscriminados en las comunidades indígenas. Todo ello acompañado de altos índices de confinamiento, desplazamientos, asesinatos, atentados y amenazas.

En Perú, después del horror que despertó la evidencia de los genocidios perpetrados contra enteros pueblos indígenas durante los años del enfrentamiento entre el estado y la guerrilla maoísta-personalista de Sendero Luminoso, la violencia estatal contra las formas de vida, los territorios, las culturas y las organizaciones de pueblos originarios no ha disminuido, aunque no sea ya masiva. En junio de 2009, bajo el argumento que los pueblos indígenas son "lesivos" para los intereses del Perú, porque en la Amazonia se opusieron a la construcción de carreteras para facilitar la industria extractiva al grito de "La selva no se vende" y "Qué viva los pueblos originarios", el ejército disparó contra miembros de las naciones Awajún, Kusu-Listra, Chipe, Mamayaque-Cenepa y Wampis que se manifestaban en Bagua, provocando 45 muertos y más de 90 heridos. En esa ocasión Alberto Pizango, presidente de la Asociación de Comunidades Nativas de la Amazonia, declaró que "El gobierno de Perú alzó sus armas en contra de las comunidades indígenas y con ello cometió el peor genocidio de la población aborigen que habita en la Amazonia".

En agosto de 2011, Amnistía Internacional redactó un informe detallado en el que alertó sobre los riesgos que corren los pueblos indígenas del Perú. En su informe, AI insistió que en ese país suramericano, donde a los indígenas por ley se les llama "campesinos" con el fin de des-identificarlos con su historia, el gobierno impulsa medidas que sacrifican los derechos en nombre del desarrollo:

> La falsa y peligrosa dicotomía entre desarrollo y derechos de los pueblos indígenas es habitual en el continente. Se trata de una creencia basada en la falaz premisa de que los proyectos de la industria extractiva o de otro tipo, que multiplican la riqueza y son, por tanto, favorables a los intereses nacionales, no deben verse 'obstruidos' por los pueblos indígenas, que son 'sólo' una pequeña parte de la población. En consecuencia, cuando las comunidades indígenas se organizan para pedir que se respeten sus derechos, el estado y otros agentes las acusan de bloquear el crecimiento de todo el país.[214]

La inferiorización de los sistemas de producción indígenas y la negación de su historia moderna permiten a los gobiernos reformar las normativas que protegen sus derechos, aún ahí donde parecen históricamente consolidados, como en Panamá. Para imponer programas hidroeléctricos y de minería a cielo abierto, los gobiernos progresistas de Argentina y Brasil, así como el gobierno derivado de un golpe de estado en Honduras, y en general todos los demás, intentan despojar a las comunidades de ríos, lagunas, selvas, montañas y utilizan a sus fuerzas represivas para atacar a las mujeres y hombres que los defienden. En nombre del desarrollo turístico, en Honduras son perseguidas las comunidades garífunas que se resisten a vender-ceder sus tierras frente al Caribe.

El maltrato físico está siempre latente, por no importa qué actor armado. Fuerzas públicas y agrupaciones armadas ilegales (paramilitares, narcotraficantes, guerrillas, policías privadas) parecen tener un pacto para desplazar y asesinar a los pueblos indígenas y crear así las condiciones idóneas para que las empresas multinacionales de minería y extracción de hidrocarburos entren a explotar los recursos y riquezas que están en los territorios indígenas.

El racismo es un sustrato ideológico tan difuso y normalizado en el trato entre las sociedades indígenas y la sociedad blanquizada, que en ocasiones se vuelve poco reconocible. No obstante, es lo que permite justificar tanto estos ataques armados, como las actitudes menos visibles que los acompañan cotidianamente en pueblos y ciudades: maltrato callejero, insultos y agresiones sexuales contra mujeres acostumbradas a un trato respetuoso por los hombres de sus pueblos. Violencias que se suman al sistemático desconocimiento de su historia, su vida y sus derechos a ser consideradas personas capaces de sentimientos, emociones, sufrimientos, así como de autorrepresentación, inteligencia y cultura.

---

[214] Amnistía Internacional, Sacrificar los derechos en nombre del desarrollo. Los pueblos indígenas de América, bajo amenaza, Amnesty International Publications, 2011, p. 3 http://www.amnistia.org.pe/descargar/Sacrificar_derechos.pdf

Para las mujeres indígenas, las violencias de corte racista implican un mayor riesgo de agresiones y violencia sexual callejera por parte de los hombres blancos y mestizos, que saben que gozan de la impunidad que otorga su estatus en las naciones racistas.

No obstante, he conocido a mujeres dirigentes de pueblos en lucha por su territorio y su derecho propio, así como a mujeres que viven en comunidades con poco trato con la sociedad mestiza o que se rigen autónomamente por una normativa propia reconocida por el estado, que no mencionan al racismo como su principal problema. En particular, ninguna mujer bri bri de la Municipalidad de Talamanca, en Costa Rica[215], hizo mención del racismo, aunque todas mencionaron que pugnan ante el estado por el reconocimiento de su normativa comunitaria y, ante su comunidad, por una participación en la espiritualidad de la que los sacerdotes las excluyen.

Pocas manifestaciones más alegres de la propia condición que la de Marivel Iglesias López, una dirigente campesina bri bri de la comunidad de Bambú, en Costa Rica:

> La madre tierra somos nosotras también. La madre tierra se hizo de una mujer, de una niña. Tengo una hermosa cultura y un clan donde todas nos reunimos para hacer, porque me gusta que las cosas salgan adelante, que las mujeres tengamos cosas, derechos y apoyemos a la comunidad. Yo no he perdido mi cultura, la escucho de mi madre y se la paso a mis hijos.[216]

No obstante, esta misma mujer afirmaba que las autoridades estatales no daban el mismo reconocimiento a sus cultos que a los cristianos y que en las comunidades bri bri se abren iglesias, mientras en San José nadie le ofrenda a la Niña Tierra.

---

[215] El Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas de Costa Rica afirma que "Los pueblos indígenas son: cabécares, bribrís, bruncas o borucas, teribes o térrabas, gnobegüe o gnöbes o gnöbes bouglé, huetares, malekus/guatusos y chorotegas, y cada uno definirá, en forma autónoma, a quien considera indígena de su propia cultura". Si bien, las mujeres bri bris en octubre de 2010 sólo se manifestaron en contra de las dificultades que el estado costarricense pone a los pueblos indígenas para obtener financiamiento para el desarrollo de sus proyectos autónomos, en agosto de 2010, representantes del pueblo chorotega habían marchado a San José y, ante la negativa de ser escuchados por el ejecutivo, se habían tomado las instalaciones del Congreso Nacional para reclamar por la invasión de sus territorios con fines de explotación petrolera. Fueron desalojados por la Policía Nacional con violencia.

[216] Comunicación personal, durante un taller sobre los derechos de las mujeres indígenas implementado por el Centro de Capacitación Iriria, Arakorpa Ú y la Universidad Nacional de Costa Rica en Bambú, el 8 de octubre de 2010.

Todas sufrimos el racismo, también quienes gozamos de privilegios por él

Con Maya Cú empezamos un debate epistolar y público sobre el carácter racista de las sociedades mexicana y guatemalteca en 2006. En él intervinieron en la red, las dominicanas Ochy Curiel y Yuderkis Espinosa, feministas radicales negras y lesbianas. Con Gladys Tzul analizamos qué es el racismo y cuáles son sus manifestaciones en las naciones latinoamericanas que tienen un proyecto nacional que no puede tolerar la existencia de culturas diversas en su seno, aunque éstas sean mayoritarias o apenas minorizadas por prácticas de desconocimiento –como la imposición de definir a todos los pueblos indígenas como "campesinos", en Perú, o como la insistencia en el carácter mestizo de la nación, en México, El Salvador y Honduras.

Juntas debatimos largamente cómo el racismo es naturalizado por las culturas de origen colonialista y cómo tiene relación con la inferiorización de las mujeres, otro proceso histórico de discriminación masiva, naturalizada por el sexismo, convirtiendo con ello a las mujeres en seres destinados al servicio del grupo de los hombres, dentro de todas las clases y en el cruce de clases. Un día me percaté que al dialogar acerca de los significados del racismo en la vida de mujeres indígenas que, en algunos casos, se habían convertido en mis íntimas amigas, yo había pasado de la denuncia del mismo como si no me concerniera, a sentirme parte de una construcción ideológica repugnante que no había visto como mi forjadora. En efecto, hasta que el diálogo sobre el racismo no se profundizó, yo podía evitar verme como una privilegiada del mismo por el sólo hecho que lo rechazaba. El racismo había racializado mis privilegios al punto de volvérmelos invisibles, totalmente "lógicos", coherentes con la estructura racista de la sociedad moderna hegemónica. Era "lógico" que como mujer blanca que estudiaba yo pasara mis exámenes en la universidad y que blandiendo un pasaporte europeo no tuviera problemas a la hora de cruzar una frontera, por ejemplo.

Cuando empecé a entender que yo podía pasar con tanta facilidad una frontera porque mi amiga debía enfrentar procesos burocráticos y maltrato, entendí la perversidad del sistema: todo privilegio borra un derecho, pero la privilegiada se siente inmune de responsabilidad por sus privilegios porque no se derivan de una acción consciente o una decisión personal. La privilegiada, en cuanto perteneciente a los países o sectores sociales rectores de la supremacía blanco-europea, se considera exclusivamente responsable de su individualidad ya que desconoce la existencia de un sujeto político colectivo. Por lo tanto, se pregunta por qué debería cargar con la responsabilidad de otra, si no es una mártir ni la madre de todas.

Comprendí entonces que mientras no sintiera que el racismo afectaba también mi vida, no podría asumir un compromiso vital con la acción de destejerlo. Hoy sé que el racismo no es una acción necesariamente voluntaria, porque su naturalización lo ha vuelto automático. Es el antirracismo la posición político-vital que conlleva una acción consciente y voluntaria y sirve para desnaturalizar un constructo ideológico represivo. Agradezco, por lo tanto, a quien me ha llamado racista y me ha hecho ver que sin quererlo lo era.

No exijo a mis amigas que me consideren "curada" de racismo; considero inevitable que les quede una duda sobre mí. Si me es permitido un símil, como mujer blanca puedo acercarme y aprender de los feminismos de las mujeres indígenas, tanto como un hombre puede hacerlo de la teoría y las prácticas feministas: conozco a hombres honestísimos en su proceso de despatriarcalización personal, "feministos" capaces de morir para defender el derecho de las mujeres a definirse por sí mismas, que sin embargo siguen gozando de los privilegios que la sociedad asigna a su inherente masculinidad. Lo mismo pasa con mi inevitable blanquitud: no la reivindico, la destejo en relación con el saber que nace de otra historia del ser mujer que la mía, identifico arqueológicamente el momento en que se convirtió en una marca de privilegio, pero está ahí como una ropa que no uso y que, sin embargo, la sociedad sigue pensando que me pertenece. Sólo la superación del sistema racista podrá liberarme, tal y como liberará a las mujeres de los pueblos de Abya Yala. Sólo la superación del patriarcado liberará a los hombres de su masculinidad. Ahora bien, ningún proceso de transformación profunda lo inicia y sostiene hasta sus últimas consecuencias quien goza de algún privilegio, así que sé que no soy sino una aprendiz del antirracismo.

Acercándonos juntas a una definición del racismo como mujeres

Toda clasificación de las personas, sus caracteres, sus competencias y su estética con base en su fenotipo o sus rasgos culturales corresponde a una construcción histórica que se diferencia de la xenofobia porque no es un simple odio al o a la extranjera, a la o el diferente. Es el producto de un proceso de desposesión, de robo de la identidad de pueblos enteros por parte de un grupo militar y colonialista que se diferencia de él arguyendo una superioridad de "raza", es decir, consustancial a sus características físicas. Es una práctica que se desprende de una política de despojo no sólo de las tierras, trabajos y productos, sino del derecho a la condición humana de los pueblos sometidos militarmente o desplazados con fines de explotación por otros pueblos, pueblos que viven lejos, invaden, dominan, explotan y tienen diferentes rasgos físicos que los invadidos.

Los pueblos que ejercen la dominación someten y, al hacerlo, construyen una clasificación o, más bien, un rango de fenotipos, actitudes, parámetros culturales, que incluye los suyos en la parte superior de la escala jerárquica. En dicha clasificación se ubican en el lugar de lo universalmente válido, definiendo a los dominados como "otros" de la norma universal, es decir, otrizándolos, excluyéndolos de lo común e inespecífico. Se asignan a los portadores de diversos fenotipos importancia o desinterés (se oyen y se ven a sí mismos y desoyen y los particularizan hasta desaparecerlo a quien definen "otro"), belleza o fealdad (lo bello y lo sublime pertenecen a la esfera de lo universal, lo feo y lo monstruoso a la esfera de lo extraordinario), cultura o animalidad, inteligencia o estupidez, valor o nulidad, en binomios excluyentes entre sí. Según Luis Carlos Castillo, el racismo es una clasificación de los pueblos dominantes, que en el colonialismo americano se identifican con lo europeo:

> En un principio se usan rasgos fenotípicos como el color de la piel o el cabello, luego la forma de la cara, el tamaño del cráneo y la forma de la nariz. No obstante, es el color de la piel el marcador más utilizado para diferenciar a los europeos superiores dominantes de los inferiores dominados no europeos. La superioridad, inteligencia, racionalidad y creatividad son asignadas a la "raza" blanca, en oposición con la inferioridad, estupidez, irracionalidad y no creatividad de las "razas" de color.[217]

Si bien tiene semillas en otros momentos de la historia, el racismo brota en América con la Conquista en 1492 y apunta a la inferiorización hasta la desaparición y el aniquilamiento no de un grupo de personas sino de enteros pueblos, identificados por el colonizador que los explota como una "raza". Las naciones americanas se convierten así en "indios", personas que ni siquiera pueden identificar su ser con su tierra, porque se les asigna el patronímico de otra. Y los hombres y mujeres raptados en las costas de África y trasladados en verdaderos barcos de la muerte hasta América para ser vendidos como mercancías son convertidos en "esclavos", más aún en "esclavos negros".

