

Avance de investigación

IDEAS FEMINISTAS DE ABYA YALA
EPISTEMOLOGÍAS Y PROPOSICIONES DE 670 PUEBLOS EN
NUESTRA AMÉRICA

FRANCESCA GARGALLO CELENTANI

Agosto de 2011

Contenido

Introducción

La pregunta por los feminismos no occidentales de América Latina.....	8
Las mujeres de los pueblos indígenas para la comprensión histórica de América Latina	11
Mujeres y saberes, liberaciones plurales	12
Los límites de la modernidad emancipada para el feminismo en la historia moderna de Abya Yala.....	16
Urgencia del reconocimiento de la diversidad en la Modernidad	21
Pobreza del desarrollo último de la modernidad emancipada	25
<i>Mujer</i>	27

Capítulo 1

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

El lugar de producción del pensamiento. Desde dónde reflexionamos	29
Abya Yala en Nuestra América	32
Diversas pensadoras indígenas	33
Hilar fino los hilos del saber occidental que se dice incluyente.....	36
¿Diálogos posibles?	37
La crítica al universalismo como tabú epistémico.....	40
Estética, saberes y racismo	42
Matrices y formas de ser mujeres	46
Sujeto individual y sujeto colectivo	50
Religiones, dominación y colonialidad en la construcción de los sistemas de género.....	54

Diferentes modos de ser mujer y hombres y colonialidad de género.....	56
La misoginia como odio criminal de los hombres contra las mujeres y como instrumento para romper con la solidaridad del grupo.....	58
Dualidad no es contraposición ni implica un sistema binario	60
Historias, explicaciones y mitos de mujeres.....	63
Formas de organización y liberación de las mujeres de los pueblos originarios.....	71
Identidad nacional e identidad feminista.....	72
Violencia cotidiana de las pautas patriarcales	78
Hermandades de resistencia y otras extrañas realidades	80
Mujeres que se hacen de su vida	83
El dentro-fuera de las mujeres de los pueblos originarios contemporáneos.....	89
El feminismo de las indígenas para las jóvenes urbanas	91
El feminismo indígena en el destejido del colonialismo interno.....	92
<i>Estamos buscando</i>	95

Capítulo 2

Formas, líneas e ideas de los feminismos indígenas

La existencia de teorías feministas indígenas para el feminismo académico.....	97
Feministas o activistas de los derechos humanos de las mujeres	102
De experiencias históricas, dobles escenarios y feminismos	104
Líneas del pensamiento feminista indígena.....	107
Diálogo entre feministas y revisión de las disciplinas.....	110
Las que no se llaman feministas	113
Las que se nombran feministas.....	115

<i>Las mujeres y la lluvia</i>	117
--------------------------------------	-----

Capítulo 3

El racismo para las feministas indígenas

Negación de la historia propia y racismo	119
Formas de los feminismos indígenas.....	125
Identidades feministas al centro de un debate en Guatemala	129
El racismo de la sociedad hegemónica y las mujeres indígenas	141
Acercándonos juntas a una definición del racismo como mujeres.....	146
Racismo y sexismo	149
La naturalización del racismo y del sexismo. Procesos de imposición y resistencias	152
La naturalización de la complementariedad de los sexos.....	153
Nada menos natural que el sexo. Consecuencias del colonialismo en el presente de las mujeres de Abya Yala.....	158
El cuerpo como lugar social	162

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 y Gabriela Huerta Tamayo 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. Y a mi maestro Horacio Cerutti por nunca interrumpir el diálogo sobre epistemología, liberación e identidad en Nuestra América.

Introducción

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 cuales 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 el acceso a la trascendencia por la economía, el trabajo y la cultura individuales (de Beauvoir) es una pregunta filosófica. Implica una crítica a 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 pregunta fundamental, pues puede abrirnos a considerar diferentes filosofías de lo femenino y no aceptar un solo tipo de universalidad.¹

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, los folletos que editan con esfuerzos comunitarios o mediante la ayuda de financiamientos y, gracias al diálogo que entablé desde el afecto y el respeto mutuo, a valorar la importancia de la reflexión oral que llevan a cabo al encontrarse con otras mujeres en espacios de estudio e interlocución diversos.

Entonces me encontré con la idea de la feminista comunitaria aymara Julieta Paredes: “Toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para

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

todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo”. Esta idea es la que le dio rumbo a esta investigación, desde ella intento reconocer en la historia de las ideas latinoamericanas el pensamiento feminista de las mujeres indígenas, no occidentales, en la construcción de los idearios feministas continentales.

Es una idea que como bien lo dice Silvia Rivera Cusicanqui en *Ch'ixinakax Utxiwa*, implica reconocer otras Modernidades que la de la esclavitud para los pueblos indígenas de América, unas modernidades que fueron escenarios de estrategias contrainsurgentes, de proyectos e ideas propias.² Modernidades indígenas, 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 re-organización social como la “comunidad étnica” y sus políticas de autosuficiencia que incluyen la producción agrícola y el comercio, sistemas de género marcados por la aceptación o el rechazo a la supremacía del hombre, organizaciones familiares vinculadas a los nuevos sistemas de género, y que fluctúan de la familia nuclear (un verdadero instrumento de privatización de las relaciones sociales) a la familia amplia y a la familia reconstruida , y readaptaciones religiosas.

La pregunta sobre los supuestos epistemológicos y éticos de los feminismos de las mujeres de los pueblos de Abya Yala atañe la crítica al programa de la “modernidad emancipada”, o 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.³

En particular, la teoría de la historia pensada para resaltar al sujeto único de la universalidad -el hombre heterosexual blanco y con poder- entra en crisis ante la pregunta de cómo reconocer que, durante el proceso de liberación de las mujeres, valores no

² Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, p.53 y s.

³ 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 una división temporal de la historia pensada por Marx, que sólo toma en consideración la historia europea masculina para pensar los sistemas políticos y las formas económicas mundiales.

occidentales y fines contemporáneos pero ajenos a la modernidad emancipada orientan la convivencia humana.

Para entender porqué entra en crisis la teoría occidental ante la posibilidad de ser informada por conocimiento que no provienen de su razón, es necesario recordar que el sujeto de la universalidad responde a una clase y es fruto de un largo proceso de disciplinamiento de la fuerza de trabajo, que incluyó a principios de la Modernidad en Europa una verdadera campaña contra la cultura popular, 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 producido sobre su capacidad reproductiva. La transición a la Modernidad, en Europa, implicó el hambre de millones de campesinos expulsados del campo y 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, y, después de la invasión de América, de la construcción del racismo como instrumento de control de la población trabajadora. 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, gobernando 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”) , sino un “yo” o individuo de la sociedad capitalista.

Las ideas de la buena vida para las mujeres pensadas en las comunidades indígenas actuales, incluyen las ideas de economía comunitaria, solidaridad femenina, cuerpo inserto en la naturaleza, trabajo de reproducción colectivo y antimilitarismo, que redundan en una resistencia a la privatización de la tierra y a la asimilación a la cultura patriarcal de las repúblicas latinoamericanas y sus leyes, centradas en la defensa del individuo y su derecho a la propiedad privada. A la vez, confrontan la idea que el capitalismo ha logrado imponerse en cada rincón del mundo, apropiándose de todas las tierras comunales e imponiendo una única economía salarial del trabajo.

Son ideas de mujeres para el bienestar de las mujeres que 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. Como acérrimas defensoras de los legados tradicionales de su cultura, las 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, el turismo, la militarización creciente de sus países y la violencia que la 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 les impuso/ofreció las ideas de autoridad, supremacía masculina, derecho al castigo de las hijas/os y propiedad privada.

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

Las mujeres de los pueblos originarios de América⁴ cuestionan la estructura del poder blanco con su presencia y su palabra. Su definición como indígenas en las leyes coloniales

⁴ 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, n.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, 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

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 artesanía que produce su comunidad). No obstante, se niegan a aceptar la condición de pobreza con la que la cultura capitalista las identifica y, 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.

Ahora bien, 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. Fruto de esta exclusión es que deban confrontar también que las feministas occidentales las rechacen y oculten por considerarlas atrapadas en los códigos anti-modernos de los referentes culturales de su comunidad (entre ellos, la idea de identidad colectiva) o en la sobrevivencia social obviando su liberación individual.

Mujeres y saberes, liberaciones plurales

Las mujeres de los pueblos indígenas de América, o más bien de Abya Yala, 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, 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 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

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.

de origen africano construyeron desde la época colonial para resistir el odio criminal contra las mujeres, introducido por los hombres de la primera modernidad.⁵

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 1970,⁶ 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.⁷ A la vez que los pueblos indígenas intensificaban su reclamo por el territorio, eje principal de su política, 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. Política, demográfica, religiosa y culturalmente, y hasta en la producción de una amplia y diversa literatura en sus propias lenguas,⁸ en esos años se forjó un formidable

⁵ 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

⁶ 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.

⁷ 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.

⁸ 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*, n. 117, Ciudad de México, invierno-primavera 2011, pp.2-10), describe cómo desde la década de 1980 los poetas y

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 Guatemala⁹ y Perú¹⁰ –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,¹¹ resultaron

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'biy'allhan yanhit behii ke will/Donde la luz del sol no se pierda*, Escritores en Lenguas Indígenas A.C.; Ciudad de México, 2001.