Racismo y sexismo son actualmente condenados por los sectores progresistas de la cultura dominante, pero son justificados por los conservadores y arrastran prácticas locales discriminatorias en toda América. Sobreviven gracias a la dificultad que manifiesta la cultura occidental para dejar de concebirse universal y organizar el mundo según su paradigma único de progreso y desarrollo. Sobreviven porque ningún individuo blanco se considera a sí mismo como privilegiado del patriarcado racista como sistema. Las feministas identifican el patriarcado, llegan a reconocer el entronque patriarcal señalado por el feminismo comunitario aymara y xinka, pero luego reivindican elementos del individualismo blanco como propios de todo proceso de liberación femenina; es decir, vuelven a universalizar su particularidad y, al hacerlo, omiten verse como las únicas en capacidad de hacerlo, es decir, escabullen verse como privilegiadas del sistema racista.

Para que se dé un respeto radical de las perspectivas culturales, económicas y políticas de los pueblos, el intercambio entre las culturas no puede mantener una jerarquía entre lo considerado universal y lo definido "otro", sin delatar que el poder sigue siendo "racial" en beneficio de los grupos humanos descendientes de los otrora colonialistas.

---

[217] Luis Carlos Castillo, *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Programa Editorial de la Universidad del Valle, Cali, 2009, p. 33. Al terminar de leer a Castillo, con Gladys Tzul reflexionamos acerca de que yo tengo la piel mucho más oscura que ella, ya que soy una siciliana de la costa, y ella una k'iche' de alta montaña. No obstante, a mí nadie me definiría como no-blanca en América Latina, al punto que en los mercados mexicanos me llaman "güerita" y "chela" en los centroamericanos, palabras coloquiales para definir a las personas rubias. Eso implica que el color de la piel, si no está acompañado de otros rasgos de "otredad", no es un factor determinante de la exclusión racista; más aún, los representantes de la cultura popular ven como "blancas" a personas que no lo son (árabes, hindustanos, europeos del sur), siempre y cuando no las identifiquen con los pueblos indígenas o negros, es decir con los pueblos marcados por el racismo colonial.

> El espacio del otro es un lugar incómodo. La existencia de lo otro nos constituye como otras, porque nos vestimos de alguna manera que no es la de la urbe, porque no hablamos una lengua colonial, porque nos reconocemos en linajes que desde hace siglos viven en tierras que se rigen por la propiedad comunal. Pero yo no soy "la otra", yo soy Gladys Tzul. Es incómodo ser ubicada como la que sólo puede hablar desde la otredad, porque es ser ubicada como alguien que debe dar respuesta a la visión o la ceguera de quien ubica de antemano mi respuesta en un espacio reservado. La que debe hablar de la condición indígena porque no se le escucha si aborda los problemas de la democracia. Seguramente la otredad puede significar riquezas culturales que no son universales, implica sistemas de civilización no paradigmáticos. Pero yo no soy tan diferente, mi diferencia no es sustancial, tengo intereses, sentimientos, capacidades semejantes a las tuyas. No obstante, la academia me escucha de forma diferente a ti, como mexicana o como italiana, porque a mí me escucha desde la otredad. No, la otredad no es un espacio cómodo.[218]

Las críticas a la universalidad excluyente expuestas por Gladys Tzul, implican una confrontación activa con el racismo. Misma que la socióloga k'iche' asume desde su corporalidad presente: "Como las demás intelectuales indígenas, son mi cuerpo, mi vestido, mi voz los que ponen en crisis el espacio académico donde me desenvuelvo, obligándolo a revisar el autoritarismo de los contenidos que enseñan".

Gladys Tzul, en este sentido, se considera un agente activo de la de-construcción de la identidad americana erigida por el racismo de la necesaria y obligatoria identificación con los valores occidentales. Al cuestionar el lugar de "otra", no lo hace desde la victimización que resulta de las acciones racistas, sino desde la perspectiva de una verdadera alternativa: el entendimiento cultural entre diferentes, enriquecido por la perspectiva de su trabajo intelectual.

> Entender que las comunidades indígenas han respondido a un acomodo colonial para la explotación de la fuerza de trabajo de la población y que el régimen de propiedad comunal de las tierras de mi propio linaje respondió a su ubicación geográfica –un bosque en la montaña no interesaba en el siglo XIX tanto como las tierras calientes de la producción de la costa– me sirve para entender que la explotación es siempre simultáneamente económica, jurídica y sirve para construir identidades étnicas subsumidas a los planes de control del territorio de las élites coloniales.[219]

Gladys Tzul, como intelectual que se mueve en la academia y viaja de congreso en congreso, aunque siempre vuelva a su pueblo, confronta y desteje la historia de Guatemala

[218] Entrevista personal sostenida con Gladys Tzul en Xela'hu, Quetzaltenango, Guatemala, el 4 de septiembre de 2010.

[219] Gladys Tzul, misma entrevista del 5 de septiembre de 2010.

positivamente, con los aportes de su reflexión y con su presencia en un espacio físico considerado propio de las elites regionales. Su presencia es doblemente agente de deconstrucción porque es a la vez k'iche' y femenina.

Racismo y sexismo

El racismo se parece más al sexismo que a cualquier otra forma de exclusión y desvalorización de un grupo humano. El trabajo de las mujeres, su capacidad reproductiva y su sumisión a las tareas de reposición de la vida, que tienen características económicas obvias, son convertidas por el grupo masculino dominante en condición de identidad particular, de inferioridad sexual, de destino social. A la vez, a pesar del levísimo predominio mundial de los hombres,[220] las mujeres son tratadas como una minoría que no encarna la universalidad, son convertidas en una particularidad humana, en lo específico determinado por el sexo, en una excepción.

Para que el sexismo y el racismo se sostengan y reproduzcan, necesitan de largos procesos de naturalización y de confirmación de la condición natural e inmutable de las y los sometidos. Eso es, sexismo y racismo necesitan de la conversión por medios ideológicos diversos de sus víctimas en portavoces del sistema. Estos medios ideológicos –religiosos, filosóficos, de transmisión de los conocimientos– actúan en estrecha relación con violencias físicas y económicas, para hacer de las condiciones de explotación "naturales" y necesarias formas de ser de las personas según pertenezcan a un "sexo" o a una "raza". En caso de que estas formas de ser se contravengan, ponen en entredicho el orden del mundo. Una mujer libre, un indio afirmativo, un negro culto no son tolerables, deben ser destruidos para devolver todos los demás a la obediencia de la regla que quiere "naturalmente" sometidas a las mujeres, pasivos a los indios e ineducables a los negros. Sólo así el sistema social que se quiere normal, natural y divino deja de sufrir el miedo a su vulnerabilidad. Sólo así se garantiza la continuidad de la explotación.

El proceso de inferiorización de todas las mujeres por parte de los hombres dominantes, las convierte en verdaderas reproductoras del sistema de opresión naturalizado contra sí mismas y contra las demás mujeres. Ellas reiteran los valores de los hombres y castigan a aquellas que rompen la regla de sumisión: las divorciadas tienen la

[220] Nacen en promedio 107 niños por cada 100 niñas; sin embargo, la mortalidad masculina es mayor y al llegar a la edad adulta hay 101 hombres por cada 100 mujeres a nivel mundial. Esta proporción varía en las diversas regiones del planeta. En Europa hay 92,7 hombres por cada 100 mujeres, en Asia hay 103,9 hombres por cada 100 mujeres. En Buenos Aires, hay más hombres que mujeres, mientras en la Ciudad de México hay 95 hombres por cada 100 mujeres. Los hombres tienen una mayor incidencia de muerte por causas violentas. En general, la esperanza de vida de las mujeres es de 4 años mayor que la de los hombres, si es que no mueren en edad fértil por complicaciones en el embarazo y el parto. Datos del Fondo de Población de las Naciones Unidas de 2010, http://www.unfpa.org/pds/index.html

culpa de no aguantar el maltrato de sus maridos, las que estudian son las responsables de su fracaso amoroso por no haberse casado y si perciben salarios inferiores es porque no han asumido su papel socialmente aceptado, el de reproductoras de la semilla del hombre, las violadas son las provocadoras de sus agresores, las asesinadas se habían expuesto demasiado. Quien se rebela es peligrosa.

Bruja, hereje o feminista, la rebelde es una mujer que se niega a ser parte del engranaje de explotación y revela la inexistencia de características "naturales" de los sexos en términos de voluntad, fuerza, inteligencia, capacidad inventiva, afectividad. Sólo en pocos casos, y debido a la trasmisión de saberes de mujeres a mujeres, rompiendo con barreras de clase y de "raza", las mujeres que se rebelan no son quemadas en leña verde. Aun así deben soportar un despertar de múltiples violencias sexistas, tendientes a reconducirlas a la situación social de explotación sobre la que se sostiene el sistema económico capitalista que se ha desarrollado después de la invasión de América. En todas estas violencias son victimizadas no sólo por hombres sino también por las "mujeres patriarcales", mujeres garantes de la continuidad del sistema de explotación sexista.

Una parte importante de las mujeres patriarcales son las "mujeres de" (esposas, hijas, madres, discípulas, reinas o dignatarias) pertenecientes a los sectores dominantes de las sociedades colonialistas, que en América gozaban los privilegios de la explotación racista de la fuerza de trabajo indígena y negra. Estas mujeres blancas por ser esposas de blancos se hicieron garantes del tutelaje de las mujeres de cuya inferioridad no dudaban debido al instrumental teórico del racismo, entendido como la ideología que le daba su lugar al lado de los hombres de su "raza" y clase.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, algunas mujeres de los sectores cultos de los estados más grandes de América se organizaron entre ellas para liberarse de la dominación masculina, se nombraron feministas y abanderaron una lucha que se sostenía en el deseo de emulación de los hombres. La idea de "igualdad" entre los sexos respondía a este anhelo y fue denunciada por las anarquistas que vieron cuánto estas mujeres eran incapaces de vincular su idea de igualdad entre los sexos con la liberación de los sectores populares. Las anarquistas pensaban su liberación con base en la igualdad y la solidaridad de las mujeres de todos los sectores populares, fuesen éstas blancas, indígenas o negras. Sólo las anarquistas fueron capaces entonces de relacionar el clasismo de las feministas ligadas a los hombres de las clases dominantes con el racismo, aunque más que ideología del colonialismo, vieron el racismo como un componente del clasismo.

El feminismo occidental es hijo directo de esa ceguera de las ideologías occidentales de la modernidad emancipada. Sin embargo, en su segundo momento –el del movimiento de liberación de las mujeres de la segunda mitad del siglo XX– atendió la voz de las mujeres que se reunían para redefinir la realidad destejiendo la masculinidad y el heterocentrismo dominantes y entabló diálogos alternativos al racismo hegemónico con mujeres de culturas diferentes. En particular, dialógicamente, ha aprendido a identificar y destejer los procesos de naturalización del lugar subordinado de las mujeres y de los pueblos dominados en el ideario hegemónico.

La naturalización del racismo y del sexismo. Procesos de imposición y resistencias

Los procesos de naturalización dificultan a los sectores disidentes identificar los sistemas de opresión sexista y racista y, más aún, vincularlos entre ellos. Se trata de un obstáculo epistemológico muy grave que atraviesa todas las instituciones. Medios de comunicación, redes sociales, escuelas y universidades, espacios de trabajo públicos y privados reproducen constante y reiterativamente relaciones sexuadas y racializadas desiguales.

Toda naturalización/desculturización es un proceso dirigido a toda la población, de manera que ésta no ponga en duda sus supuestos más elementales (a los que llama, con una metáfora arquitectónica muy explícita, fundamentos o bases). Estos supuestos, por lo general, descansan sobre jerarquías de personas y valores. Sostienen, por ejemplo, que los vencedores de una guerra son "mejores" que los perdedores. Dependiendo de la cultura, lo serán por motivos religiosos –se dirá que su religión es la verdadera o que los vencedores eran más obedientes a los mandatos divinos, más fieles o más puros–, o por motivos físicos –se dirá que su "raza" es superior, que sus alimentos son mejores, que el desarrollo de su tecnología de guerra responde a un desarrollo cultural más elevado–, o ideológicos –se dirá que su forma de gobierno, su ideario político, sus normas éticas, su modo de vida responden a un nivel más alto del desarrollo humano.[221]

No obstante, los promotores de procesos de naturalización en ocasiones se han topado con respuestas anómalas a su voluntad. Así como las feministas identificaron el proceso al postularse su liberación y no sólo su emancipación, Edgar Esquit, historiador maya kaqchikel, reporta que danzas impuestas por los religiosos para cristianizar a los mayas k'iche' y "naturalizar la dominación" se convirtieron en dramas "para mantener la memoria sobre el origen de la sujeción y la importancia de la liberación".[222]

Estas anomalías en la recepción del mensaje, confirman que lo "natural" es resultado de un proceso histórico de naturalización. Las normas que subyacen a la organización de cualquier sociedad corresponden a quién se puede matar y a quién está prohibido matar, así como con quién es lícito unirse sexualmente y con quién no se puede. Se trata de una normatividad que entrelaza el ámbito de lo religioso y lo jurídico con el cuerpo humano y

---

[221] Es notoria la utilización de un supuesto lugar de superioridad por parte de esos gobiernos actuales que desatan guerras de invasión en nombre de la superioridad de sus postulados políticos –son "democráticos"-, de su riqueza –llevan el "desarrollo"-, de su sistema legal –son "justos"-, de su moral –lo hacen por "razones humanitarias"- de sus avances tecnológicos, del alcance de sus mercados, etcétera. Un análisis a fondo de los discursos que justifican acciones de fuerza opresivas demuestra que en todos los casos se trata de instrumentos con los que se intenta arrancar un proceso para la naturalización de la superioridad del sistema que busca imponerse sobre otros.

[222] Edgar Esquit, *La superación del indígena: La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*, Instituto de Estudios Interétnicos-Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2010, pp. 17-18

los comportamientos que se requieren para mantener un orden económico considerado indispensable.

El erotismo y la sexualidad son inseparables de la religión. Cuando ésta fija las formas en que hay que relacionarse con el cuerpo humano, lo hace determinando qué es puro y qué es impuro, cuándo es una fuerza positiva y cuándo representa la negatividad. Hay culturas religiosas que reprimen el cuerpo, lo niegan, lo cargan de prohibiciones, lo desprecian y disciplinan, y religiones donde los cuerpos humanos son considerados lugares de la presencia divina y los cargan de símbolos de placer y fecundidad.[223] Las primeras hacen coincidir lo natural con la heterosexualidad, la sumisión de las mujeres, la virginidad ante el matrimonio, los celos, la monogamia femenina, la agresión masculina, el parto con dolor; mientras que las segundas consideran natural el goce, la relación entre acto erótico y fecundidad de la tierra, el orden cósmico que se representa en el placer. Sin embargo, ambas son reglamentadas e implican respeto para lo definido como natural, lo cual trae aparejados permisos, prohibiciones y obligatoriedades. En resumidas cuentas, las religiones son piezas fundamentales en los procesos de naturalización.

La naturalización de la complementariedad de los sexos

Todo proceso de naturalización equivale a un proceso de normalización o reglamentación. Para la historia de las mujeres de los pueblos de Abya Yala esta afirmación es de gran importancia.

Así como la colonialidad es resultado, según la conceptualización que hace de ella Aníbal Quijano, de la imposición sistemática de un patrón de dominación fundado en la clasificación de las personas según rasgos físicos identificados con una "raza", la organización económica de la producción agrícola de las comunidades indígenas posteriores a la colonia –donde se expropia la fuerza de trabajo de mujeres y hombres campesinos– "se monta sobre una organización de género desigual que permite el mantenimiento de esta fuerza de trabajo y su reproducción".[224] Es decir, reglamenta, normaliza y naturaliza una rígida división sexual del trabajo que somete a las mujeres en nombre de la sobrevivencia del grupo.

Demuestra, por lo tanto, que la complementariedad entre los sexos, sostén mítico de la mayoría absoluta de las culturas de Abya Yala, construye las identidades sexuales femenina y masculina de manera tal que lo frío, lo pasivo, lo ligado a la muerte y los desperdicios, la oscuridad y la sequía sean atribuidos a las mujeres y lo caliente, lo activo, lo ligado al movimiento y la vida, la luz y la humedad sean propios de los hombres. Esta adjudicación

[223] Yolotl González Torres, "Sexualidad y religión", ob. cit., p. 70-71

[224] *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, ob. cit., p. 63

construye las identidades sexuales femenina y masculina, limita el intercambio de funciones entre mujeres y hombres e inferioriza a las mujeres.

Finalmente, toda naturalización resulta de la identificación de una norma que se pretende funcione para la regulación del ordenamiento social y que se impone mediante su identificación con lo natural entendido como normal.

Lo normal es el resultado de la imposición de una regla común a todas las personas, más aún es el resultado de la norma que regula las relaciones entre los seres humanos en y con el medioambiente; un lugar ajeno a las transformaciones sociales e históricas, propio de una esencia metafísica del ser y de las relaciones que se naturalizan (la agresividad de los hombres, la sumisión de las mujeres, la belleza de los dominantes, la debilidad de los niños, la pureza de las vírgenes, la perversidad de las lesbianas, la monstruosidad de las/los hermafroditas, la fealdad de los pobres, la cobardía de los homosexuales y un largo etcétera).

Los procesos de naturalización producen una gramática que reglamenta la lógica demostrativa de la supuesta naturaleza inmutable de las personas por motivos de género –las mujeres y los hombres no tienen la misma valoración en todas las culturas, pero en todas aquellas donde la figura paterna es reconocida, se tiende a afirmar la natural inferioridad de las mujeres–, por motivos de fuerza física, de capacidad racional, de ubicación geográfica y de capacidad.

La adecuación del sexo biológico o de una "raza" a un comportamiento social se enraíza en el "orden natural" del mundo mediante un tabú, una prohibición social producida por la ideología dominante de una sociedad. Estas adecuaciones son necesarias al funcionamiento de la sociedad, son un hecho pragmático que se da en un tiempo histórico cuya memoria se ha borrado intencionalmente, son un proceso artificial que, según Lévi-Strauss, convierte a la familia, a la división sexual del trabajo, a la pertenencia étnica, a la sumisión esclavista y a cualquier otro arreglo identitario en símbolos de la Cultura, no en expresiones de la Naturaleza.[225]

En América, dos naturalizaciones se sobreponen para justificar la violencia, las desigualdades económicas y culturales y la explotación laboral y reproductiva de las mujeres: la naturalización del lugar subordinado de las mujeres y la naturalización de la inferioridad de los pueblos víctimas de la colonización.

Un dirigente nahua del estado de Hidalgo, México, durante un taller en la Fundación Arturo Herrera Cabañas, en junio de 2010, afirmó que la naturaleza representa siempre el ser de las mujeres y de los hombres; por ejemplo, en una cascada, el río es el hombre, mientras que la laguna que se forma al caer el agua es una mujer, así las mujeres deben recibir al hombre y formarse a través de su fuerza. Una de las compañeras que había ido a Pachuca con él, lo interrumpió diciéndole que no sólo la cascada es mujer y hombre en la

[225] Así puede deducirse del análisis de los 113 relatos acerca de la organización de las relaciones culturales que Claude Lévi-Strauss lleva a cabo en el 4º tomo de sus "Mythologiques", *L'homme nu*, Plon, París, 1971

misma medida gracias al movimiento que es propio del ser cascada, sino que él debía aprender a reconocer que los hombres y las mujeres de su pueblo pueden beber el agua tanto del río como de la laguna.[226] Para doña Virginia Ajxup, maya k'iche de Momostenango Totonicapán, Guatemala, guía espiritual maya y pedagoga con estudios en derechos humanos, ser hombre y ser mujer es importante para mantener el equilibrio del mundo, no porque sus diferencias sean naturales, sino porque sus visiones en la sociedad deben encontrarse para superar el colonialismo internalizado por el pueblo maya, con la finalidad de alcanzar un futuro abierto de liberación.[227]

La diatriba que despierta el tema de la "naturalidad" (o de lo "natural", en sentido biológico, en sentido espiritual o en sentido de ordenamiento social) es enorme y contiene contradicciones que se superan sólo en la dinámica de la transgresión. Muchas mujeres de los pueblos de Abya Yala sienten y viven la diferencia de tareas y funciones sociales que tienen con los hombres como una prueba de su "natural inferioridad", aunque crean que las mujeres y los hombres constituyan juntos una complementariedad necesaria, cósmica, pues todo es dual y la dualidad es necesaria para la vida.

A pesar que desde septiembre de 2011, una mujer Ngöbe Buglé, Silvia Carrera, ha sido electa cacica por votación popular en su comarca y ha emprendido una heroica lucha contra la explotación minera y de recursos hídricos, las mujeres gnöbes, por lo general, se consideran a sí mismas "naturalmente" las cuidadoras de la vida y del colectivo masculino. En octubre de 2011, una obrera agrícola gnöbe, en la frontera entre Panamá y Costa Rica, estaba esperando a su marido en la salida de una cantina cercana a la carretera panamericana. El hombre tenía dos esposas según la costumbre poligámica de su pueblo, acababa de cobrar su sueldo y el de toda la familia por el trabajo en la pisca de café. Ella me miró enojada cuando le pregunté por qué no se ponía al resguardo del sol. Yo insistí varias veces, molestándola aún más o, quizá, asustándola. Otra mujer me dijo de dejarla en paz, que su marido podía enojarse si hablaba conmigo. Luego me explicó:

> Para que haya equilibrio y la vida se mantenga sana, sin delincuencia, sin violencia es necesario que las mujeres caminemos detrás de nuestros hombres, que los sostengamos cuando se emborrachan y pierden su razón. No los podemos dejar cuando beben porque su mente es caliente y se inflama fácilmente, necesitan que nosotras los pongamos en calma. Entonces pueden hablar, saben qué decirles a los patrones, cuando vamos a trabajar en las fincas de café, por eso cobran el dinero de todos y votan por nosotras. Nosotras sabemos esperarlos, sabemos que sin nosotras no

[226] Durante un taller sobre derechos humanos de las mujeres, en la Fundación Arturo Herrera Cabañas, en junio de 2010.

[227] En Morna Macleod Howard, *Luchas políticas-culturales y auto-representación maya en Guatemala*, Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, agosto de 2008

> viven bien, se pierden y que cuando hay que luchar por nuestros derechos debemos hacerlo juntos.[228]

Sin llegar a considerar inferiores las cualidades femeninas, en muchos más pueblos se enseñan trabajos diferenciados a las niñas y los niños, explicándoles que al intercambiarlos perderían cualidades. Dependiendo de las culturas, las etapas de crecimiento de las niñas están definidas por el avance en las labores artesanales, en la huerta familiar y en la cocina, mientras que el crecimiento de los niños está marcado por el conocimiento que adquieren del territorio y los sembradíos y la habilidad en la caza y la pesca. Para que mantengan el equilibrio cósmico, las mujeres pueden hacer todos los trabajos masculinos, pero los hombres no deben llevar a cabo tareas simbólicas femeninas, so pena de desordenar la naturaleza o incurrir en defectos, por ejemplo volverse perezosos, una actitud que es considerada tan dañina como robar y mentir.

> También veo que mi abuelo ayuda a mi abuela a construir el telar de las artesanías, pero él no teje porque el trabajo del tejido es de las abuelas. Mi abuela siempre dice que los hombres no deben coger las herramientas del tejido, ni tejer, ni sentarse en el banco de la abuela porque cuando grandes se vuelven perezosos.[229]

Por lo general, las maestras y maestros y las dirigentes espirituales argumentan que la dualidad de todos los seres vivos impide concebir la inferioridad o superioridad de las mujeres o de los hombres, en cuanto que "lo que es" es dual, propio del día y de la noche, de la mujer y el hombre, de la vida y la muerte, del sujeto que habla y el sujeto que escucha, en representación paralela y cabalmente realizada. También consideran que debe manifestarse el mismo respeto ante el nacimiento de una niña o un niño, porque nacen con las mismas capacidades en cuanto a conocimiento y poderes, pero los ancianos se ocupan con mayor esmero de que los niños conozcan el territorio y las tradiciones espirituales, dando por sentado que las niñas los secundarán.

En los pueblos donde las mujeres participan de la lucha por el territorio y el reconocimiento de los derechos de sus pueblos, las ancianas (también llamadas abuelas o mayoras) se expresan a favor de no garantizar los derechos de los hombres por encima de los derechos de las mujeres; eso es, se niegan a reconocer una jerarquía de género que se sostiene en una bipartición de la realidad material y simbólica y hace prevalecer los derechos de los hombres. Sobre todo, argumentan que es falso que la igualdad de derechos de las mujeres amenaza al género masculino, porque la igualdad sólo impide la superioridad de los hombres y no su vida y su desenvolvimiento. Pero en los pueblos de culturas fuertemente patriarcales, como los mayas, el náhuatl, el xinka, el ñañú u otomí en Mesoamérica, el gnöbe en Panamá, el emberá en Colombia, el aymara en Perú y Bolivia y otros, si la comunidad entera no ha emprendido un trabajo de descolonización

---

[228] Palabras no textuales, pues las apunté a las dos horas en mi libreta.

[229] Testimonio recogido en *U' Sxakwe sa'tkwe ena's umnxi, El tejido de la vida de las mujeres y hombres nasa*, Consejo Regional Indígena del Cauca, Popayán, 2004, p. 58

interna y las pautas de convivencia se siguen rigiendo por parámetros comunitarios defensivos hacia el exterior, los ancianos afirman que la salida de las mujeres de la casa es la causa del desequilibrio ecológico, que la naturaleza está enojada con que haya mujeres que no obedecen a sus padres cuando les dicen con quién casarse y que la presencia de las mujeres en las organizaciones políticas va en contra de los usos y costumbres.

Ahora bien, en esas comunidades que han roto con los patrones católicos y neoevangélicos de conducta gracias a un trabajo de recuperación de su espiritualidad, a través de metáforas e imágenes, las mujeres que se visualizan como parte de una dualidad sin grados, describen las diferencias de roles sociales entre mujeres y hombres en relación con la preparación de los alimentos más que con la sexualidad. Articulan su sexo con los roles que le son asignados, otorgándose cierta posibilidad de transgredirlos o evidenciando la posibilidad de transgresiones recíprocas: hombres sensibles, tiernos, que aman estar cerca de la casa y mujeres emprendedoras, viajeras. Dicen, por ejemplo, que el matrimonio tiene la misma utilidad para las mujeres que para los hombres pues sirve para garantizar la continuidad de su lengua y cultura, aunque no necesariamente todo mundo deba casarse.

Una de las primeras transgresiones que las mujeres mayas del Ejército Zapatista se plantearon en 1993, fue la de no quererse someter al matrimonio, no sólo con los maridos impuestos por los progenitores o por alguna autoridad comunitaria, sino en general con cualquier hombre, pues se negaban a escoger a un acompañante de vida al que servir.

Políticamente, la expresión de la conciencia de una dualidad no jerárquica se expresa en la afirmación que sin la voz de las mujeres no pueden tomarse resoluciones comunitarias porque éstas deben ser plurales y la primera pluralidad social es la que conforman mujeres y hombres.

Nada menos natural que el sexo. Consecuencias del colonialismo en el presente de las mujeres de Abya Yala

Esta reflexión a partir de la palabra intercambiada con las intelectuales y activistas feministas de los pueblos de Abya Yala no se ha abogado a registrar las diferencia culturales y costumbres de uno u otro pueblo acerca del deber ser de las mujeres y de los hombres, ni las tareas sexuales, agrícolas, domésticas y comerciales de las mujeres al interior de una determinada cultura nacional. Sin embargo, en el diálogo con mujeres de pueblos diferentes ha salido a relucir la importancia de visibilizar las transgresiones a las prácticas sexuales discriminatorias, entendiéndolas como ideas y prácticas de libertad comunitaria e individual, y presentar los argumentos que las pensadoras indígenas esgrimen para explicarlas.