⁹ 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.

¹⁰ 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 Abimael Guzmán, el “presidente Gonzalo”, en las décadas de 1980 y 1990. Sendero Luminoso también actuó contra los movimientos urbanos de migrantes en la capital.

¹¹ 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 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

disidentes capaces de confrontar a las repúblicas que habían continuado a construirlos, considerarlos y tratarlos como entidades negativas, tal y como con anterioridad habían hecho los gobiernos coloniales.

A partir de entonces, los pueblos 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 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.¹²

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.¹³

En este contexto, plantearnos preguntas sobre los pensamientos que no son recogidos por la historia de la filosofía o la historia de la cultura implica reconocer espacios de construcción y transmisión de conocimiento propios de los pueblos y naciones originarias. Con ellos, considero confrontar las dificultades epistémicas que presenta la diferencia cultural y

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.

¹² Una de las mejores reflexiones y puesta al día acerca 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

¹³ 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.

cuestionar la unívoca transmisión de conocimientos de las academias latinoamericanas contemporáneas, formadas para responder a las necesidades de las naciones mestizas.¹⁴

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 670 pueblos.¹⁵

Los límites de la modernidad emancipada para el feminismo en la historia moderna de Abya Yala

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.

¹⁴ 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 destejarse porque representa los intereses de la economía capitalista y sostiene la legalidad con que el racismo y el sexismo fueron impuestos: “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, en *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año II, n.3, CLACSO, Buenos Aires, 1er semestre de 2010

¹⁵ 670 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.

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 y de intervenir en el debate sobre descolonización y despatriarcalización iniciado por 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 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 más 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, en particular, no tanto para negar la teoría de la complementariedad entre los sexos, que como se verá es enarbolado por todos los pueblos indígenas, sino para que ésta 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”,¹⁶ 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.¹⁷

¹⁶ 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/Deutscher Entwicklungsdienst, 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

¹⁷ Rivera Cusicanqui lo llama “colonialismo interno”: 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

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.

La modernidad emancipada 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. Se sostiene, sin embargo, en la negación de su origen gracias a 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 emancipada 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 Positivismo, en el siglo XIX. Es una idea tendiente a la valoración positiva 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

define en muchos de sus escritos como “colonialidad del saber” y lo relaciona con la pervivencia y organización propia del racismo americano.

conocimientos y de organización estatal, pero sólo en los gobiernos progresistas se ha incorporado su sistema de protección social e impartición de justicia.

No obstante, la Modernidad incluye momentos, espacios y geografías que no son reductibles a una sola experiencia histórica ni a un único universo epistémico.

Es una convención de la disciplina histórica europea hacer iniciar la Edad Moderna en 1492.¹⁸ 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 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

¹⁸ 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 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

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 sujetos múltiples 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”,¹⁹ 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 la diversidad en la Modernidad

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 reinención de la nacionalidad en los países latinoamericanos y la emergencia de nuevos movimientos sociales entre los pueblos indígenas y las poblaciones negras”.²⁰

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”.²¹

Por ejemplo, la historia moderna de Abya Yala, según las maestras y maestros nasa del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que sostienen un proyecto de educación

¹⁹ 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

²⁰ Luis Carlos Castillo, *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Programa Editorial Universidad del Valle, Cali, 2009, p. 13

²¹ Rita Laura Segato, *La nación y sus otros...*, op. cit.

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. Asimismo 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 vinculados a las problemáticas planteadas por la resistencia, la cosmovisión, la cultura, la interculturalidad y la comunitariedad”.²²

Los y las mestizas tenemos desde nuestra propia tradición cultural dual instrumentos para reconocer esta historia múltiple y dialogar con sus actoras y actores. 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.²³

A la par, los tlamatimines mexicas presentaron sus valores y fines políticos a los españoles, con la intención de hacerles saber que, aunque derrotados, poseían un instrumento

²² *¿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

²³ 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 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”, en <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35793397803352940700080/035393.pdf?incr=1>

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.²⁴ 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 Tupac Amaru en 1782.

Por supuesto, 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 americanos²⁵ 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 de lo racional y lo empírico de la tradición filosófica europea.²⁶ En nuestros días, podríamos

²⁴ 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

²⁵ 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.

²⁶ 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 profeministas como Cristine

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 de 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”.²⁷

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 protestas en Venezuela, México, Bolivia, Argentina, Grecia, Túnez, Egipto,

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 Fanon, el pacifismo activo de Gandhi, el anticolonialismo de Nelson Mandela. Actualmente, son activos los estudios poscoloniales asiáticos de Gayatri Spivack, Ranajit Guha y Homi Bhabha, 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.

²⁷ Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA-UACM, México, 2008, p. 90. Subrayado del autor

España, las historiografías no hegemónicas y la antropología crítica, han desembocado en la afirmación de la cultura como un factor indispensable de resistencia y de proyección política, propia de las teorías epistémicas postuladas desde las universidades indígenas interculturales.

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”, coinciden con el desarrollo último de la modernidad emancipada.²⁸

²⁸ 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 filósofos/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

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 civil 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 república, senadoras, ministras, figuras del espectáculo, empresarias) y no en el de las sujetas de un cambio político colectivo.²⁹ 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 a la masculinización de sus intereses en el ámbito público, dentro del sistema capitalista publicitado como “el único sistema que funciona”.

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

²⁹ Estas ideas se han elaborado a lo largo de un diálogo sobre la necesidad de autonomía del feminismo que se he intentado sostener por años en diversos espacios. Quiero reconocer especialmente el del Seminario Permanente de Feminismos Latinoamericanos, 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.

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'

Capítulo 1

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

El lugar de producción del pensamiento. Desde dónde reflexionamos

La cultura mestiza que la capital encarna...

Marcia Quirilao Quiñinao, mapuche
radicada en Santiago

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, aymara, zapotecas, nasa, kichwas, nahuas, wayuu, coya 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.

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. En ocasiones, la descolonización ha significado retomar posiciones ancestrales de no dominación masculina, en otras plantearse el derecho a un cambio en las relaciones de género heredadas del cristianismo. El lugar de la liberación feminista es para ellas un lugar tejido con otras tramas que las que yo he aprendido a deshilar en la escuela: un lugar histórico donde el primer riesgo que corren mujeres y hombres es el de la desaparición forzada de las personas y los pueblos, siendo las dos cosas una misma.

Según el antropólogo francés Marc Augé, el lugar se diferencia del espacio geográfico porque es más que antropológico, es formativo, histórico e implica relaciones.³⁰ Para la filósofa mexicana María del Rayo Ramírez Fierro, el lugar es el “desde donde” se piensa y se escribe. De tal manera, 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”,³¹ lo que significa que pensar desde las culturas indígenas implica entender su lucha por el territorio y el derecho a una cultura propia.

Para mí, 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 que se han resistido a la idea moderna que las mujeres encarnan la animalidad a derrotar, la falta de dominio de sí y la ahistoricidad, y que con su indisciplina han construido la posibilidad de una alternativa al sujeto individual universal.

³⁰ Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa editorial, séptima reimpresión, Barcelona, 2006

³¹ 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.

Esta investigación se realiza 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, confrontándose y cuestionando siempre la idea que el conocimiento se construye y transmite sólo en ese espacio de formalización del saber que es la academia y la 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.³²

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; a vestirse para ser aceptadas o ser reconocidas; a reconsiderar los códigos con que se clasifican los saberes; a moverse en los espacios anónimos de las ciudades; a sistematizar sus pensamientos y a organizar críticas a los sistemas de parentesco y de explotación de sus comunidades, todo ello sin dejar de reivindicar el derecho de sus pueblos a expresarse y a transformarse a partir de ellos mismos.

Estudiar implica escuchar, leer, preguntar e interactuar en un diálogo. Estudiar qué ideas tienen y desde dónde las formulan las pensadoras indígenas acerca de 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.

Es con esas respuestas que 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

³² 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.

múltiple (por ejemplo, los discursos de la globalización y del desarrollo que imponen parámetros de mercado que corresponden al sistema de géneros dominante).

Abya Yala en Nuestra América

Nuestra América está conformada por realidades sobrepuestas, todas absolutamente históricas y coetáneas, unas exaltadas y otras ocultadas, pero actuantes en niveles distintos sobre el conjunto de elementos vitales de la realidad misma: 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.

Por otro lado, 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 que durante trescientos años de colonia y siglo y medio de vida independiente, fueron conformadas como algo que no debe identificarse como un pueblo con derechos nacionales sino como lo que hoy podemos llamar “grupos étnicos”.³³

Cuando los grupos étnicos, en las últimas cuatro décadas, empezaron a cuestionar su etnicidad desde una política propia enraizada en la lucha por la tierra, 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

³³ 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

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, pero también sostenidas por la resistencia a los mismos.

Tanto si se toman en cuenta sociedades tribales, como si se analizan las complejas redes de parentesco de los sobrevivientes de altas culturas urbanizadas, escarbando un poco siempre nos encontraremos ante una jerarquía étnica de orden colonial, donde los criollos 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 o blanco) y los pueblos originarios constituyen las anomalías, las supervivencias, las resistencias que bien pueden identificarse (y autoidentificarse) con la derrota y la otredad o con la heroicidad.

Diversas pensadoras indígenas

Las pensadoras 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 muchas más coincidencias 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. 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 redundaría en una lectura sexuada del mismo, muchas veces tan limitante como la normatividad del sistema de géneros occidental.

En tono de broma, la socióloga zapoteca Judith Bautista Pérez³⁴ se define, definiendo de paso a sus colegas de otros pueblos, como una mujer perteneciente a un neo-patriciado indígena, al que tuvo acceso por estudios que le permitieron entrar por una puerta lateral a los espacios masculinos de toma de decisión comunitarios. 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” en la medida de lo posible con los hombres, ingresando en ocasiones a los espacios de lo público-político que ellos se habían reservados (cabildos, presidencias municipales, representaciones en el mundo mestizo, etcétera). Y lo han hecho -principal, aunque no exclusivamente- desde el español como lengua de creación y transmisión del pensamiento.

No obstante, tienen 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). En este último caso, sobre las ideas de ambos grupos de pensadoras influye que hayan o no entablado un diálogo horizontal con mujeres de su 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, abogadas o investigadoras no indígenas que les han comunicado sus ideas acerca de una buena vida para las mujeres.

A este propósito, urge que reconozcamos que no todas las relaciones entre mujeres de los pueblos de Abya Yala y feministas 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

³⁴ En una entrevista personal que me concedió el 10 de agosto de 2010 en la Ciudad de México.

las mujeres rurales Igbo, de Nigeria.³⁵ Una relación donde las primeras son las que invaden el territorio e imponen sus saberes y las segundas las que las reciben y son tachadas de desconocer (o de resistirse a) 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 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 denuncias de mujeres quechuas de Perú contra las principales ONGs feministas de Lima tales 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 y 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.³⁶ 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 ellas lo han aprendido por experiencia comparada de casos, acompaña el alcoholismo), se reían de mis preguntas y las contestaban con otras: “¿Y quiénes son las feministas? Aquí nunca vienen a hablar con nosotras. ¿Tú eres feminista? Eres la primera que viene y nos dices algo que no es lo que vemos”.

³⁵ 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

³⁶ 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 Amazonía

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

Todas las pensadoras indígenas, y 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 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”.³⁷ 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 filósofa 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.

Ahora bien, 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 formas de disciplinamiento: “educan” para la sumisión, promocionan la inutilidad de las revueltas, pero evidencian al asesino. Los castigos coloniales, así como las masacres que llevan a cabo militares y paramilitares contra los pueblos indígenas, 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.

³⁷ Ambrosio Velasco Gómez, “Pensar en español en el mundo iberoamericano multiculturalista”, en *Arbor*, vol. 184, número 734, Madrid, 2008, pp. 1035-1040, http://www.123people.es/ext/frm?ti=person%20finder&search_term=gustavo%20ogarrio&search_country=ES&st=person%20finder&target_url=http%3A%2F%2Farbor.revistas.csic.es%2Findex.php%2Farbor%2Fissue%2Fview%2F18%2FshowToc§ion=weblink&wrt_id=343

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 deberán esforzarse en demostrar el respeto, la paciencia y la atención que le granjearán, a la larga, el derecho a la palabra verdadera.

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 quien, realmente o porque lo hace suponer, representa un peligro; a ése 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 a 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)³⁸ como algo homogéneo.

³⁸ ³⁸ 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

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 Gnöbe³⁹ del archipiélago de Bocas del Toro y las mujeres del pueblo Kuna, en su territorio autónomo de Kuna Yala. Si 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, de la violencia familiar, misma que no es cierto que su ser supremo, Sibú, obliga a tolerar, del estado y el trabajo, las Gnöbes 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 a 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.

Para las Bri Bris, las mujeres comparten su ser con Iiriria, la Tierra Niña, que también es mujer; para las Kunas toda la creación es femenina y masculina y las mujeres participan de

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* (ambas últimas Asia, más tarde), *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: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I*, vol. XI, n.2, Universidad de Santa Cruz, California, verano-otoño de 2000, pp. 342-386 <http://jwsr.ucr.edu/archive/vol.16/number2/pdf/jwsr-v6n2.pdf>

³⁹ 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.

las decisiones políticas de la comunidad, mientras las Gnöbes pertenecen a una cultura donde las mujeres son bienes de intercambio entre familias de hombres polígamos.

¿Qué tanto de las culturas originales, de la sobreposición de los idearios evangelizadores de los franciscanos que intentaron la cristianización de Bri Bris y Gnöbe 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 Gnöbe 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 capacidad de detectar estas prácticas discursivas en su interacción con las mujeres de los pueblos originarios.

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.⁴⁰

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.⁴¹ 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, 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 *status quo* heredado de la colonia. Para Marcos, esta

⁴⁰ 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.

⁴¹ 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.

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.⁴²

Estética, 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 quiere reconocer

⁴² 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.

una capacidad creativa propia, innovadora, transformadora, haciendo un esfuerzo teórico constante para definir las por su repetitividad o por el escaso valor que revisten sus obras.⁴³

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”.⁴⁴

Eli Bartra y Claudio Malo apuntan hacia una tarea del filosofar latinoamericano que no ha sido prioridad para los filósofos hombres, y que el filósofo argentino Gustavo Cruz resume en pocas palabras: 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.⁴⁵ 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 condición de no perder de vista que esos medios son dados parcialmente y parcialmente contruidos. Al punto que

⁴³ 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 diablitas. 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.

⁴⁴ Claudio Malo González, *Arte y cultura popular*, segunda edición, Universidad del Azuay-Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Cuenca, 2006, p.121

⁴⁵ 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

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.⁴⁶

Como su maestro e interlocutor Arturo Andrés Roig,⁴⁷ 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.⁴⁸

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 Ogarrío acerca de la oralidad estética, es decir del bien decir para bien significar en un contexto donde el “objeto libro” no tiene ninguna valoración simbólica de contenedor de la verdad revelada,⁴⁹ podríamos llegar a entender que es en la narración, entendida como palabra que devela conocimientos sea de forma oral que escrita, y no sólo en la literatura, que se cifra la comprensión de una realidad compleja.⁵⁰ El espacio mítico podría entonces, él también, develar los elementos coloniales asumidos por la cristianización forzada (en

⁴⁶ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, UNAM-CCyDEL /UNAM-CRIM /Porrúa, México, 2000.

⁴⁷ “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

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Gustavo Ogarrío, “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.

⁵⁰ 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

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.

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.⁵¹

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).

⁵¹ 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, n.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

Matrices y formas de ser mujeres

Es con el bagaje teórico de estas pensadoras y pensadores, y con en los hombros diez años de diálogo con algunas activistas, sociólogas, antropólogas, historiadoras, artistas plásticas y escritoras feministas de América Latina, que 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 o que son reconocidas por sus comunidades como pensadoras, creadoras, dirigentes de alguna colectividad, guías espirituales, artistas y organizadoras de 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, Mágina

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.⁵² 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.

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.⁵³

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, que las describían, reportando sus expresiones e ideas desde sus propios discursos de descalificación académica (como un grupo social carente de todo, atravesado por la penuria eterna: víctimas de violencia, de atraso, de pobreza, de falta de

⁵² La vasta obra de Mágina 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

⁵³ 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, 450p.). 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.

acceso al bienestar, cuerpos para otros incapaces de liberación sexual, inconscientes de su explotación, etcétera) o de exaltación política (como para el caso del supuesto matriarcado de las zapotecas del Istmo de Tehuantepec, matriarcado siempre negado por las propias zapotecas).⁵⁴

Sin embargo, 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 resistencia a ser integrados y la reivindicación de su territorio de las y los mapuche 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 democratización sustentable de las relaciones interculturales y un pensamiento que redundan en un inmenso esfuerzo transformador de la sociedad.⁵⁵

Las mujeres son partes de los movimientos de constitución de las autonomías indígenas; se asumen como integrantes activas de sus pueblos, siendo sus primeras identificación y solidaridad las que 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”.

⁵⁴ “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, n.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.

⁵⁵ 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

Partiendo de este reconocimiento, ¿por qué el feminismo no reconoce las ideas de las mujeres indígenas como parte de la reflexión femenina mundial para la liberación de todas las mujeres?⁵⁶

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,⁵⁷ 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. 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.⁵⁸

⁵⁶ Francesca Gargallo, “Hegemonía, feminismo y modernidad cuestionadas”, en *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, México, n.9, marzo de 2010, pp. 96-115

⁵⁷ 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

⁵⁸ 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 abrumador que algunas

¿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 que la cultura occidental (en sus lenguas y a través de sus acciones económicas) ha objetivado.⁵⁹

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.⁶⁰ En efecto, al integrar una comunidad, la existencia de todos 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.

feministas guatemaltecas, a principios de la década de 2000, las interpelaron a los gritos, llamándolas públicamente “neocolonialistas”.

⁵⁹ 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 qom, 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.

⁶⁰ Carlos Lenkensdorf, *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI/UNAM, México, 1994, pp. 81-82

En las clases-diálogos que sostenía el añorado maestro Lenkendorf en la Universidad Nacional Autónoma de México, me estaba dejando seducir por la idea que la comunidad 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 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, me atrevería a decir que en todas las expresiones culturales. 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.