Estudios antropológicos y etnológicos de corte feminista se han ocupado y se ocupan de las dinámicas que los diversos sistemas de género adquieren para organizar cultural, económica y socialmente la distribución de tareas, trabajos y representaciones de lo

femenino y lo masculino, tanto en relación con los sexos biológicos como con los roles de quien, independientemente de su sexo, asume un lugar femenino o feminizado y masculino o masculinizado en el mundo. Es gracias a los estudios de antropólogas que en historia y filosofía sabemos que no hay nada menos natural que el sexo, ya que la interacción entre las personas ha estado históricamente determinada por los géneros y las identidades sexuales. Por lo tanto, el sexo no puede ser ontológicamente esencializado: no hay sexo, sólo sexos que, en su expresión social, son sistemas relacionales que varían según las épocas, en espacios y culturas claramente definidas.

Las antropólogas feministas enseñan a desconfiar de todos los "universales", esas categorías y conceptos que han servido a los discursos filosófico y científico occidentales para sustentar e imponer como verdaderos sus análisis de la realidad, debido a sus excesivos enfoques androcéntrico, etnocéntrico y heterocéntrico. La universalidad de la subordinación social de las mujeres durante toda la historia y en todas las culturas, por ejemplo, peca por imponer el orden socio-simbólico patriarcal de la cultura occidental blanca a todas las sociedades.

No obstante, la idea que desde una disciplina específicamente diseñada para ello (sea ésta la etnografía, la antropología, la sociología o la filosofía) pueda estudiarse al "otro",[230] implica la invención de un mecanismo de discriminación. Si el tiempo de la cultura occidental es el tiempo del presente, cuando define como "primitiva" a "otra" cultura con la cual no quiere reconocer que comparte la sincronía temporal, se ubica en un lugar/tiempo que universaliza. Las implicaciones que conlleva afirmar que una sociedad es primitiva son múltiples; permiten, por ejemplo, despreciar sus conocimientos, sus tecnologías, sus sistemas políticos y económicos, sus relaciones interpersonales y organizar estructuras para "desarrollarla", "traerla al presente", "sacarla de su atraso", como diversas organizaciones de tutela, secretarías estatales y organismos no gubernamentales.[231]

En el estudio de las relaciones entre las personas por su condición sexual y genérica, resulta impensable la existencia de un solo sistema relacional, así como es inconcebible una sola religión o una economía universal. Las realidades sociales son construcciones cotidianas llevadas a cabo por sujetos individuales o colectivos. Ser mujer o ser hombre es

---

[230] En ocasiones he definido como "otrizar" el proceso por el cual un sistema de ideas socialmente aceptado convierte en "otra" u "otro" a quien no quiere reconocer como "igual" o con quien no quiere "igualarse". La persona "otrizada", la clase social o el pueblo "otrizado" pueden ser tanto objeto de desprecio como de piedad, pero nunca son respetados como un sujeto autónomo de la mirada o juicio de quien la "otriza". Cf. Francesca Gargallo, "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano", en Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo y Norma Blázquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, en prensa por la UNAM

[231] Aunque suene totalmente incoherente, existen esencializaciones del "natural" atraso de una sociedad "primitiva" y del "natural" desarrollo de la cultura que vive en el presente universal. Las incongruencias se multiplican cuando los organismos de la sociedad moderna afirman actuar para sacar de su "natural atraso" a las sociedades primitivas, asumiendo de hecho que lo natural es transformable.

una idea, una construcción ideológica que puede ser modificada por la actuación de sujetos políticos diversos.

El carácter histórico y transitorio de la definición sexo-genérica de una sociedad, sin embargo, no implica que transformarla sea simple. En muchas culturas actuales, hay pervivencias de sistemas relacionales muy antiguos, ginecocráticos, solidarios y de ordenamientos sexuales no jerárquicos. Paralelamente, el sistema de género occidental cuestionado por el feminismo sigue ejerciendo una violencia específica contra las mujeres, las niñas y los hombres feminizados; discrimina económica, valorativa y políticamente a las personas y las actividades consideradas femeninas; otorga prerrogativas a los hombres como grupo dominante y organiza a su favor la relación entre sexo biológico y sexo social para el control de las normas que rigen la sexualidad.

América fue sometida al más brutal sistema de colonización experimentado en época histórica; por lo tanto, es imposible analizar sus sistemas de relaciones sexo/genéricas sin tomar en cuenta que todos los pueblos americanos fueron avasallados por el ordenamiento jerárquico y discriminativo de una Modernidad católica, sexista, capitalista y colonizadora que se reivindicó universal. La historia de la represión de las sexualidades que no correspondían al ordenamiento heterosexual y matrimonial del catolicismo colonial ha sido documentada.[232] Atrocidades como el "aperreamiento" (es decir, el castigo mediante el cual los perros devoraban a una persona viva) de los hombres homosexuales de algunas culturas que vivían en los actuales México, Panamá y Brasil, y el uso de la violación masiva de castigo para las mujeres que se negaban a casarse o dejarse violar por los conquistadores fueron registradas detalladamente.[233] Desde la invasión de América, los españoles asumieron sus valores y creencias como normas para enjuiciar las sociedades locales, y lo hicieron sacando la mayor ventaja individual y colectiva del uso de sus prejuicios morales: no hubo botín de guerra ni impuesto de paz que no incluyera "indias hermosas", por ejemplo.

Con la excusa de que los pueblos americanos "dánse mucho a la carnalidad así con los hombres como con las mujeres, sin pena ni vergüenza",[234] ni los conquistadores ni los evangelizadores practicaron con las mujeres de las naciones americanas los ideales de castidad, pureza y continencia sexual que exaltaba la religión que imponían. A resultas de ello, muy pronto las mujeres de los pueblos sometidos al servicio personal y colectivo de

---

[232] Araceli Barbosa Sánchez, *Sexo y conquista*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994

[233] Muchos cronistas imputaron a los americanos actos de sodomía, porque el "pecado nefando", así como los pecados de sacrificio humano y de antropofagia les permitían someterlos a la esclavitud. Pedro Mártir de Anglería describe cómo Vasco hizo aperrear a cuarenta "indios sodomitas" que encontró en la casa del cacique de la región de Cuarecua. En *Décadas del Nuevo Mundo, vertidas del latín a la lengua castellana por el Dr. D. Joaquín Torres Asencio quien diólas a las prensas como homenaje al Cuarto Centenario del Descubrimiento*, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1944, p. 200

[234] Francisco López de Gómara, *Historia de las conquistas de Hernando Cortés, publicada para instrucción de la juventud nacional, con varias notas y adiciones, de Carlos María de Bustamante*, tomo 1, imprenta de la testamentaría de Ontiveros, México, 1826, p. 161

los conquistadores en las minas y la labranza (llamado sistema de mita, en los Andes, o encomienda, en Mesoamérica) aprendieron a liberar a sus hijos de los impuestos de trabajo a los que estaban obligados sus pueblos a través del mestizaje, así como muchos hombres indígenas aprendieron a manifestar diversas formas de violencia y menosprecio a las mujeres para imitar la misoginia católica (que implicaba la sumisión incondicional de las mujeres al deseo masculino) y, gracias a ello, no incurrir en los posibles castigos que los españoles reservaban para los "afeminados".

Con todo, algunas sociedades americanas hoy todavía colocan a los hombres homo o transexuales en su ordenamiento. No corresponden a un tercer sexo, sino que se les reconoce en la disposición de una sexualidad no reproductiva que no por ello escapa de las obligaciones de una economía especializada por sexo (la función principal de la relación de sexo/género). En este sentido se puede leer el respeto a las/los muxes en la cultura juchiteca-zapoteca del Istmo de Tehuantepec[235] como una expresión de reconocimiento de la sexualidad de los hombres que seducen, tienen sexo y afectividad con otros hombres, en el marco de una particular forma de asimilación femenina de personas de sexo masculino que producen bienes y servicios asignados a las mujeres (por ejemplo, las/los muxes pueden comerciar, cocinar y bordar, actividades femeninas a las que no tiene acceso los hombres masculinos).

La importancia de las tareas económicas asignadas a lo femenino es tal que, por lo general, culturas que no tienen problemas en organizar la existencia de hombres feminizados, tienden a prohibir, a rechazar o a no tolerar la homosexualidad femenina, para no tener que separar a por lo menos una de dos mujeres (la que socialmente se masculiniza) de actividades necesarias a la sobrevivencia colectiva. No obstante, en las sociedades que regulan y respetan la homosexualidad masculina, la represión al lesbianismo es menor que en otras culturas, aunque no sea aceptado de la misma manera que la homosexualidad. La división entre lo que se atribuye al ámbito de lo femenino y de lo masculino implica una normativa que trasciende la separación entre mujeres y hombres, pues es una división económica que opera en el nivel simbólico y político. Así, en algunas sociedades es sumamente misógina, mientras que en otras reviste características de complementariedad y hasta de equivalencia.

---

[235] Cf. Los estudios de Marinella Miano sobre los muxes en: *Hombre, mujere y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, Plaza y Valdés-Conaculta-Inah, México, 2002 y *Viaje a través de la identidad de los zapotecas del istmo de Tehuantepec*, Tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993. Miano no sólo niega que la cultura zapoteca del Istmo sea matrilocal (como sostuvo Berverly Newbold Chiñas en 1975) o matriarcal (según Verónica Bennholdt-Thomsen, en 1994), sino que analiza los complejos entramados de las identidades sexo-genéricas en una sociedad donde las mujeres tienen un lugar de poder en la casa, el mercado y la organización de las fiestas, pero sufren situaciones de subordinación en el control social de su cuerpo y del ejercicio de la sexualidad, entre ellas la menor aceptación social de las lesbianas, *nguiu'la*, frente a los homosexuales, o *muxe'*.

El cuerpo como lugar social

El sexismo y el racismo se entroncan, para usar una palabra propia del feminismo comunitario, y funcionan, actúan, se asumen en un lugar reconocible, histórico, que en ocasiones es amado y, en otras, detestado: el cuerpo mismo de las mujeres indígenas.

Tapar el propio cuerpo, esconderlo bajo vestidos o kilos de grasa, defender el derecho a no mostrarlo, enojarse frente a la desnudez de otras, aceptar de la crítica feminista exclusivamente la crítica al uso del cuerpo femenino para la publicidad que, efectivamente, cosifica a las mujeres retratadas y las funcionaliza para despertar el deseo de posesión –de otros cuerpos, de otras cosas– por parte del colectivo masculino, son complicadas racionalizaciones y acciones que no pueden ser igualadas, pero que engloban –todas– el rechazo a un cuerpo socialmente construido para la invisibilidad y la sumisión, un cuerpo racializado.

Recordemos el enojo que provoca en Estela Ajucum el tema de la liberación corporal y su tajante afirmación que cubrirse el cuerpo es parte de la educación maya que recibió y a la que no va a renunciar para asumirse feminista. En un taller del Encuentro Nacional Feminista de Zacatecas, en agosto de 2010, una joven mixe que no quiso dar su nombre, contó que sentir el propio cuerpo, gozar de su sexualidad y vestirse con placer, levantaba sospechas en su marido que la acusaba de interesarse demasiado en sí misma y no aportar las mismas energías a la lucha por los derechos de su comunidad y en contra de los censos nacionales que pretenden contar a los indígenas para fines que no explicitan.

Sus discursos tienen cierta sutil semejanza con las afirmaciones de la dirigente nahua de Guerrero Erika Poblano, portavoz de las mujeres indígenas en UNIFEM, acerca de que los usos y costumbres indígenas no prevén la autonomía sexual de las mujeres. Además, agregaba Erika Poblano en la mesa que se improvisó en uno de los talleres de mujeres indígenas durante el mismo encuentro, "mientras la militarización de México y las denuncias de violencia se agravan, éstas se convierten en la preocupación central de las mujeres indígenas, dejando para un segundo momento los cuidados de la salud, la fortaleza física, la alimentación y la protección de la violencia intrafamiliar".[236] Eso es, dejando para un segundo momento, un momento a venir, no auspiciado ni deseado por las autoridades comunitarias, las reflexiones sobre el propio cuerpo y la afirmación de una estética feminista libre de la mirada y la dependencia del deseo de los hombres.

Sin embargo, las enseñanzas sobre el cuidado del cuerpo son un eje central de todas las culturas y, en particular, las relativas al despertar de las manifestaciones sexuales, cuales las menstruaciones. Entre los nasa, la sangre menstrual es considerada contaminante, sucia, y es necesario separar a las mujeres que sangran de los hombres, para que su impureza no les chupe la fuerza vital, enfermándolos. Sus vecinos guambianos piensan que las mujeres que menstrúan no deben acercarse a las fuentes de agua limpia

[236] Según los apuntes que hice de su participación en las mesas de derechos de las mujeres indígenas en el Encuentro Nacional Feminista de Zacatecas, agosto de 2010.

para no contaminarlas ni deben pasearse por los sembradíos para no quemarlos. Sin embargo, las mujeres "flechadas por la luna" en las comunidades shuar se retiran con mucho gusto en casas especiales donde están entre ellas, en un espacio reservado a su espiritualidad y diálogo. En la nación Kuna, la primera menstruación de una joven es motivo de una fiesta comunitaria que reúne a varios pueblos en consagración de la fertilidad y la continuidad que ésta representa. En algunas comunidades nahuas del Valle de México se piensa que las mujeres que menstrúan son tan poderosas que pueden absorber la fuerza espiritual de los hombres y dominarlos. Entre los pueblos guaraníes la salud como concepto espiritual y físico tiene relación con la regularidad y fluidez menstrual.