Afortunadamente, la joven intelectual k'iche' Gladys Tzul Tzul⁶¹ me cuestionó la originalidad de la comunidad: ésta es tan hija de la violencia colonial como los gobiernos criollos, pues fue –y sigue siendo- una organización para sobrevivir esa violencia, un lugar de pervivencia y de cautiverio a la vez. En la comunidad 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 presente. A la vez, en la comunidad 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, 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 guaraní y los mapuche) hasta formas estatales diversas organizadas en ciudades, territorios, 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 esposa Micaela Bastida, Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito, Atanasio Tzul y su esposa Felipa Tzoc, Túpac Catari y su esposa 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

⁶¹Gladys Tzul Tzul 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.

habían podido mantenerlo o fundarlo en la colonia, cuál era la representación política de la pareja y de las relaciones de parentesco?

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, y en los pasillos de la Universidad Rafael Landívar de los jesuitas guatemaltecos y en el Seminario Permanente de Filosofía Nuestroamericana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en el que expuso sus avances de investigación, 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 Tupac 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.⁶² Esos recuerdos me hicieron caer en cuenta que había olvidado estudiar las 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 comunitarias re-inventadas y fortalecidas por las normas impuestas en época colonial por la iglesia católica: la religión y la familia.

¿Son la religión y la familia 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, finalmente, me hizo reconsiderar la construcción de un

⁶² Francesca Gargallo, *La decisión del capitán*, ERA, México, 1996

ideal comunitario donde la presencia femenina convive en igualdad de condiciones con los hombres (el lugar del “todas/os somos iguales, toda/os somos sujetos, toda/os tenemos una voz”), una presencia indispensable para lograr un coro de consenso válido.

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

La religión dominante, que ha adaptado sus códigos de conducta al capital simbólico heredado de la cultura preexistente, intensificando sus rasgos patriarcales y el valor del linaje masculino, en las comunidades k'iche's es de origen católico o, desde hace unos 40 años, es neoevangélica (protestante, según el lenguaje común), es decir exalta una figura masculina central y única y presenta como modelo de feminidad positiva a una virgen asexuada pero madre. Es la misma religión impuesta por la colonia a las comunidades de las mujeres nahuas, ñañús, zapotecas y purépechas de México y a las lencas de Honduras con las que dialogué y a las nasas de Colombia, a las quechuas y a la mayoría de las guaraní de Paraguay, Argentina y Brasil; religión a la que se opusieron ferozmente otros pueblos, como el wirrarika 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, entre otros, protegiendo con ello antiguos saberes transmitidos a través de las generaciones, pero teniendo que alejarse siempre más de los centros de interacción social y siendo, aún así, influidos por algunos de sus preceptos o prácticas, en particular las que hacen referencia a cierta función de 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 supremacía masculina, les hablaban del “instinto” de la propiedad de las mujeres y las cosas, de lo amoral de la libertad sexual.⁶³ Con anterioridad, los franciscanos se habían negado a educar a las mujeres de la nobleza mexicana, mientras imponían a todas las mujeres indígenas que bautizaban el uso de camisas para cubrirles los senos. Los

⁶³ Ver: Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Monthly Review Press, Nueva York, 1981, pp. 39-42

dominicos, más respetuosos del derecho de los indios a su cultura, no consideraban que la igualdad entre hombres y mujeres pudiera ser una parte de ella que les fuera de beneficio.

En México, las mujeres wirrarikas y lacandonas que no se han convertido a alguna forma de cristianismo, manteniendo 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 Amazonía peruana, seguramente son más libres de la obsesión matrimonial de 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, pero igualmente han adaptado 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 Gnöbe, la religiosidad tradicional se centra en deidades de predominio masculino y en la servicialidad de las 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 queqchí'es sobrevivientes de violaciones por parte de enemigos reconocidos de su pueblo, recogidas en *Tejidos que lleva el alma*,⁶⁴ que interpretan el delito que se perpetró 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.

⁶⁴ Op. cit., pp.73-76

Diferentes modos de ser mujer y hombres y colonialidad de género

Las concepciones del mundo de las mujeres no son iguales en todos los pueblos originarios. Hay sub-estratos y superestratos culturales que hacen variar las construcciones de género de diversas nacionalidades: 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 re-invenición 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 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 malvisto 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 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...⁶⁵

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,⁶⁶ 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

⁶⁵ Entrevista personal con Berta Cáceres, en *La Esperanza*, Intibucá, 27 de septiembre de 2010

⁶⁶ En la red puede leerse el libro digital que Claudia Harris y Jaime Vélez Storrey han escrito sobre: *Guarijos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, enlace http://www.cdi.gob.mx/index2.php?option=com_docman..., distribuido por la Universidad de Colima y originado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

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.

Harris describió cómo las mujeres y los hombres guarijío 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 libremente 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 imponen culturalmente a las hembras y a los machos y que son tan ideológicas y concretas 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.⁶⁷

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. De inmediato, iniciaron 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

⁶⁷ 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

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:

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.⁶⁸

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.

⁶⁸ 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 Kom, del Chaco en Argentina, la brasileña Eloisa Solange, Fabiola Hawkins, mizquita de Nicaragua, Franciscas del grupo Kak'la de Guatemala y Lilia Freile de una organización médica mapuche de Temuco, en Chile.

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 los recordados en el *Popol Wuj*. Y son duales también las concepciones guaraní 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 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.⁶⁹

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”.⁷⁰ 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

⁶⁹ 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

⁷⁰ 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*, n.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.

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. En las culturas donde la sepultura de la placenta o del cordón umbilical es sacralizada, es sintomático 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, en el patio, arriba de un árbol en una vasija o en las laderas de los caminos.

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, redundante 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 gobierno plurinacional de Bolivia) puede acabar con ello, permitiendo que la cultura se vuelva realmente de la nación, de su dualidad constitutiva, y no sólo de los hombres de la misma. Pero un trabajo de ese tipo implica escuchar el malestar de las mujeres, eso es implica una actitud feminista. Para las maestras nasa del 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 y a tocar sólo a los niños de la comunidad. Siendo esta manera de transmisión de saberes sobre la espacialidad, y por ende sobre las matemáticas y la geometría, una tradición ancestral, ahora la escuela nasa la ha incorporado a su sistema de enseñanza-aprendizaje. Pero ha impuesto que se acabara 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 redundante en una mistificación de lo dual primigenio y la dominación, casi siempre acompañada de explotación, de las mujeres.

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”.⁷¹

Historias, explicaciones y mitos de mujeres...

Algunas maestras bilingües zapoteco-español de la costa de Oaxaca, en México, han difundido recientemente la idea que cuanto 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. Sobre todo lo dicen de los pueblos nahuas, que según ellas intentaron mantener una relación privilegiada con el poder colonial y, posteriormente, con los gobiernos republicanos independientes de España, mediante la aceptación de sus mandatos culturales más evidentes.

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, coinciden en ello con luchadoras por el territorio y el reconocimiento de los derechos de sus pueblos como las nasa y las wayuu en Colombia, las bri bris en Costa Rica y las ashánincas de la Amazonía peruana.

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,

⁷¹ Jules Falquet, “La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas”, en *Debate Feminista*, Racismo y Mestizaje, n.24, año XII, México, octubre de 2001, p.170.

como algunas quechuas de Huancavelica en Perú, zapotecas de la Sierra de Juárez en México y q'om de Argentina.

Me temo que 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 bonito” de equidad, un ideal reconstruido desde cuando las mujeres se han levantado con sus pueblos en la reivindicación de sus derechos colectivos, que se sostiene en una reinterpretación del uso de las propias cosmogonías. Eso es, entre feminismos indígenas y 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.

Entre los pueblos que resisten la occidentalización, 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 es todavía un deseo de las mujeres más que una realidad, una reinención de la identidad indígena, porque la resistencia a la occidentalización no siempre pasa por un uso moderado del alcohol,⁷² que es un grave disparador de la violencia familiar, ni por la equitativa repartición de los recursos materiales.

Según Filomena Shashin, 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

⁷² Todos los pueblos de América conocían diversos alcoholes productos de la fermentación de futas 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 algunas fiestas, 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 uso 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 propicia 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.

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 denunciarnos. Le digo a las mujeres bri bris que lo que es bueno para nosotras, aunque los ancianos digan lo contrario, es lo que nos sirve para salir adelante con nuestra cultura.⁷³

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 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.⁷⁴

Existen informes acerca de la violencia contra las mujeres de 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 estatales no son muy confiables porque tienden a tipificar la violencia de género sobre parámetros occidentales para demostrar 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 estatal en la violencia de género como “propia” de los pueblos indígenas es en la actualidad, cuando el vocabulario internacional impone la denuncia de la violencia de género como sinónimo de equidad y de modernidad, parte de la estrategia del estado-nación

⁷³ 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.