De igual forma, los cuidados en el embarazo y el parto integran una cultura de las mujeres que se transmite de generación en generación y que exalta la sabiduría y la habilidad de las parteras, sobadoras y curanderas. Aunque desligado de los debates sobre la libertad sexual y la resistencia a las estéticas patriarcales que dominan el mundo de las adolescentes y jóvenes mestizas, especialmente urbanas, el cuerpo de las mujeres es insoslayable para la conciencia que personal y colectivamente las indígenas tienen de su lugar en el mundo. Según la dirigente lenca Berta Cáceres es particularmente grave que las organizaciones indígenas no reconozcan el derecho de las mujeres a encontrarse entre sí para hablar de lo que las concierne en su corporalidad, siendo éste un rasgo del histórico machismo de todas las organizaciones de izquierda en América Central. "Así –afirma– se dan los casos de esterilizaciones masivas de indígenas por parte de los gobiernos nacionales y las agencias de desarrollo y las mujeres no tienen los conocimientos para reconocer cómo las instituciones sanitarias las violentan, porque no tienen tiempo de hablar entre sí y cierta idea del pudor implementada por el catolicismo y recogida por los movimientos populares hace presa de ellas".

Conocer, tocar, mirar el propio cuerpo para hablar de la fecundidad, del control de la natalidad, del matrimonio, del deseo, es según Berta Cáceres una práctica de liberación que redunda en beneficio de todo el pueblo lenca y que es propia de las mujeres. Más aún, es una práctica revolucionaria. Por ejemplo, en relación con la militarización de Honduras después del golpe, afirma que "si las mujeres no se hablan de sus cuerpos entre sí, si no reconocen sus derechos al placer y a no sufrir violencia, no podrán entender que la militarización es una práctica de invasión territorial que se vincula con la violencia contra las mujeres, al utilizar las violaciones sexuales como un instrumento de guerra".

Según Emma Chirix, para sanarse de la violencia las mujeres indígenas deben permitirse conocer sus cuerpos, acariciarlos y estimarlos, aprendiendo a verlos como propios y no como objetos racializados por el poder dominante. Este es un paso indispensable para liberarse como personas y en la colectividad, para reeducarse entre mujeres a una afectividad sana y no violenta.

> Sólo amándose en su propio cuerpo pueden superarse los traumas de niñez, los abusos e intentos de violación que por lo general la familia enseña a callar. Más aún si es una familia católica, donde muchas enseñanzas ayudan a tapar el placer con el dolor, convirtiéndolos en un par inseparable. Es mentira que las mujeres indígenas le tienen miedo al cuerpo, tradicionalmente se dan baños en el Tuj [baño de vapor ritual

equivalente al Temazcal de las culturas mexicanas], las niñas y los niños ahí están en contacto con el cuerpo de la madre y se ven desnudos. Pero también es cierto que la higiene es un dispositivo normativo para las mujeres indígenas cuando entran en contacto con el mundo mestizo. Entonces ellas deben mostrar que superan su condición de "sucias", que es inherente a su condición de indias. Es muy traumatizante: como servidoras deben demostrar que han aprendido una higiene colonizada, la que te limpia de una inferioridad, no la que te da placer y reconocimiento. Las niñeras indígenas pueden tocar a los niños blancos sólo después de haberse bañado. Entonces el baño, que es un espacio donde las mujeres pueden tocar y reconocer su cuerpo desnudo, puede cargarse de rechazo y represión. Conozco mujeres mayas que se bañan con agua fría a las 5 de la mañana y luego permanecen tapadas durante todo el día y la noche. Son las mismas que creen que las mujeres no necesitan comer tanto como los hombres, porque son más débiles, y que no tienen derecho a decirle a su marido que lo desean. La verdad es que lo personal no está desconectado de lo colectivo, así como lo privado, lo íntimo, la esfera del placer no están separados de lo político. Por lo general los acuerdos sobre pueblos indígenas que firman los gobiernos nacionales invisibilizan a las mujeres. Quizá que ellas no se apersonen, no muestren sus cuerpos en la colectividad, no levanten sus voces tiene que ver. Yo me uní a las abogadas mestizas en algunas ocasiones para poder visibilizar la opresión de las mujeres en nuestra cultura.[237]

[237] Entrevista realizada en Ciudad de Guatemala, en agosto de 2010.

Bibliografía

Libros

AA. VV, *Amüchi wayuu. La cerámica guajira*, Fundación editorial el perro y la rana, Caracas, 2007

AA.VV. *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, Sísifo Ediciones-Bajo Tierra Ediciones, Ciudad de México, 2011

Agamben, Giorgio, *Lo abierto*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2007

Aldunate, Victoria y Julieta Paredes, *Construyendo Movimientos*, serie Hilvanado, publicación solidaria en el marco del Convenio para el Empoderamiento de la Mujer en Perú y Bolivia, La Paz, 2010

Almeida, Ileana, *Historia del pueblo kechua,* Editorial Abya Yala, Quito, 2005

Almeida, Ileana, Nidia Arrobo Rodas y Lautaro Ojeda Segovia, *Autonomía indígena frente al estado nacional y la globalización neoliberal*, Fundación Pueblo Indio del Ecuador-Editorial Abya Yala, Quito, 2005

Amarilla, Deisy, *Agtemágháta Apqueh Hleanma, Pueblo Sanapá*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 62, Asunción, 2008

Amarilla, Juan Pablo, *Pueblo Angaité. Memoria Histórica*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica/Biblioteca paraguaya de Antropología, vol. 55, Asunción, 2006

Andrade Ciudad, Luis y Jorge Iván Pérez Silva, *Las lenguas del Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2009

Añiñir Guilitraro, David, *Mapurbe venganza a raíz*, Pehuén, Santiago, 2009

Arguedas, José María, *Todas las sangres*, Editorial Horizonte, Lima, s/f.

Asesinatos de mujeres: expresión del femicidio en Guatemala, Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos CALDH, Guatemala, 2005.

Asselborn, C.J., G.R. Cruz y O.P. Pacheco, *Liberación, Estética y Política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2009

Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa editorial, séptima reimpresión, Barcelona, 2006

Bach, Ana María, *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista,* Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010

Ballestas Rincón, Luz Helena, *La serpiente en el diseño indígena colombiano*, Colección sin condición, Bogotá, 2007

Barbosa Sánchez, Araceli, *Sexo y Conquista*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994

Barre, Marie-Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México, 1983

Barreto, Ana, *Mujeres que hicieron historia en el Paraguay*, Ateneo Cultural/Secretaría de la Mujer, Asunción, 2011

Barrig, Maruja (editora), *Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres. Fronteras interiores*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2007

Barry, Jane y Jelena Dordevic, *¿Qué sentido tiene la revolución si no podemos bailar?,* Fondo de Acción Urgente por los Derechos Humanos de las Mujeres, Canadá, 2007

Bartra, Eli, *En busca de las diablas. Sobre arte popular y género,* Tava/UAM-X, México, 1994.

Bartra, Eli, M*ujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, Universidad Autónoma Metropolitana/FONCA/Conaculta, 2005

Bartra, Eli, *Mujer ideología y arte,* Icaria, Barcelona, 1994 (3ªed., 2003)

Bartra, Eli (compiladora), *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe,* PUEG/UNAM, México, 2004, y su versión en inglés *Crafting Gender. Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean*, Duke University Press, Durham/Londres, 2003

Bartra, Eli (compiladora), *Museo Vivo. La creatividad femenina*, UAM-X, México, 2008.

Bascopé Aspiazu, René, *Cuentos completos y otros escritos*, La Mariposa Mundial/Plural, La Paz Bolivia, 2004

Bastos Amigo, Santiago y Roddy Brett (compiladores), *El movimiento maya en la década después de de la Paz (1997-2007)*, F&G Editores, Guatemala, 2010

Bataillon, Gilles y Gilles Bienvenu, Ambrosio Velasco Gómez (coordinadores), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, 2008

Belausteguigoitia, Marisa y Martha Leñero, *Fronteras y cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2005

Belausteguigoitia, Marisa y Lucía Melgar, *Fronteras, violencia, justicia: nuevos discursos*, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2007

Bello, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago, 2004

Bedregal, Yolanda, *Bajo el oscuro sol*, tercera edición, Los amigos del libro, Oruro, 1990

Beltrán, Rosa, *América sin americanismos. El lugar del estilo en la épica*, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, México, 1996

Bengoa, José, *La comunidad fragmentada. Nación y desigualdad en Chile*, Catalonia, s.l.i., 2009

Bengoa, José, *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*, Lom, Santiago, 2000

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA-UACM, México, 2007

Blandón Gadea, María Teresa, Clara Murguialday Martínez y Norma Vásquez García, *Los cuerpos del feminismo nicaragüense*, Programa Feminista La Corriente, s/l/i, 2011

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989

Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987

Burt, Jo-Marie, *Violencia y autoritarismo en Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*, Instituto de Estudios Peruanos/Asociación Servicios Educativos Rurales, Lima, 2009

Caballero Aquina, Olga y Marina Díaz de Vivar, *Mujer paraguaya jefa de familia*, Universidad Católica, Asunción, 2005

Cadogán, León, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI, Asunción, 1997

Carbonell, Neus y Meri Torras (compiladoras), *Feminismos literarios*, ARCO/LIBROS, Madrid, 1999

Carcedo, Ana (coordinadora), *No olvidamos ni aceptamos: femicidio en Centroamérica 2000-2006*, CEFEMINA, San José, 2010.

Carrillo, Ricardo y Samyr Salgado, *Racismo y vida cotidiana en una ciudad de la sierra ecuatoriana*, Editorial Abya Yala, Quito, 2002

Castillo, Luis Carlos, *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Programa Editorial Universitario de la Universidad del valle, Cali, 2009

Castro, Amanda (compiladora), *Otros testimonios: Voces de mujeres centroamericanas*, Letra Negra, Guatemala, 2001.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

Catrileo, María, *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*, Editorial Andrés Bellos, Santiago, 1996

Cebolla Badie, Marilyn, *Etnografía sobre la Miel en la cultura Mbya-Guaraní*, Abya Yala editores, Quito, 2009

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su* modus operandi, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2000

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1997

Cerutti Guldberg, Horacio, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, UCM, Ciudad de México, 2003

Cerutti Guldberg, Horacio, *Memoria comprometida*, Cuadernos de Prometeo 16, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, septiembre de 1996

Chamorro, Graciela, *Decir el cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*, Tiempo de Historia/UFDG Editores, Asunción, 2009

Chávez, Patricia et al., *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*, La Paz, s.f. pero seguramente 2011

Chihuailaf, Elicura, *El azul de los sueños*, Dibam, Santiago de Chile, 2010

Chirix García, Emma Delfina, *Afectividad de las mujeres mayas. Ronojel kajowalb'al ri mayab' taq ixoqi'*, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Guatemala, 2003

Chirix, Emma, *Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo*, Ediciones del Pensativo, Guatemala, 2010

Colectivo Katär Uta, *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, Ediciones Pez en el Árbol, México, 2011

Colectivo Simbiósis y Colectivo Situaciones, *De Chuequistas y Overlockas. Una discusión en torno a los talleres textiles*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2011

Coña, Lonco Pascual, *Testimonio de un cacique mapuche*, Pehuén, Santiago de Chile, 2009

Corral, Manuel, *Cuerpo, comunicación y sensibilidad*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009

Cruz, Gustavo R., *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*, Universidad Católica de Córdoba/Editorial Universitaria Córdoba, Córdoba, 2009

Cueto, Marcos (editor), *Saberes andinos. Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1995

Curruhuinca, Curapil y Luis Roux, *Las matanzas del Neuquén. Crónicas mapuches,* Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 2000 (5ª edición, 1ª 1993)

D'Atri, Andrea (editora), *Luchadoras. Historias de mujeres que hicieron historia*, Ediciones del IPS, Buenos Aires, 2006

Davis, Wade, *Amazonia perdida. La odisea fotográfica en Colombia de Richard Evans Schultes*, Villegas Editores, Bogotá, 2009

De la Cruz, Víctor y Marcus Winter (coordinación), *La religión de los Binnigula'sa'*, Fondo Editorial de la Unidad de Proyectos Estratégicos del Instituto Estatal de Educación Pública y el Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 2001.

Diniz, Edinha, *Chiquinha Gonzaga. Uma historia de vida*, (1949), Zahar-Instituto Moreira Salles, noevena edición revisada y augmentada, Río de Janeiro, 2009

Duverger, Christian, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, Consejo nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Taurus, México, 2007

Easlea, Brian, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy, An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*, The Harvester Press, Brighton, 1980

Equipo de Antropología Forense de Guatemala, *Las masacres en Rabinal. Estudio Histórico Antropológico de las Masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro*, Guatemala, 1997

Equipo de Antropología Forense de Guatemala, *Reconocimiento a la memoria de las víctimas del conflicto armado interno*, Guatemala, 2004

Escárcega, Fabiola y Raquel Gutiérrez (compiladoras), *Ganamos pero perdimos. Elementos para un balance del movimiento indígena en el Ecuador*, Ceam/Gobierno del Distrito federal, México, 2006

Escolar, Diego, *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007

Espinosa Damián, Gisela, *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2009

Espinosa Miñoso, Yuderkis (compiladora), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Volumen 1, Ediciones en la frontera, Buenos Aires, 2010.

Esquit, Edgar, *La superación de lo indígena: La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*, Instituto de Estudios Interétnicos-Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2010

Evangelisti, Gisella, *Mariposas rojas*, Grupo Editorial Mesa Redonda, Lima 2010

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, *Obras completas III (I),* Sur Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 2008

Flores Palacios, Fátima, Maribel Ríos Everardo y Norma Blazquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 2010

Fogel, Ramón, *Los pueblos guaraní en la formación de la nación paraguaya*, Universidad Nacional de Pilar/Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios, Asunción, 2010

Forgues, Roland (editor), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Ediciones Amauta, Lima, 1992

Galindo, María y Sonia Sánchez, *Ninguna mujer nace para puta. Análisis feminista de la prostitución*, Mujeres Creando, La Paz Bolivia, s/f (aprox. 2003)

García Gallardo, Araceli, *Donde vuelan las gaviotas. Género y etnia, regiones autónomas de Nicaragua (1979-1992),* Imprenta UCA, Managua, 2000

García, Federico y Pilar Roca, Pachakuteo. *Una aproximación a la cosmovisión andina*, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima, 2004

Gargallo di Castel Lentini, Gioacchino, *Historia de la Historiografía Moderna. Vol. 1, El siglo XVIII*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009.