⁷⁴ Que se llevó a cabo del 8 al 12 de noviembre de 2010, en el Resguardo de La María Piendamó, Cauca, Colombia.

para demeritar la ética social de los pueblos indígenas y demostrar con ello su incapacidad para gobernarse de manera autónoma. No obstante, esa violencia existe y se incrementa con la impunidad que el sistema judicial de ese estado-nación otorga a los hombres que la cometen. Impunidad que va de la mano de la venta de alcohol, del racismo, del tráfico de mujeres para la prostitución forzada, de la insistente repetición de prejuicios misóginos por parte de las autoridades y que algunas organizaciones de mujeres nahuas, como Noche Sihuame Zan Ze Tajome (Todas las mujeres como una sola) de Chilapa, Guerrero, reportan. Noche Sihuame, en efecto, denuncia 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 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”.⁷⁵

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 la única. Hay apropiaciones de elementos misóginos contra el cuerpo de la mujer que responden a pautas culturales no dirigidas por las iglesias y los estados, como por ejemplo la adopción de la escisión del clítoris al nacer de las niñas de una comunidad Embera-Chamí cercana a Risaralda, en Colombia.⁷⁶ Practicada por las parteras tradicionales, esta “costumbre” es defendida hoy como si fuera ancestral y algunos ancianos de la comunidad esgrimen argumentos tales como que la escisión clitoridiana

⁷⁵ 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.

⁷⁶ 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. Ahora bien, la educación republicana no tuvo nada que ver con ello; 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.

sirve para evitar que las mujeres emberas sean violadas por militares y paramilitares porque ¡ellos no gozarían!⁷⁷

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 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 las 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

⁷⁷ Solany Zapata, Consejera Regional Indígena de Risaralda, en una entrevista al diario El Tiempo (http://www.eltiempo.com/media/produccion/EMBERApublish_to_web/) 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 pseudo-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.

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.⁷⁸

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 ajenos a su voluntad,⁷⁹ 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 núcleos familiares. Con los hombres, en la comunidad reconstruida al regresar al lugar de origen, tienden a silenciar las formas

⁷⁸ 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, n.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”.

⁷⁹ 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)

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”.⁸⁰

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”,⁸¹ 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, contradictoriamente,

⁸⁰ 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

⁸¹ *Ibidem*, pp. 49-50

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.⁸²

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 Cu, poeta queqchí 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.⁸³ Sólo por la solidaridad de sus

⁸² *Ibidem*

⁸³ “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

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 contruidos a propósito. Se trata de un reconocimiento colectivo de los métodos encontrados por cada una, que genera ideas, métodos y concepciones del propio ser mujer que son explícitamente feministas.⁸⁴

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,⁸⁵ aunque ninguna descarta la amenaza

actualidad se tiende a hablar de “feminicidio”, entendiéndolo 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 etnocidios y los genericidios sobrevividos por los pueblos mayas de Guatemala, deben leerse los textos producidos por el Equipo de Antropología Forense 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.

⁸⁴ Cfr. *Tejidos que lleva el alma. Memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, op. cit.

⁸⁵ O como la peruana. En Perú las mujeres indígenas fueron víctimas junto a sus pueblos, en las décadas de 1980 y 1990, 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, desplegaron un abierto racismo contra la comuneros e hicieron de muchas mujeres jóvenes víctimas de violencia sexual. Los miembros de Sendero Luminoso odiaban a los ashánincas 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

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.⁸⁶ Según Mónica Chuji Gualinga, las mujeres kichwas:

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.

⁸⁶ 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 ACIDI, 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, número 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,

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 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.⁸⁷

construye una importante relación entre derechos humanos de los pueblos originarios y derechos de las mujeres, desde la comunicación social.

⁸⁷ 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 realizada el 14 de junio de 2010 por *Mujeres Indígenas Hoy. En la senda de grandes luchadoras y heroínas como Bartolina Sisa, Dolores Caguango,*

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.

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.⁸⁸

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

⁸⁸ 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

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.⁸⁹

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.

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

⁸⁹ 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) 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 las 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*, n. 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.

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.⁹⁰

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 común 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.⁹¹

⁹⁰ 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.

⁹¹ 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

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, k’iche’ del grupo Kakla, de Guatemala.⁹²

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,

territorial por parte de hacendados y ganaderos es tolerado por las fuerzas del orden, que 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.

⁹² En la jornada organizada por la UAM, citada con anterioridad.

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.

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.

Miembros 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 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, pero si se detienen sobre un término que les viene de la lengua dominante y buscan traducir e interpretar su significado, entonces terminan por rechazarlo: los liderazgos, me explica una mujer kuna, son 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 mapuche 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, diversas 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 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 hacer respetar un derecho. Lo hacen de tal manera que algunas mujeres indígenas hoy reivindican ser por ello 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 Tun, 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 la 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.⁹³ En ocasiones, apuntan hacia una re-semantización 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 verdades desde enunciaciones que me son propias, no mediadas por voces construidas.⁹⁴

⁹³ 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.

⁹⁴ En una entrevista personal que sostuvimos el 12 de agosto de 2010 en la Ciudad de México

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 crié 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 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. 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.⁹⁵

La asimilación que la mujer víctima de racismo hace de la cultura dominante tiene su contraparte en la inscripción occidental de las mujeres indígenas en la esfera de las “víctimas a salvar”. Ésta 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

⁹⁵ Durante una entrevista que me concedió en Lima el 15 de enero de 2011.

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 la gente de la comunidad. Además mi familia y la comunidad se sienten orgullosas de que yo estudié en la Universidad Nacional.⁹⁶

⁹⁶ 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

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 dirigente. Mi padre mismo decía “¡no!, una mujer ¡no!, dirigente ¡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 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 dirigente” 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 más íntimamente, me han contado 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.⁹⁷ Entre las mapuche, para quienes la virginidad no tiene mayor 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 un 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 quieren, 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.

⁹⁷ 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 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.

El feminismo de las indígenas para las jóvenes urbanas

Paradójicamente, porque la sexualidad domina todos los aspectos de la cultura,⁹⁸ 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 inmediatez con que sigue ubicando a las mujeres en una única función social, la de servicio.

Por ejemplo, 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, hoy insiste en considerar a todas las mujeres 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 necesitan 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.

⁹⁸ Como lo había descubierto Margaret Mead en 1935 en *Adolescencia sexo y cultura en Samoa* (edición de Laia, Barcelona, 1979) y lo ratificó B. Malinowski cuarenta años después 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.

De tal manera, como las mujeres de los pueblos originarios, viven y sobreviven una violencia múltiple en cuanto resisten. El feminismo académico y políticamente correcto no las pone a salvo del limbo del estar en el dentro-fuera de la definición de su generación, que tiene que ver con parámetros “moderno-emancipados” de análisis sesgados en masculino.

El feminismo indígena en el destejido del colonialismo interno

Las ideas que expresan las pensadoras de los pueblos originarios acerca del ser mujeres que pueden vivir sin su complemento hombre dentro de su comunidad –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, no nacen de las reflexiones académicas ni esperan reconocimientos de la cultura occidental jerarquizada; corresponden a un filosofar, a una praxis feminista más que a una posición ideológica finita.

Son ideas feministas que arrancan de interpretaciones cotidianas de la realidad femenina en las comunidades, en las familias, en el destierro. Confrontan las 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 -la occidental y urbana, la que confronta el sistema de género hegemónico, la deudora de la Modernidad liberal que privilegia a el/la individuo y la que analiza la realidad de las mujeres, desmontando los mismos conceptos, paradigmas, roles y sistemas de la modernidad emancipada-, 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 en diversas comunidades indígenas y en las universidades y centros urbanos donde critican el racismo cultural que tanto las margina a la hora de explicar la realidad desde su experiencia, como

las exalta cuando puede explotar su presencia y aprovechar la “verdad” de su voz, han manifestado con ese hecho la característica dialogante del feminismo del entre-mujeres.

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 Aura Cumes, los análisis de esas feministas que pretenden que las mujeres indígenas estarían mejor si su cultura desapareciera:

... 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.⁹⁹

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: “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”.¹⁰⁰

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ 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.

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, aymará,
feminista lesbiana comunitaria

Capítulo 2

Formas, líneas e ideas de los feminismos indígenas

La existencia de teorías feministas indígenas para el feminismo académico

La existencia de feminismos indígenas en Abya Yala es cuestionada por muchas activistas urbanas y por las feministas académicas precisamente porque son indígenas y no porque sean difíciles de reconocer. Se trata de praxis políticas de mujeres descalificadas por siglos de instrucciones sobre la superioridad de la racionalidad blanca en América, e ideas 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.

El feminismo académico no es una disciplina prioritaria para la mayoría de las universidades, debe ser impuesto y defendido por pensadoras activistas que desafían la organización patriarcal de los saberes. En este sentido no es una disciplina hegemónica, pero participa 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 define 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.

Más allá de que las desconozcan, 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 medio 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. Cuentan para ello con todos los medios de difusión: el arte, 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.

En un contexto de colonialismo interno, es decir de descolonización no acabada porque construida sobre las mismas fundamentas de apropiación de los territorios y la mano de obra indígena por unas clases dominantes que manifestaban 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, la construcción de ideas hegemónicas ha sido la culminación de un largo proceso.

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 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. Empezaron entonces 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 acudió entonces 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 certificaran 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 no apropiado, 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 cosmovisiones. 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 recíproca 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 Occidente donde las iglesias cristianas (católica y reformadas) 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 *mushes* 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 hombre

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 indígenas de Abya Yala responden a la necesidad de construir la buena vida para las mujeres desde perspectivas diferentes. Algunas de estas perspectivas se sumaron, reforzándolo y reforzándose, a 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). 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 contra la representación política de las 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.

A la vez, en el presente, 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. Convertidas en marginadas o indigentes urbanas 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 confrontan el racismo de los pueblos mestizos o la dominancia de las leyes en las barriadas marginales donde son hacinadas. En ocasiones, reconstruyen los elementos culturales y la cohesión de sus comunidades en las grandes metrópolis latinoamericanas, en otras 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 masculino y familiar aunque sea tradicional. 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 posible 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 en el capitalismo en la “base” de la sociedad.

Probablemente porque se sienten parte de pueblos que no han elaborado pensamientos misóginos propios, sino que asumen o rechazan el odio criminal contra las mujeres de la cultura dominante adaptándola a su realidad, las mujeres indígenas analizan con más frecuencia la historicidad del racismo, la explotación laboral, la marginación y la exposición a la violencia que sufren, que los mecanismos sociales de inferiorización de las mujeres propios del universo simbólico de sus pueblos.

O porque 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, y otros, 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 de diversos pueblos que han generado reflexiones importantes sobre el lugar desde dónde se piensa la superioridad masculina y cómo, en todos los casos, sirve para excluirlas del poder político y económico. Otras han revisado cómo la preferencia por los hombres en su cultura ha terminado por propiciar la falta de confianza entre las mujeres, en particular cuando se trata de la transmisión de

conocimientos y funciones entre generaciones: 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 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 *status 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),¹⁰¹

¹⁰¹ 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.

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 cuerpos de las mujeres y los pueblos colonizados para garantizarse la producción de la fuerza de trabajo.¹⁰²

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.¹⁰³

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, re-inventado, re-organizado en las principales ciudades de sus repúblicas, donde 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

¹⁰² 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

¹⁰³ 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.

a los que los orilla su pobreza, cuando no la represión abierta del estado, re-elaborando sus rasgos nacionales. Así que mantienen con las costumbres, cosmogonías y políticas tradicionales las confusas relaciones que, en ocasiones, sostienen con la cultura de origen las personas que han emigrado de sus países.

Las mujeres, tanto como los hombres, re-elaboran su cultura en el nuevo territorio de su cotidianidad desde un conjunto de ideas, creencias y prácticas. Este “desde”, es decir este lugar desde donde lo hacen es un modelo conceptual aprendido y, a la vez, perdido al dejar el territorio “originario”: el modelo que daba forma en su particular sociedad a la organización de la cotidianidad. La re-construcción de la propia idea de ser 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 cultura puede ser más represiva que en la sociedad de origen, porque exige a quien la enarbola 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 re-invenición más que de una re-adaptación de la identidad colectiva, para no ser negada, rechazada, confrontada por otras mujeres que como ellas sufren un difícilísimo 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, no sólo al 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 mujeres indígenas que se han asimilado al feminismo autónomo en Chile y Guatemala, 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, así como 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) y mujeres 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

Aún tomando en cuenta esta tensión cultural entre las comunidades y las urbes, y considerando su crítica fecundidad, 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 y según su propia cultura y que no se llaman feministas porque 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 propio; elaboran teorías políticas para la práctica dialogal de los feminismos indígenas y no indígenas en los reconstruidos territorios de América Latina, tal como el Feminismo Comunitario, postulado por la Asamblea Feminista de Bolivia y por la pensadora xinca de Guatemala, Leonor Cabnal.

Estas líneas de pensamiento son generales y, por supuesto, generan 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, así como las activistas que defienden los derechos de las mujeres de su comunidad en diálogo

con las feministas blancas y blanquizadas, se dividen en subgrupos que pueden llegar a ser ideológicamente antagónicos:

- Uno que se afirma feminista o cercano 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 la reivindicación de los derechos individuales, aunque éstos no les sirvan para darle voz a las demandas de las mujeres de sus comunidades.
- Un segundo subgrupo, que asume radicalmente que las mujeres son la mitad de toda comunidad. Por lo tanto, actúa desde la convicción que 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. Extrañamente este subgrupo no convoca a todas las mujeres indígenas radicalmente feministas, pues las hay que son más críticas del machismo de los dirigentes de su comunidad que del sistema patriarcal dominante, y 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, se reconocen mujeres que son lesbianas, otras que se proponen re-tejer 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 comunidades suele ponerse el asunto de la tierra como un tema prioritario que no deja espacio para nada más.¹⁰⁴

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 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”.¹⁰⁵

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

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ Entrevista que me concedió en el Centro de Salud Sexual y Reproductiva de El Alto, el 20 de abril de 2011

el feminismo” no es sólo fruto de su cierre ideológico, sino fundamentalmente 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”.¹⁰⁶

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”.¹⁰⁷

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 supere

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ Ileana Almeida, *Historia del pueblo kechua*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2005, p. 15

el sesgo de la interpretación exclusivamente masculina”.¹⁰⁸ 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. Aún priorizando los ámbitos de acción femenina, no los vio desde el reconocimiento de una idea propia, producida teóricamente 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 pre-colonial. 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 la propia identidad sexual o su cuestionamiento y la politicidad de 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, vale la pena mencionar las ideas de las feministas asiáticas ligadas al Grupo de Estudios Subalternos. Éstas han elaborado una teoría de la sexuación de la subalternidad ante el saber universalizante occidental y ante el saber patriarcal de sus países, como lo han hecho las indias Gayatri Spivak y Chandra Talpade Mohanty, quienes denuncian 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. En efecto, 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

¹⁰⁸ 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 Entwicklungsdienst, Cuzco, 2007, p. 17

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 existe otro tipo 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 Amazonía 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 feministas de 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.¹⁰⁹

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 dos 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, confrontando con ello todo el lugar que tienen en su comunidad, y que está marcado por diversos grados de aceptación. Es seguramente la más numerosa, pero 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 por ello.

¹⁰⁹ Breny Mendoza, “Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental”, en *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, n.6, San José de Costa Rica, 2007, pp. 85-93 y http://www.flacso.or.cr/fileadmin/documentos/FLACSO/Apartir_2007/RCCS_N_6_01.pdf

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 ubica 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 rechazan llamarse feministas porque rechazan la ubicación en la cultura occidental del feminismo como movimiento político, son casi todas dirigentes de un movimiento político o cultural que hace de la identidad nacional uno de los ejes de su acción política, junto con la reivindicación de la tierra y una ley y una educación propias.

Hay que decir que no siempre es fácil saber cuál de estas dos líneas 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 sumirlo en sus comunidades, sobre todo en presencia de 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.

La relación con la familia, donde siempre hay presencia masculina o ésta 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 subordinado al que la destinaban las enseñanzas de género que transmitían sus madres en la cocina y el mercado, etcétera) influye enormemente en las dudas que una mujer tiene a la hora de inscribir su accionar en beneficio de las mujeres en un ámbito abiertamente feminista. Igualmente incide la perspectiva a lejano plazo que tiene una mujer acerca de las acciones que lleva a cabo: es más fácil que una mujer que no toma una posición clara hacia los aspectos comunes de la condición de las mujeres, y que por lo

tanto actúa descalificando a las mujeres de sus parientes varones... O las mujeres que trabajan para un beneficio personal o familiar...

...

Las que se nombran feministas

Muchas menos son las 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 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, llamándose abiertamente por ello feministas.

...

.....

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

Capítulo 3

El racismo para las feministas indígenas

Negación de la historia propia y racismo

Para la mayoría de las intelectuales mayas, zapotecas, nahuas y quechuas que entrevisté en Guatemala, México y Perú, la negación de su historia 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. Por lo general, 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.

Para las pensadoras kichwas del Ecuador, 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 nasas de Colombia y las qom 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 mediante 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, aymarás, 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. Según ellas, 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 deber-ser jerarquizados del racismo.

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 del pasado que tienen enfrente y que orienta sus acciones presentes.

La existencia de estos dos escenarios políticos, el de la vida 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 de su comunidad, de las que son reconocidas como autoridades locales y de las que hacen política cuestionando las políticas públicas de la nación, que aunque pretendan lo contrario terminan por fortalecer la división social entre los ámbitos privado y público de la vida política.

Es sabido que hasta el despertar del feminismo, la cultura occidental 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. Reconocer esta historicidad es indispensable para el diálogo.

Como se ha dicho de diversas maneras, todas las culturas tienen divisiones espacio-simbólicas de la vida según los sexos, pero no hay una sola “esfera de lo privado”. 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,¹¹⁰ 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.

La omisión 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, omitiendo a la colectividad social y borrando 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. La principal regla de convivencia de un pueblo es siempre sexual. Subyace en todos los demás ordenamientos, sea por exclusión, imposición o respeto, y regula con base en los sexos sociales¹¹¹ 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

¹¹⁰ 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 es siempre masculina, cual si existiera una separación entre lo social comunitario y lo político-representativo y ésta fuera nuevamente 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.

¹¹¹ Utilizo indistintamente las categorías de “sexos sociales” o de “géneros”. Entiendo con ambos términos: comportamientos atribuidos e impuestos a una persona por sus genitales y su sexualidad. Los sexos sociales o géneros cambian de cultura en cultura.