Gargallo, Francesca, *Ideas feministas latinoamericanas*, 2.a edición, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006

Garibay K., Ángel María, *Poesía Indígena*, Biblioteca del Maestro SEP, México, 1960

Garibay K., Ángel María (paleografía, versión, introducción, notas y apéndices), *Poesía Náhuatl. Cantares Mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Primera parte*, UNAM, primera reimpresión de la segunda edición, México, 2000

Gil Roldán, Ángela María, *Tejiendo la vida universitaria en la capital: nuevos dilemas de la mujer indígena contemporánea*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2005

González de Pérez, María Stella y María Luisa Rodríguez de Montes (coordinación científica y editorial), *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 2000

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*, Guatemala, 2006

Guerrero, Andrés, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*, Flacso sede Ecuador/Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2010

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, Pez en el árbol, México, 2010 (primera edición Bolivia, 1999)

Hardoy, Jorge Enrique, *Ciudades precolombinas*, Ediciones Infinito, Buenos Aires, 1999

Hernández, Max et al., *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y Pasado Andino*, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima, 1996

Héritier *Masculino/femenino. II, Disolver la Jerarquía,* Fondo de Cultura Económica, México, 2007

Hernández, Rosalía Aída y Liliana Suárez (editoras), *Descolonizando el feminismo. Teorías prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2008. http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf

Hernández Salles, Arturo et al., *Rapa Nui Lengua y Cultura, diccionario rapa nui-español-inglés-francés*, Universidad Católica de Temuco, Santiago, 2001

Hidalgo Lehuede, Jorge, *Historia andina en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 2004

Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Bajo Tierra Ediciones-Sísifo Ediciones, México, 2010

Howe, James, *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los kunas de San Blas*, Plumsock Mesoamerican Studies-Maya Educational Foundation-Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica, Miami, 2004

Hurtig, Marie Claude, Michèle Kail y Hélène Rouch (editoras), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Editions du CNR, París, 1991

Jardón, Ana María Victoria, *500 años de salud indígena*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004

Karsten, Rafael, *La vida y la cultura de los Shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas occidental*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2000

Koch-Grünberg, Theodor, *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste de Brasil (1903-1905)*, 2 vols., Editorial Universidad Nacional, Bogotá, 2005

Lara, Jesús, *Yanakuna*, s.p.i., La Paz Bolivia, 2010

Leacock, Eleanor Burke, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Monthly Review Press, Nueva York, 1981

Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar*, Plaza y Valdés, México, 2008.

Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.

Lenkersdorf, Carlos, *Indios somos con orgullo, poesía tojolabal*, UNAM/IIFL, México, 1999

Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI/UNAM, México, 1994

Lenkersdorf, Carlos, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, Instituto de Investigaciones Filológicas Centro de Estudios Mayas UNAM, México, 2006

Lenkersdorf, Carlos, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión maya en Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 1994

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes con un nuevo apéndice*, UNAM, novena edición, México, 2001

Lévi-Strauss, Claude, *L'homme nu*, Plon, París, 1971

Londoño, Jenny, *Entre la sumisión y la resistencia. Las mujeres de la Real Audiencia de Quito*, Abya Yala, Quito, 2008

López Bárcenas, Francisco, *Autonomías Indígenas en América Latina*, MC Editores-Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, México, 2008

López de Gómara, Francisco, *Historia de las conquistas de Hernando Cortés, publicada para instrucción de la juventud nacional, con varias notas y adiciones, de Carlos María de Bustamante*, tomo 1, Imprenta de la Testamentaría de Ontiveros, México, 1826

Macleod Howard, Morna, *Luchas políticas-culturales y auto-representación maya en Guatemala*, Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, agosto de 2008

Malo González, Claudio, *Arte y cultura popular*, segunda edición, Universidad del Azuay-Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Cuenca, Ecuador, 2006

Malo González, Claudio, *Artesanías, lo útil y lo bello*, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares-Universidad del Azuay, Cuenca, Ecuador, 2008

Mamani Ramírez, Pablo, Lucila Choque Huarín y Abraham Delgado Mancilla, *Memorias rebeldes. Reconstrucción de Tupaj Katari y Bartolina Sisa. ¡¡¡Somos millones!!!,* Ediciones El pez en el árbol/Textos Rebeldes/Willka, El Alto-México, mayo de 2010

Mancera, Pablo (estudio histórico) y Enrique Casanto (tradiciones asháninca), *El poder libre asháninca. Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito*, Universidad de San Martín de Porres, Lima, 2009

Marcos, Sylvia, *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Editorial Cideci Universidad de la Tierra, San Cristóbal de las Casas, marzo 2010

Marcos, Sylvia y Marguerite Waller (editoras), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, México, 2008

Marcos, Sylvia, *Mujeres indígenas, rebeldes, zapatistas*, Ediciones Eón, México, 2011

Marimán Quemenado, Pablo, José Millalén Paillal, Sergio Caniuqueo Huircapán y Rodrigo Levil Chicahual, *¡…Escucha, winka…! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Lom, Santiago, 2006

Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo, vertidas del latín a la lengua castellana por el Dr. D. Joaquín Torres Asencio quien diólas a las prensas como homenaje al Cuarto Centenario del Descubrimiento*, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1944

Masson, Sabine et al., *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha*, Plaza y Valdés Editores, México, 2008

Mastrandrea, María, *Telar mapuche de pie sobre la tierra*, Guadual, Buenos Aires, 2005

Mathieu, Nicole-Claude (directora), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Éditions EHESS, París, 1985

Mathieu, Nicole-Claude (directora), *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologie du sexe*, Côté-Femmes, París, 1991

Mead, Margaret, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1935), Laia, Barcelona, 1975

Meentzen, Ángela, *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 2007

Mejía Huamán, Mario, *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componentes andino de nuestro pensamiento*, Lima, 2005, *www.filosofiaandina.com*

Mendoza, Breny, *Sintiéndose mujer pensándose feminista. La construcción del Movimiento Feminista en Honduras*, Guaymuras/Centro de Estudios de la Mujer, Tegucigalpa, 1994

Miano, Marinella, *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, Plaza y Valdés-Conaculta-Inah, México, 2002

Miano, Marinella, *Viaje a través de la identidad de los zapotecas del istmo de Tehuantepec*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993

Mignolo, Walter (compilador de textos de María Lugones, Isabel Jiménez-Lucena, Madina Tlostanova), *Género y descolonialidad*, Ediciones del Signo/Duke University, 2003

Miranda, José Porfirio, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, Premia Editores, México, 1983 (existe una segunda edición de la UAM-Xochimilco, México, 1994)

Miranda Casas, Filomena, *Metáforas de la oposición de género chacha-warmi en el aymara de La Paz y Oruro*, Instituto de Estudios Bolivianos-UMSA, La Paz, 2009

Miranda Pacheco, Mario (compilador), *La filosofía mexicana entre dos milenios*, UNAM, México, 2002

Montemayor, Carlos, *La literatura actual de las lenguas indígenas de México*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Ciudad de México, 2001.

Montemayor, Carlos, *La voz profunda, antología de literatura mexicana en lenguas indígenas*, Joaquín Mortiz, Ciudad de México, 2003

Montemayor, Carlos (coordinador), *Diccionario del náhuatl en el español de México*, Ciudad de México/UNAM, 2008

Montoya, Rodrigo, Ewin y Luis, *La sangre de los cerros. Urqukunapa yawarnin. Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*, Centro Peruano de Estudios Sociales/Mosca Azul Editores/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1987

Monzón, Ana Silvia (compiladora), *Mujeres, ciencia e investigación: miradas críticas,* Dirección general de Docencia Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2009

Mujeres de Anáhuac, Primer Encuentro Continental de Mujeres de Anáhuac por la Paz, 1, 2, 3 y 4 de octubre de 1998, Cuernavaca, 2000

Moulian, Tomás, *De la política letrada a la política analfabeta. La crisis de la política en el Chile actual y el "lavinismo"*, Lom, Santiago, 2004

Mujeres de Negro, *Contra la guerra*, Una Producción de la Ruta Pacífica de Mujeres, Medellín, marzo 2003

Mujeres en la conquista de las paz (Las). Guatemala, El Salvador, Nicaragua, UNIFEM, México, 2005

Na Molay. *Primer Congreso de Mujeres Mayas/Mayan Women First Congress*, Mérida, Yucatán, 10 y 11 de octubre de 1997, UNIFEM, México 1999

Nava Corona, Alejandro y Erika Marcela Angulo Moreno, *Los guanes y el arte rupestre xerirense. La revelación de lo desconocido y el redimensionamiento de lo antes afirmado. Con la más completa muestra y análisis de Arte Rupestre*, Fundación El Libro Total, Bucaramanga, 2010

Navarro, Fernanda, "De la isla al archipiélago. Una enseñanza de la cultura maya", ponencia presentada en el X Congreso Nacional de Filosofía, Guanajuato, 23-27 de febrero de 1998

Núñez Sánchez, Jorge, *El Ecuador en el siglo XIX. Ensayos históricos*, Gobierno de la provincia de Pichincha, Quito, 2003.

Núñez Sánchez, Jorge (Introducción y selección), *Eloy Alfaro. Pensamiento fundamental*, Campaña Nacional Eugenio espejo por el Libro y la Lectura, Quito, 2010

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, Fondo de Cultura Económica/Secretaria de Educación Pública, México, 1976

Pajuelo Teves, Ramón, *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 2007

Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Universidad Católica de Córdoba-Educc, Córdoba 2008

Palma, Milagros, *Le ver et le fruit. L'apprentissage de la féminité en Amérique latine*, Côté-femmes, París, 1991

Palma, Milagros, *Mujer ¿es un cuento? (Simbólica Mítico-Religiosa)*, editado por Lucía Esguerra, Bogotá, 1986

Pancho Aquite, Avelina et al., *Educación Superior Indígena en Colombia. Una apuesta de futuro y esperanza*, IELSAC-UNESCO-CRIC-ONIC, Cali, 2005

Paredes, Julieta, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Comunidad Mujeres Creando/Deustscher Entwicklungdienst, La Paz, 2010

Pech, Cynthia, *Fantasmas en tránsito. Prácticas discursivas de videastas mexicanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009

Pérez-Sales, Pau, Roberta Bacic Herzfeld y Teresa Durán Pérez, *Muerte y desaparición forzada en la Auracanía: Una aproximación étnica*, Lom, Santiago, 2001

Poats, Susan V., María Cuvi Sánchez y Adriana Burbano Tzonkowa, *Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes*, Flora Tristán/Editorial Abya Yala/Corporación Grupo Randi Randi, Ecuador, 2007

Población indígena: derechos y participación. Aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional. Memoria de las sesiones públicas realizadas en el Congreso de la República de Perú los días 2, 9, 23y 30 de marzo de 2007, Konrad Adenauer Stiftung/Congreso de la República. Comisión de pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, ambiente y ecología, Lima, junio de 2007

Poats, Susan, María Cuví Sánchez y Adriana Burbano Tzonkowa (editoras), *Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes*, Flora Tristán-Abya Yala, Quito, 2007

Poót Chuc, Félix, *Rosalba del mar. Amor, ciencia y filosofía maya*, Siembra Olmeca, México, 1993

Popol Vuh. Antiguas historias de los indios quiches de Guatemala, versión de Albertina Saravia, editorial Porrúa, México, 1965

Popol Wuj, Traducción al español y notas de Sam Colop k'iche' de Cantel, Editorial Cholsamaj, Guatemala, 2008

Prada Ortiz, Grace (compiladora), *La feminización de la palabra y las pensadoras costarricenses. Antología de ensayos selectos*, Colección Prometeo n.38, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 2008

Puruma, *La complejidad poética del pensamiento andino libertario*, Puruma Comuna Libertaria, tiquipaya cochapampa (Cochabamba), año 5511 (2007)

Pu Tzunux, Rosa, *Representaciones sociales mayas y teoría feminista. Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas*, IXIMULEW, Guatemala, 2007

¿Qué pasaría si la escuela…? 30 años de construcción de una educación propia, Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Editorial El Fuego Azul, Bogotá, 2004

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Superviviencia en el México colonial*, UNAM, México, 1984

Ramírez Fierro, María del Rayo, *Simón Rodríguez y su utopía para América,* Colección El Ensayo Latinoamericano, UNAM, México, 1994

Ribadeneira Suárez, Catalina, *Racismo en el Ecuador contemporáneo entre la modernidad y el fundamentalismo étnico*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2001

Ribeiro, Darcy, *Fronteras indígenas de la civilización*, Siglo XXI, México,1971

Ribeiro, Darcy, *Configuraciones*, Sepsetenta, México, 1972

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro del banco de la República de Colombia*, Villegas Editores, Bogotá, 2005

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la Paz y El Alto*, Editorial Mama Huaco, La Paz, segunda edición 2001

Rivera Cusicanqui, Silvia et al., *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*, El Colectivo 2, La Paz, 2011

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*, IDIS/UMSA/Ediciones Aruwiyiri, La Paz, Bolivia, 2003

Rivera Cusicanqui, Silvia*, Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Editorial Retazos/Tinta Limón, Buenos Aires, 2010

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Mirada Salvaje, La Paz, 2010

Robinson, Scott, Héctor Tejera y Laura Valladares (coordinadores), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, México, 2007

Rodas, Raquel, *Tránsito Amaguaña. Su testimonio*, Trama Ediciones, Quito, 2008

Rodas, Raquel, *Nosotras que del amor hicimos…*, Editorial Fraga, Quito, 1992

Rodas Morales, Raquel, *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador*, Fondo para la Igualdad de Género de ACDI, Documento de Trabajo 4, Quito, 2002.

Rodríguez Cuenca, José Vicente, *Las enfermedades en las condiciones de vida prehispánica de Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006

Rodríguez, Ileana y Mónica Szurmuk (editoras), *Memoria y ciudadanía*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2008

Rodríguez, Pilar (editora), *Feminismos periféricos. Discutiendo las categorías sexo, clase y raza (y etnicidad) con Floya Anthias*, Ediciones Alhulia, Granada, 2006

Rojas, Rosa (compiladora), *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, Ediciones la Correa Feminista, México, 1994

Rojas, Rosa (compiladora), *Chiapas ¿y las mujeres qué?, Tomo II,* Ediciones la Correa Feminista, México, 1995

Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Edición corregida y aumentada, Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2008

Roig, Elizabeth, *Magui Balbuena. Semilla para una nueva siembra*, Trompo Ediciones, Buenos Aires, 2008

Rossell, Cecilia y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México, 2003

Rovira Gaspar, Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, México, 2004

Saavedra Peláez, Alejandro, *Los mapuche en la sociedad chilena actual*, Lom/Universidad Austral de Chile, Santiago, 2002

Salazar, Gabriel, *Historia de la acumulación capitalista en Chile (apuntes de clase)*, Lom, Santiago, 2003

Salazar, Gabriel y Julio Pinto, *Historia Contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*, Lom, Santiago, 1999

Sandoval, Pablo (compilador), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2009

San Martín, Sergio, *Importancia de la cultura mapuche. Lo que la historia calla*, Lom, Santiago, 2009 (5ª edición)

Schultes, Richard Evans y Robert F. Raffauf, *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas, sus rituales*, El Áncora editores-Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2004

Sefchovich, Sara, *¿Son mejores las mujeres?*, Paidós, México, 2011

Segato, Rita Laura, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Universidad del Claustro de Sor Juana, México, 2006

Segato, Rita Laura, *Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Serie de antropología, n. 362, Universidad de Brasilia, Brasilia, 2004

Segato, Rita Laura, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007

Sierra, Malú, *Un pueblo sin estado. Mapuche: gente de la tierra*, Catalonia, Santiago, 2010

Soriano Hernández, Silvia (compiladora), *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*, Ediciones Eón-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009

Soriano Hernández, Silvia (Coordinadora), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, Ediciones Eón-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009

Sylva Charvet, Erika, *Feminidad y masculinidad en la cultura afroecuatoriana*, Editorial Abya Yala/Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional, Quito, 2010

Stölben, Waltraut, *Hilos de mi vida. El testimonio de Hilaria Supa Huaman, una campesina quechua*, Wilkamayu Editores, s/l/i probablemente Lima, 2002

Stornaiolo, Ugo, *La vida cotidiana de los antiguos pueblos americanos*, Editorial Abya Yala, Quito, 2010

Tamagno, Liliana (coordinadora), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009

Tapia, Luis, *El estado de derecho como tiranía*, CIDES-UMSA-Autodeterminación, La Paz, 2011

Tejidos que lleva el alma. Memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado, Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial ECAP y Unión de Mujeres Guatemaltecas UNAMG, Guatemala, noviembre de 2009

Therborn, Goran (editor), *Modernity and Eurocentrism*, Estocolmo, 1999

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, XVIa edición en español, México, 2008

Turpana, Aristideis Ikuaikikliña, *Kuakuleketi y Lalorkko. Poema y cuento kunas*, Ministerio de Eduación. Dirección Nacional de Cultura. Colección Onda, Panamá, 1966

Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: Antología de poesía maya guatemalteca contemporánea, Selección e introducción de Emilio del Valle Escalante, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburg, Pittsburg, 2010.

U' Sxakwe sa'tkwe ena's umnxi, El tejido de la vida de las mujeres y los hombres nasa, Consejo Regional Indígena del Cauca, Popayán, 2004

Ungo, Urania, *Femicidio en Panamá 2000-2006*, Caecid-Cefemina, san José, 2008

Valenzuela, María Elena y Marta Rangel (editoras), *Desigualdades Entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América latina*, Proyecto género, pobreza y empleo en América Latina, Oficina regional de la OIT para América Latina y el Caribe, Santiago de Chile, 2004

Valor (El) de las mujeres: la lucha por el derecho a la tierra, Historia de vida de mujeres rurales organizadas. Una mirada integral a su experiencia, La Vía Campesina Centroamericana/Centro Cooperativo Sueco, sin ciudad de imprenta, octubre 2008

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIESAS/SEP, México, 1987

Viscarra, Víctor Hugo, *Relatos de Víctor Hugo*, Editorial Tercera Piel, La Paz Bolivia, 2005

Viveros Vigoya, Mara y Gloria Garay Ariza (compiladoras), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, 1999

Wejën-Kajën. Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal, H. Ayuntamiento Constitucional de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México, cabildo 2008

Warren, Mary Anne, *Gendercide: The Implications of Sex Selection,* Rowman y Littlefield Publishers, Lanham, MD, 1985

Yañez, Nancy y José Aylwin (editores), *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "Nuevo trato"*, Lom/Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas, Santiago, 2007

Yapu, Mario (compilador), *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*, Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia/Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz, 2008

Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI Editores, México, 1983

Zibechi, Raúl, *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*, Editorial El Pez en el Árbol, México, 2010

Zimardi Velilla, Alfredo Raúl, *Participación de la mujer en el campo laboral en Paraguay (1972-1999),* s.p.i., Asunción, 2007

Zuccarelli, Carmen et al., *Diccionario mapuche-español español-mapuche*, Ediciones calenche, Buenos Aires, 2003

Revistas, artículos, documentos, conferencias, tesis, catálogos y folletos

Agenda Política y Estratégica de las Mujeres de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, folleto que distribuye la CONAIE y ha sido impreso con ayuda del Fondo de Población de las Naciones Unidas y Family Care Internacional, s.p.i. y s/f, p. 19

Aldunate Morales, Victoria, "Julieta Paredes: feministas para revolucionar la sociedad", entrevista, Sábado 22 de noviembre de 2008, http://hommodolars.org/web/spip.php?article957

Alí, Mauricio, "Los indígenas acorralados: los kunas de Urabá entre conflicto, desplazamiento y desarrollo", *Revista Javeriana*, núm. 145, Universidad Javeriana de Bogotá, julio de 2009, pp.32-39. http://www.ssoar.info/ssoar/View/?resid=11859

Alvarado Pizaña, Paulino, "¿Por qué somos así? (o la memoria revolucionaria en tiempos de crisis)", núm. 1 de la serie Entender la descomposición. Vislumbrar las posibilidades, Casa de Ondas. Espacio Autónomo para la Reciprocidad, Ciudad de México, 2011

A quinientos años de resistencia gestando la red de mujeres negras de Latinoamérica y el Caribe, Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe de Mujeres Negras, del 19 al 25 de julio de 1992 en República Dominicana, Folleto acerca de los Avances en los Preparativos del Encuentro. "¿Qué nos proponemos?"

América Latina en movimiento, II Época, año XXXI, Ecuador, mayo 2007

Amüchi wayuu. La cerámica guajira, Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas, 2007

Anatéllei-se levanta, Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, Córdoba, Argentina, año XII, núm. 24, diciembre de 2010

Antazú López, Teresita, "Perú. Discriminación, racismo y exclusión social desde la perspectiva de las mujeres indígenas amazónicas", en *Población indígena: derechos y participación. Aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional. Memoria de las sesiones públicas realizadas en el Congreso de la República de Perú los días 2, 9, 23y 30 de marzo de 2007*, Konrad Adenauer Stiftung/Congreso de la República. Comisión de pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, ambiente y ecología, Lima, junio de 2007, pp. 91-99

Arqueología mexicana, vol. XVIII, N.104 "La sexualidad en Mesoamérica", México, julio-agosto de 2010

Bellinghausen, Hermann "La escritura en lenguas mexicanas", en *Blanco Móvil*, núm. 117, Ciudad de México, invierno-primavera 2011

Blackwell, Maylei, "Las hijas de Cuauhtémoc: Feminismo Chicano y Prensa Cultural 1968-1973", en Rosalía Aída Hernández y Liliana Suárez (editoras), *Descolonizando el feminismo. Teorías prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2008. http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf

Bonfil Batalla, Guillermo, "El concepto de indio en América: una categoría colonial", *Anales de Antropología*, vol. IX, México, 1971, pp.105-124 y http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/bonfil_indio.pdf

Bosch Heras, Montserrat, "Invisibilidades dolorosas. Una mirada sobre la percepción de la violencia de género en una comunidad de Guatemala", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VII, núm. 2, diciembre de 2009, San Cristóbal de Las Casas, pp.69-86

Caminando juntos. Para tejer la vida, Consejo Regional Indígena del Cauca-Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Popayán, agosto 2009

Campaña de CONAMURI por las Semillas y la Soberanía Alimentaria, *Cartilla semilla Róga. Ñamombarete ñane ñemity oi hagua tekokatu!,* CONAMURI, Asunción, s/f

Campbell, Howard y Susanne Green, "Historia de las presentaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año/vol. V, núm. 9, Universidad de Colima, Colima, junio de 1999, pp.89-112

Caracola. Espacio de creación desde las mujeres, "Mujeres y Ambiente", núm. 9, revista del taller Manuela, Quito, julio de 2003

Carneiro, Sueli, "Ennegrecer al feminismo", en Feminismos disidentes de América latina y el Caribe, *Nouvelles Quéstions femministes*, vol. 24, núm. 7, México, 2005, pp.21-26

Castillo Díaz, Bernal Damián, "La participación política de los pueblos indígenas en Panamá, 2000-2006. Una visión desde dentro", en http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Larti gue-Iturralde/CastilloD%C3%ADazBernal.pdf

Católicas por el Derecho a Decidir, *Derechos Sexuales, Derechos Reproductivos y Aborto. 2010-2011*, La Paz, 2011

Centros Clandestinos de Detención en Córdoba, Catálogo, Comisión Provincial de la Memoria/Archivo Provincial de la Memoria, Córdoba Argentina, 2009

Centro Cultural Catcarve. Casa Arte Taller Cardozo Velásquez, Folleto, Oruro, 2003

Colectivo Samka-Sawuri, *Tejedoras de sueños*, Centro de Estudios Andino-Amazónicos y Mesoamericanos, El Alto-La Paz, 2009

Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro Trujillo, "Territorios en disputa: entre el despojo y las resistencias. La megaminería en México", núm. 4 de la serie Entender la descomposición. Vislumbrar las posibilidades, Casa de Ondas. Espacio Autónomo para la Reciprocidad, Ciudad de México, 2011

Choque Huarin, Lucila, *Las Mallku Taykas de Jesús de Machaqa*, Ministerio de Autonomías, la Paz, 2011

Chomsky, Noam, "Resistencia y esperanza: El futuro de la comunalidad en un mundo globalizado," en Lois Meyer, Benjamín Maldonado, Rosalba Ortiz y Víctor García, *Entre la normatividad y la comunalidad: Experiencias educativas innovadoras del Oaxaca Indígena actual,* Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, 2004

Cuadernos de Ciencias Sociales, *Género, Institucionalidad y Cambio Cultural en Panamá*, Programa Flacso Panamá, núm. 1, Panamá, 25 de marzo de 2010

Casa del Alabado. Museo de Arte Precolombino. Guía del Museo, Casa del Alabado, Quito, Abril de 2010.

Colectivo 2 (El), Revista estacional, alternativa e irreverente, El cuerpo crece y se transforma, núm. 4, laka phaxsi (La Paz), agosto de 2010

CONAMURI, *Kuña jetyvyro ha jepytaso, Mujeres en rebeldía y resistencia. Ñande rape Nuestro camino*, Asunción, 11 de octubre de 2009

Cuaderno de Género, Antropología, Universidad San Carlos de Guatemala-Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Antigua Guatemala, 2000

Cumes, Aura, "Cuando las otras hablan. Mujeres indígenas y legitimidad en la construcción del conocimiento", en Ana Silvia Monzón (compiladora), *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas,* Dirección general de Docencia Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2009, pp. 21-41

Curiel, Ochy, "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras", en *Miradas desencadenantes. Los estudios de género en la República Dominicana al inicio del Tercer milenio*, INTEC, Santo Domingo, 2005, pp. 79-98. En: http://books.google.com.mx/books?id=sHp1S1etMnUC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false

Curiel, Ochy, "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto Mujeres", en *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, vol.III, Catalogos, Buenos Aires, 2007, PP.163-185

Curiel, Ochy, "El lesbianismo feminista en América Latina y El Caribe: una propuesta política transformadora", en *América Latina en Movimiento*, año XXXI, II época, Ecuador, núm. 420, mayo de 2007, en http://alainet.org/active/show_text.php3?key=17389

Dávalos, Jhaquelin, Dolores Mayta y Marxa Chávez, *Nuestros cuerpos nuestra historia. Diagnóstico sobre la situación de salud sexual y reproductiva de mujeres quebradoras de castaña, mujeres de barrios periurbanos (Riberalta, Beni) y mujeres campesinas (Las Piedras y Aguas Dulces, Pando*), Centro de Estudios Andino-Amazónicos y Mesoamericanos, La Paz, 2009

Debate Feminista, Racismo y Mestizaje, núm. 24, año XII, México, octubre de 2001

Deere, Carmen Diana, Susana Lastarria-Cornhiel y Claudia Ranaboldo, *Tierra de Mujeres. Reflexiones sobre el acceso de las mujeres rurales a la tierra en América Latina*, Fundación Tierra, la Paz, 2011

Derechos de los pueblos indígenas del Ecuador. Guía para facilitar talleres, Sebastián Granda M. y Alexandra Martínez Flores (editores), Universidad Politécnica Salesiana-Red Internacional de Estudios Interculturales-Abya Yala, Quito, 2007.