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 organizó a 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 más semejanzas y algunas diferencias profundas entre los planteamientos y prácticas 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 es en buena medida un movimiento de liberación individual de las mujeres, más aún, requiere del principio de autonomía individual para concebir la idea de libertad en femenino. Por el contrario, los movimientos indígenas reivindican la colectividad, se rigen por una *Suma Causae* que implica un buen vivir comunitario, y son fundamentalmente mixtos. Si las feministas no admiten la participación de los hombres en el redescubrimiento del universo femenino, los movimientos de pueblos y nacionalidades consideran que 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 (*mingas* en América del Sur o *tequios* en Mesoamérica), así como sostener la estructura familiar en su funcionamiento cotidiano. Pero si la presencia femenina en esas

movilizaciones es mediada por la interpretación masculina, ésta vuelve a ser subordinada a planteamientos patriarcales cuales que “ellas son las verdaderas portadoras de la tradición” y por lo tanto no deben relacionarse con quien no considera necesario hacerlo el colectivo masculino. La liberación de las mujeres indígenas es un hecho colectivo e implica la despatriarcalización de la comunidad como actividad feminista.

La dificultad del feminismo occidental para entender esta posición feminista de las mujeres de muchos pueblos del Abya Yala descansa fundamentalmente en la incapacidad histórica de la cultura occidental de entender la idea de dualidad desde una perspectiva que no sea la de la contradicción, y, por lo tanto, de la no verdad o invalidez de una de las partes.

Muchas de las lenguas occidentales 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 o el divino Ometéotl, es en realidad la combinación indisoluble y, a la vez, diferenciada, de Ometecuitli y Ometecíhuatl, su componente masculino y femenino, respectivamente.

Por lo tanto, la dualidad en Abya Yala tampoco puede ser considerada desde la perspectiva asiática de la coexistencia de dos fuerzas iguales y contrarias, aparentemente opuestas y complementarias, que se encuentran 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, tanto el lugar de las mujeres en la creación como el del hombre. Y se corporaliza tanto en las entidades consideradas maternas, nutricias, como la Madre Tierra y el Agua, como en las entidades identificadas con los retos y la fuerza del trabajo como el Sol y el Movimiento.

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.¹¹²

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

¹¹² Sylvia Marcos, “Feminismos ayer y hoy”, texto inédito, cortesía de la autora, presentado en el Instituto de Investigaciones Sociales, de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, marzo de 2010.

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, 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 corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia.¹¹³

Pensar el feminismo desde esta dualidad, y desde la idea de complementariedad que sobre ella construyen los sistemas sociales de relación entre los sexos y en la política, implica que es necesario reducir el valor de la individualidad –de la liberación de la individual mujer– que en el feminismo occidental toma el lugar de un universal incuestionable.

Formas de los feminismos indígenas

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

¹¹³ Ibidem

prejuicios o los andamios contruidos por el feminismo académico, individualista y centrado en la liberación de la persona.¹¹⁴

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 espiritualidad dual, duoteísta, que evoca la complementariedad ordenadora de lo femenino y lo masculino 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 el diálogo con mujeres de algunos pueblos y naciones de Abya Yala, me parece que pueden identificarse pensadoras indígenas que se acercan de formas diversas 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.

Estas tres formas serían:

¹¹⁴ 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.

1) *la cooperación de género*, esgrimida por la mayoría absoluta de las activistas, dirigentes y pensadoras indígenas que, en defensa de las luchas de sus pueblos por el territorio y la autodeterminación, desconocen la necesidad de liberación de las mujeres como individuos en el plano sexual y social, considerando que la participación de las mujeres y los hombres es complementaria. Es el 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 sus funciones en el ejercicio de las tareas comunitarias, aunque proponga acciones de desarrollo y difusión de los derechos de las mujeres, de su capacitación socio-política y de sus organizaciones. En ocasiones, eso implica que se implementen intercambios de experiencias entre las dirigentes de diferentes pueblos y nacionalidades, que redundan en 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. Por ejemplo, la Agenda Política y Estratégica de las Mujeres de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador prevé “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”;¹¹⁵

2) *el cuestionamiento de la equivalencia de género* es llevado a cabo por aquellas 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. Desde ese reconocimiento, 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,

¹¹⁵ *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

torturas y desapariciones forzadas) que la mayoría de los pueblos han experimentado durante el siglo XX. La violación como táctica de guerra de los ejércitos nacionales para romper el equilibrio de los pueblos, el rapto y la obligación de prestar servicios, la separación de las hijas y los hijos y las críticas, marginaciones y descalificaciones que estas violencias políticas generaron en su vida cotidiana cuando volvieron a sus comunidades 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;

3) *la emancipación de las mujeres*, planteada por aquellas que anteponen los derechos de las mujeres a los derechos de la comunidad cuando éstos violan aquellos. Las mujeres indígenas que postulan la emancipación de las mujeres se acercan, justifican y asumen como válidas las estrategias de los estados nacionales para penetrar en las comunidades mediante programas de bienestar para las mujeres y la niñez, sosteniendo planes de igualdad de oportunidades, que incluyen desde apoyos económicos, servicios de salud sexual y reproductiva, campañas de vacunación de las niñas y niños, hasta instancias estatales donde denunciar la violencia intrafamiliar y la discriminación al interior de la comunidad. Por lo general, no producen un pensamiento original, limitándose a justificar su participación en las políticas públicas nacionales. No obstante, en ocasiones estas justificaciones implican reflexiones sobre una común condición femenina, entre indígenas, mestizas, afrodescendientes y blancas, las diferencias que entre ellas inserta el racismo y la división de clases, el control que la iglesia ejerce sobre sus cuerpos y la doble moral sexual que rige en los estado-nación. Estas reflexiones se reducen a acciones, diseño de “agendas” o catálogos de demandas, y propuestas para realizar reformas a las leyes; y

4) *el feminismo comunitario* de mujeres que se asumen feministas y en asamblea identifican los programas de los estados 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. Estas propician espacios de debate y análisis de la situación de las mujeres indígenas en

diferentes ámbitos; cuestionan la religiosidad colonial católica y la neoevangélica y se acercan a una recuperación de su espiritualidad tradicional, liberándola de las características que disminuyen la participación y la valoración de lo femenino. Asimismo, pugnan por el derecho de las mujeres a casarse con quienes ellas escogen y sólo si lo desean, a no ser criticadas si no son vírgenes antes del matrimonio o si se divorcian, a poder elegir si tener o no descendencia. En el feminismo comunitario se expresan *feministas indígenas radicales* que asumen una crítica demoledora a la modernidad emancipada y a la construcción de género de su cultura y de todas, como expresiones del patriarcado.

Entre las feministas comunitarias hay pensadoras que viven relaciones independientes 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 confrontan estética, política, económica y culturalmente los constructos opresivos de los roles sexuales, sin negarse como indígenas ni siquiera en las ciudades donde se han asentado por motivos de migración familiar, de estudio o de trabajo, negándose a asumir una identidad blanqueada a la vez que como feministas requieren del derecho a una vida pensada desde la autonomía de movimiento y opinión.

Identidades feministas al centro de un debate en Guatemala

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 expresaron sus posturas ante su condición femenina. Estela Ajucum abrió al diálogo 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 queqchí Maya Cu, la filósofa k'iche' Gladys Tzul, la activista indígena urbana de origen kaqchiquel Estela Ajucum, la mestiza o, más bien, como se autodefine “des-latina” Anaité Galeotti, la educadora popular y poeta queqchí 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 que recordaba los espacios de profundo respeto hacia la palabra de todas las mujeres, 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 la 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, sobre todo no desde su pertenencia étnica, y tampoco desde una ideología o una sexualidad definidas 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 autoconcientes. Por ejemplo, cuando se enfrenta a usar o no su traje: “Soy una mujer maya queqchí 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 Cu 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 no 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 ixchil, 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 de-construye 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 manifestó de la 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 re-victimiza 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 niñas 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 organizó dos semanas antes en Xela’hu¹¹⁶ Gladys Tzul con la maestra bilingüe Angelina Curruchiche, la socióloga

¹¹⁶ Xela’hu es el nombre k’iche’ de la ciudad de Quetzaltenango, pero el estado guatemalteco reconoce 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.

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”.¹¹⁷

Distinta era la condición de clases 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 Cu, 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 si, 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

¹¹⁷ Gladys Tzul, en su intervención para sintetizar lo expresado durante el conversatorio.

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 Cu, Gladys Tzul tuvo cierto rechazo a 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 la universidad y los 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 Totonicapan 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 apareciendo aquí en

Guatemala con mucho auge, 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 se 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, 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 Cu 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 decidimos 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 –mujeres, feministas, etcétera- 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.¹¹⁸

A diferencia de la visión europea 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 Amazonía, 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, el caso de los zapotecas en Oaxaca también sería 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.

¹¹⁸ 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 Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Ediciones Amauta, Lima, 1992, y Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, “Americanness 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.

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 la imposición de 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 una expresión propia de 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, pues 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 violencia con que se les combate 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.¹¹⁹

El racismo implica maltrato callejero, insultos y el sistemático desconocimiento de su historia, su vida, sus derechos a ser consideradas personas capaces de sentimientos, emociones, sufrimientos, así como de autorrepresentación, inteligencia y cultura. Para las mujeres indígenas implica también 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.

Ahora bien, algunas mujeres dirigentes de pueblos en lucha por su territorio y su derecho propio, así como muchas mujeres que viven en comunidades con poco trato con la sociedad

¹¹⁹ 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

mestiza o que se rigen autónomamente por una normativa propia reconocida por el estado, no mencionan al racismo como su principal problema. En particular, ninguna mujer bri-bri de la Municipalidad de Talamanca, en Costa Rica¹²⁰, 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:

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.¹²¹

Tampoco las mujeres y hombres kunas hicieron mención alguna al racismo, pero por lo general demuestran un desinterés absoluto hacia el reconocimiento, la mirada o las opiniones de la sociedad panameña o “extranjera”.

Finalmente, en Chile, para las mapuches que no se consideran ni indias, ni indígenas, ni chilenas, sino pertenecientes a la nación mapuche, el racismo es la ideología de guerra de “los chilenos”, la ideología que sirve al estado-nación para perpetuar un exterminio y una apropiación territorial iniciados en tiempos de la conquista y que ellas con sus hermanos han confrontado y siguen confrontando hoy.

¹²⁰ El Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas de Costa Rica afirma que “Los pueblos indígenas son: cabécares, birbrís, brunca o borucas, teribes o térrabas, gnobegüe ó gnöbes ó 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 bri 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, dos meses antes 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.

¹²¹ Comunicación personal, durante un taller sobre los derechos de las mujeres indígenas implementado por el Centro de Capacitación Iirria, Arakorpa Ú y la Universidad Nacional de Costa Rica en Bambú, el 8 de octubre de 2010.

Con Maya Cu 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. No obstante, la síntesis y conclusiones que presento aquí son de mi responsabilidad.

Acercádonos juntas a una definición del racismo como mujeres

El racismo no ve, no oye, no comprende que las clasificaciones de carácter racial son construcciones, pero 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 racial. 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 de los dominados.

Los pueblos que ejercen la dominación, al hacerlo construyen una clasificación de fenotipos, actitudes, parámetros culturales. En dicha clasificación se ubican en el lugar de los universalmente válidos, definiendo a los dominados como “otros”, es decir otrizándolos, excluyéndolos de la universalidad. Se asignan a los portadores de los diversos fenotipos

importancia o desinterés (se oyen y se ven a sí mismos y desoyen e invisibilizan 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 otro), 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.¹²²

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 nombre de otra tierra. 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

¹²² 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'iché' 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, que 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.

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.

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.

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.¹²³

Las críticas a la universalidad excluyente expuestas por Gladys Tzul, implican una confrontación activa con el racismo. Misma que la socióloga k'iché 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”.

¹²³ Entrevista personal sostenida con Gladys Tzul en Xela'ju Quetzaltenango, Guatemala, el 4 de septiembre de 2010.

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 XVIII 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.¹²⁴

Gladys Tzul, como intelectual que se mueve en la academia y viaja de congreso en congreso, aunque siempre vuelva a su pueblo, confronta y de-construye la historia de Guatemala positivamente, con los aportes de su reflexión, con su presencia en un espacio físico considerado propio de las elites regionales. Y su presencia es doblemente agente de deconstrucción porque es a la vez k'iché y femenina.

Racismo y sexismo

El racismo se parece más al sexismo que a cualquier otra forma de exclusión de valor a 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 femenina, de inferioridad sexual, de destino social.

¹²⁴ Gladys Tzul, misma entrevista del 5 de septiembre de 2010.

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 reproducen los valores de los hombres y castigan a aquellas que rompen la regla de sumisión: las divorciadas tienen la 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 transmisión 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 de los privilegios de la explotación racista de la fuerza de trabajo indígena y negra, y que 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 deseo de emulación 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 como mujeres con base en la igualdad y la solidaridad de las mujeres de todos los sectores populares, fuesen éstas blancas, indígenas o negras. Sin embargo, ni las anarquistas fueron capaces entonces de relacionar el clasismo de las feministas ligadas a los hombres de las clases dominantes con el racismo ideológico del colonialismo.

El feminismo occidental es hijo directo de esa ceguera de todas las ideologías occidentales de la modernidad emancipada, pero al atender en su segundo momento, el del movimiento de liberación de las mujeres de la segunda mitad del siglo XX, la voz de las mujeres que se reunían para redefinir la realidad de-construyendo la masculinidad y el heterocentrismo dominantes, tiene la posibilidad de entablar diálogos alternativos al racismo hegemónico con mujeres de culturas diferentes. En particular, dialógicamente, ha aprendido a identificar y de-construir 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

Es por los procesos de naturalización que a los sectores disidentes les cuesta 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 relaciones sexuadas y racializadas desiguales.

Toda naturalización es un proceso dirigido desde el conjunto de las autoridades sobre 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.¹²⁵

Todo lo que se afirma que es 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 los comportamientos que se requieren para mantener un orden económico considerado indispensable.

¹²⁵ En este último caso, es notoria la utilización de un supuesto lugar de superioridad por parte de esos gobiernos actuales que desatan sus 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.

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.¹²⁶ 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 placer, 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 un respeto a lo definido como natural que conlleva permisos, prohibiciones y obligaciones. En resumidas cuentas, las religiones son piezas fundamentales en los procesos de naturalización.

La naturalización de la complementariedad de los sexos

¿Cómo podemos aplicar el conocimiento de que todo proceso de naturalización se equivale con un proceso de normalización o reglamentación a la historia de los pueblos de Abya Yala?

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 racial y étnica, 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”.¹²⁷ Es decir reglamenta, normaliza y naturaliza una rígida división sexual del trabajo que somete a las mujeres en nombre de la sobrevivencia del grupo.

¹²⁶ Yolotl González Torres, “Sexualidad y religión”, ob. Cit., p. 70-71

¹²⁷ *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, ob. Cit., p. 63

Demuestra, por lo tanto, que la “natural” 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 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 ellas 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, y un largo etcétera).

Todos los procesos de naturalización producen una gramática que reglamenta la lógica demostrativa de la supuesta naturaleza inmutable entre 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.¹²⁸

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 en todas las culturas y la naturalización de la inferioridad de los pueblos víctimas de la colonia y la dominación occidental.

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 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.¹²⁹ 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.¹³⁰

La diatriba que el tema de la “naturalidad” o de lo “natural”, en sentido biológico, en sentido espiritual, o en sentido de ordenamiento social, despierta 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

¹²⁸ 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

¹²⁹ Durante un taller sobre derechos humanos de las mujeres, en la Fundación Arturo Herrera Cabañas, en junio de 2010.

¹³⁰ 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

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. Una mujer ngöbe, 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 que decirles a los patronos, 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 viven bien, se pierden y que cuando hay que luchar por nuestros derechos debemos hacerlo juntos.¹³¹

Sin llegar a considerar inferiores las cualidades femeninas, en muchos más pueblos se enseñan a las niñas y los niños trabajos diferenciados por sexos, 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.

¹³¹ Palabras que apunté a las dos horas en mi libreta.

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.¹³²

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 las secundarán.

Por lo general, 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 mayores) 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 ñañú u otomí en Mesoamérica, el ngöbe en Panamá, el emberá en Colombia, y otros, si la comunidad entera no ha emprendido un trabajo de descolonización 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

¹³² 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

la naturaleza está enojada con que haya mujeres que no obedecen a sus padres cuando les dicen con quien 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, y aún 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

No es del interés de este estudio registrar diferencias 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. Asimismo, 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”,¹³³ 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 sincronidad temporal, se ubica en un lugar/tiempo que universaliza. Las implicaciones que conlleva afirmar que una

¹³³ 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 “otrizar”. 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

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”: diversas organizaciones de tutela, secretarías estatales, organismos no gubernamentales, etcétera.¹³⁴

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 una idea, una construcción ideológica aceptada colectivamente, que puede ser modificada por las y los actores sociales.

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, por ejemplo, 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

¹³⁴ 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.

documentada.¹³⁵ 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.¹³⁶ 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”,¹³⁷ 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 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

¹³⁵ Araceli Barbosa Sánchez, *Sexo y conquista*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994

¹³⁶ 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

¹³⁷ 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

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 Tehuantepec¹³⁸ 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, pero no por ello éste es 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, que en algunas sociedades es sumamente misógina, mientras que en otras reviste características de complementariedad y hasta de equivalencia.

El cuerpo como lugar social

¹³⁸ Cf. Los estudios de Marinella Miano sobre los *muxes* en: *Hombre, mujere y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, Plaza y Valdéz-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 Beverly 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, *nguui'la*, frente a los homosexuales, o *muxe'*.

El sexismo y el racismo 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 de-construcción del uso del cuerpo femenino por parte de 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.

En páginas anteriores, reporté 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”.¹³⁹ Eso es, dejando para

¹³⁹ 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.

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 nasas, 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 para no contaminarlas ni deben pasarse 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 esta 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.

De igual forma, los cuidados en el embarazo y el parto hacen parte de 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 redundará en beneficio de todo el pueblo 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 la feminista kaqchikel 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 [el baño 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.