Descolonización y despatriarcalización en la nueva Constitución política. Horizontes emancipatorios del constitucionalismo pluricanacional. Ni feminismo de la igualdad, ni feminismo de la diferencia ¡Despatriarcalización!, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, El Alto, Septiembre de 2010

El Colectivo 2. Revista estacional, alternativa e irreverente, núm. 4, El cuerpo crece y se transforma, La Paz, agosto-laka phaxsi 2010

Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas 2008, Resumen Ejecutivo, Instituto Nacional de Salud Pública y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Cuernavaca, 2008

Espinosa de Rivero, Óscar, "Relaciones de género en las sociedades indígenas de la Amazonia", en Maruja Barrig (editora), *Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres. Fronteras interiores*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2007, pp. 183-202

Estudios sobre las culturas contemporáneas, año/vol. V, núm. 9, Universidad de Colima, Colima, junio de 1999

Falquet, Jules, "La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas", en *Debate Feminista*, Racismo y Mestizaje, núm. 24, año XII, México, octubre de 2001

Fronteras, núm. 5, segunda época, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Trabajo Social, Universidad de la República, Montevideo, mayo de 2009

Fronteras, núm. 6, segunda época, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Trabajo Social, Universidad de la República, Montevideo, noviembre de 2010

Fuentes Humanísticas, Revista del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, año 19, II semestre de 2007

Gargallo, Francesca, "Intentando acercarme a una razón narrativa", en *Intersticios. Filosofía, arte, religión. Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental*, año 8, núm. 19, México, 2003, pp. 135-146

Gargallo, Francesca "Hegemonía, feminismo y modernidad cuestionadas", en *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, México, núm. 9, marzo de 2010, pp. 96-115

Gargallo, Francesca, "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano", en Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos

Everardo y Norma Blázquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 2010, pp. 155-177

Género y Biodiversidad. Ayacucho y San Martín, Programa de Desarrollo Rural, Avances de Investigación, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Lima, 2003

Género desde la Perspectiva de las Mujeres Indígenas, Documento referencial de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, México, diciembre de 2002

González Torres, Yolotl, "Sexualidad y religión", en *Arqueología mexicana*, vol. XVIII, núm. 104: La Sexualidad en Mesoamérica, México, julio-agosto de 2010, pp.70-75

Granda M., Sebastián y Alexandra Martínez Flores (editores), *Derechos de los pueblos indígenas del Ecuador, Guía para facilitar talleres*, Universidad Politécnica salesiana-red Internacional de Estudios Interculturales, Quito, 2007

Guerrero, Andrés, "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación", en *Nueva Sociedad*, núm. 150, Buenos Aires, julio-agosto 1997, pp.98-105

Henríquez, Narda, "Género y poder en el conflicto armado", en Maruja Barrig (editora), *Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres. Fronteras interiores*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2007, pp.205-223

Historia del CRIC., Unidad Tierra y Cultura. Programa de Capacitación del CRIC, Popayán, junio de 1990

Historias de vida. Historias de abuelas, madres, amigas, vecinas… que luchan por sus derechos, centro de Estudios Andino-Amazónicos y Mesoamericanos de Bolivia, La Paz, 2011

Intersticios, Filosofía/Arte/Religión, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, año 5, núm. 11, 1999

Lengua y Literatura Mapuche, N.8, Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, 2008

Mamani Ramírez, Pablo y Guillermo Aluce Paredes (responsables de la edición), *Lucha e historia de la provincia Omasuyos en los más de 500 y 183 de vida*, Gobierno Municipal de Achacachi, Achacachi-La Paz, Bolivia, s.f. pero seguramente 2006

Manual para Diagnóstico y Construcción de Proyectos de Desarrollo Económico con Enfoque de Género, Centro de Promoción Agropecuaria y Campesina de Bolivia, Santa Cruz, S.f.

Marcas que no se borran. Cartografías de la memoria en homenaje a las mujeres y los hombres desaparecidos y asesinados por el D2, Ediciones del Pasaje, Córdoba Argentina, 2011

Márgenes. Encuentro y debate, año IV, núm. 7, "Reencontremos la dimensión utópica", Sur casa de Estudios del Socialismo, Lima, enero de 1991

Masson, Sabine, "Globalización, neoracismo y género: intersección de relaciones de poder y resistencias feministas poscoloniales. Reflexiones a partir del estudio de los movimientos sociales indígenas en México". Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Sociología, Bogotá, 6-9 de diciembre de 2006

Mathieu, Nicole-Claude, "Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnografique", en Hurtig, Marie Claude, Michèle Kail y Hélène Rouch (editoras), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Editions du CNR, París, 1991, pp.69-80

Memoria del mundo (La). Gonzalo Cardozo Alcalá, catálogo del Museo Nacional de Arte, La Paz Bolivia, 2008

Mendoza, Breny, "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica posoccidental", en *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, Vol. III, núm. 2, San José de Costa Rica, diciembre de 2006, pp. 85-93, http://www.flacso.or.cr/index.php/publicaciones-jb-br-jb-i-labor-editorial-jb-i/revista-de-ciencias-sociales/205-vol-iii-no-2-diciembre-2006

Mendoza, Breny, "A partir del golpe de Estado en Honduras: hacia una nueva teoría feminista latinoamericana", 24 de noviembre de 2009, http://alainet.org/active/34636&lang=es

Millán, Márgara, "Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento zapatista en México", Instituto Internacional de Investigación y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW), 2006

Millán, Márgara, "Las mujeres tienen derechos. Interpretaciones de la Ley revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista", en Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coordinadores), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, México, 2007

Misión Conjunta Asociación Americana de Juristas y Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, *Informe sobre la represión y criminalización del Pueblo Mapuche en Chile*, 31 de enero de 2008, http://www.apdh-argentina.org.ar/varios/informacion%20territorio%20mapuche.pdf

Molina Cruz, Mario, "El coloquio de las mazorcas", en *Ga'biýallhan yanhit benhii ke will/Donde la luz del sol no se pierda*, Escritores en Lenguas Indígenas, A.C.; Ciudad de México, 2001

Mokrani Chávez, Dunia, *Empoderamiento de las mujeres desde la despatriarcalización y la descolonización*, Serie: Hilvanando, Publicación de Solidaridad Internacional Bolivia en el marco del Convenio para el Empoderamiento de la Mujer en Perú y Bolivia, La Paz, s.f. pero seguramente posterior a 2006

Montalvo Reinoso, Rosa y Lorena Prieto Coz, *Entre silencios, palabras que matan y rutas truncadas. Violencia hacia la mujer en el ámbito familiar en dos distritos rurales de la provincia de Chota-Cajamarca*, Informe de Investigación, Asociación Paz y Esperanza/Servicios Educativos Rurales/Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperativa COSUDE, Lima, septiembre de 2008

Mujeres migrantes andinas. Contexto, políticas y gestión migratoria. Informe global, Abriendo Mundos/Unión Europea/OXFAM, Santiago de Chile, 2010

Mujer Pública. Revista de discusión feminista, núm. 1 "Identidades y pertinencias", Coordinación Mujeres Creando Bolivia, la Paz, 2009

Mujer Pública. Revista de discusión feminista, núm. 2 "A dónde va el feminismo?", Coordinación Mujeres Creando Bolivia, la Paz, 2010

Nouvelles Questions féministes. Revue internationale francophone, "Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. Autonomía, lesbianismo, antirracismo, feminismo, anticapitalismo", vol. 24, núm. 2, edición especial en castellano, México, 2005

Observatorio Ciudadano, *Los Derechos Humanos en Chile: la evaluación de la sociedad civil, los pueblos indígenas y las Naciones Unidas*, Chile, 2009

Ochoa Muñoz, Karina, *La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero*, Tesis doctoral del posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metriopolitana-Xochimilco, México, diciembre de 2011

Ochoa Muñoz, Karina, *Buscando la tierra llegamos. Territorio, espacio, múltiples públicos y participación política de las mujeres en el municipio de Calakmul*, Tesis de maestría en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2005

Ogarrio, Gustavo, "Narrar el olvido. Representaciones y resistencias indígenas" en Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Mondragón, J. Jesús María Serna Moreno, *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM / Pensares y Quehaceres / Ediciones Eón, México, 2008, pp- 91-101.

Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía, núm. 9, México, marzo de 2010

Perfiles del feminismo latinoamericano, vol. III Catálogos, Buenos Aires, 2007

Paredes Carvajal, Julieta, "Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador", conferencia, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Cochabamba, diciembre 2011 http://www.gobernabilidad.org.bo/documentos/democracia2011/Ponencia.Paredes.pdf

Paredes, Julieta, "Para que el dinero se esfume", en Amaia del Río Martínez y Marisa Sanz Mora (compiladoras), *Actas del Encuentro: Feminismos en la agenda del*

desarrollo, 27 y 28 de 2010, Bilbao, HEGOA y ACSUR-Las Segovias, http://publ.hegoa.efaber.net/assets/pdfs/239/Actas_Encuentro_Feminismos.pdf

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World System Research. Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein* – Part I, vol. XI, núm. 2, Universidad de Santa Cruz, California, verano-otoño de 2000, pp. 342-386, http://www.social-sciences-and-humanities.com/PDF/festschrift1.pdf

"Resistir para vivir. Una mirada histórica del movimiento indio del Cauca 1970-2000", *Polémica*, núm. 4, Edición Especial Coyuntural, Revista de la Facultad de Pregrado de la Escuela Superior de Administración Pública, Bogotá, 2005

Revista Andina, Eventos solares en tres relatos de origen y fundación y las representaciones de la deidad solar inca, núm. 48, publicación semestral del Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, segundo semestre de 2009

Revista la Boletina, "Las mujeres, el trabajo y el empleo", Nicaragua, noviembre 2005

Rico Llaque, Marta, *Lideresas para el Perú. Memoria de una experiencia. Programa de Formación de Mujeres líderes locales y regionales*, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Lima, 2009

Rivera Cusicanqui, Silvia, "Mirando los problemas de las llamadas izquierdas", en Varios Autores, *Las izquierdas en México y América Latina. Desafíos, peligros y posibilidades*, Fundación Heberto Castillo Martínez, México, 2004, pp.67-95.

Rivera Cusicanqui, Silvia, "Pensando desde el *Nayrapacha*: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica", en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 9, México, marzo de 2010, pp.9-21

Rivera Zea, Tarcila, "Perú. Racismo y discriminación con las hijas de la Madre Tierra", en *Población indígena: derechos y participación. Aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional. Memoria de las sesiones públicas realizadas en el Congreso de la República de Perú los días 2, 9, 23y 30 de marzo de 2007*, Konrad Adenauer Stiftung/Congreso de la República. Comisión de pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, ambiente y ecología, Lima, junio de 2007, pp. 81-90

Robin Acevedo, Valérie y Carmen Salazar Soler (editoras), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Actes et mémoires núm. 26, Lima, agosto 2009

Rovira Gaspar, Carmen, "Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos", *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 14, 2009, pp. 7-23, http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35793397803352940700080/035393.pdf?incr=1

Salazar de la Torre, Cecilia, *Género, etnia y clase. En busca de nuevas preguntas para la emancipación*, Crítica y Reflexión Feminista. Documento de Trabajo 1, Diakonía, La Paz, noviembre de 2006

Sánchez Néstor, Marta, "Mujeres indígenas en México. Acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas", Feminismos disidentes de

América latina y el Caribe, *Nouvelles Quéstions femministes*, vol. 24, núm. 7, México, 2005, pp. 41-53

Segato, Rita Laura, "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho" en Rosa-Linda Fregoso y Cynthia Bejarano: *Una cartografía del feminicidio en las Américas,* UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres, México, 2010, pp. 47-77

Segato, Rita Laura, "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", en *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año II, núm. 3, CLACSO, Buenos Aires, 1er semestre de 2010, pp. 11-44

Servicios Educativos Rurales (SER), Casa Ana Frank e Hivos, *Textos de referencia para guías. Exposición conjunta: Ana Frank una historia vigente y Revelando memorias*, Lima, 2010

Sobrevilla, David, "Estética y etnocentrismo", en Marcelo Dascal (compilador), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1992.

Tabet, Paola, "Fertilité naturelle, reproduction forcé", en Nicole-Claude Mathieu (editora), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, éditions EHESS, París, 1985, pp.61-146

Tur Donatti, Carlos M., "Hacendados brujos y hacendadas vírgenes en los Andes, en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, núm. 87, UNAM, México, mayo-junio de 2001, pp.148-157

Tzul Tzul, Gladys, "Hacia un pensamiento propio", en Yuderkis Espinosa Miñoso (cordinadora), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Ediciones de la Frontera, Buenos Aires, 2010

Tzul, Gladys, "Comunidad indígena: en una genealogía de hombres y mujeres k'iche's", en *Bajo el volcán*, núm. 32, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego, Puebla, abril de 2012.

Ungo, Urania, "Cambiar para que todo cambie: una aproximación a la relación mujeres, política y cultura en Panamá", en Cuadernos de Ciencias Sociales, núm. 1, *Género, Institucionalidad y cambio Cultural en Panamá*, FLACSO, Panamá, 2010.

Vargas Vásquez, Liliana Vianey, con la colaboración de Mariana López y Araceli Burguete Cal y Mayor, *Experiencias de formación de liderazgos de mujeres indígenas en México y América Latina. Mujeres Articuladas y Alianzas con Resultados*, Alianza de Mujeres Indígenas Centroamérica y México/Foro Internacional de Mujeres Indígenas/Universidad Indígena Intercultural/CIESAS, México, 2012

Velasco Gómez, Ambrosio, "Pensar en español en el mundo iberoamericano multiculturalista", en *Arbor*, vol. 184, núm. 734, Madrid, 2008, pp. 1035-1040, http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewarticle/247

Wernerck, Jurema, "De Ialodés y feministas. Reflexiones sobre la acción de las mujeres negras en América latina y el Caribe", en Feminismos disidentes de América latina y el Caribe, *Nouvelles Quéstions femministes*, vol. 24, núm. 7, México, 2005, pp.27-40, http://www.catedradh.unesco.unam.mx/BibliotecaCEDAW/menu_superior/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/5_participacion_politica/10.pdf

Zamorano Villanueva, Gabriela, "Entre Didjazá y la Zandunga: iconografía y autorrepresentación indígena de las mujeres del istmo de Tehuantepec, Oaxaca", en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. III, núm. 2, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, diciembre de 2005, ISSN 1665-8027, pp.21-33, http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74530203]