

Las diversas teorías y prácticas feministas de mujeres indígenas

Después de cuatro años de diálogos con mujeres intelectuales, activistas comunitarias y dirigentes de diversos pueblos originarios de Nuestra América, la redacción de *Feminismos desde Abya Yala* me resultó urgente pero no fácil. La viví como una forma de seguir poniendo en circulación la palabra de mujeres que me abrieron las puertas de sus casas, que aceptaron dialogar conmigo, que me hicieron partícipe de los saberes y las historias de sus pueblos.

En efecto, la existencia de feminismos producidos por la reflexión y acción de algunas mujeres de los pueblos indígenas en *Abya Yala* es todavía cuestionada por muchas activistas urbanas y por las feministas académicas, porque son producto de un pensamiento y una acción de mujeres indígenas y no porque sean difíciles de reconocer. A la vez, el peligro de la homogeneización que han sufrido los pueblos indígenas, se esconde detrás de líneas de investigación que definen desde la academia cualquier activismo de las mujeres de los pueblos originarios como formas de un único “feminismo indígena”.

En realidad, existen actualmente múltiples praxis políticas de mujeres, cansadas de seguir siendo descalificadas por siglos de instrucción sobre la superioridad de la racionalidad blanca en América. Se trata de mujeres vulnerables al ocultamiento de sus hábitos, inteligencias, cosmovisiones, luchas, formas de comunicación y trabajos

tras la pantalla de su parcialidad, su intrínseca no universalidad, su ámbito específico, local, folclórico, que han originado en los últimos treinta años desafíos constantes al orden colonial que las acosa.

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

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

hasta la definición de ideas perniciosas y comportamientos inadecuados por boca de psicólogos y juristas.

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

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

A lo largo de cinco siglos, las clases dominantes de América desplegaron una propaganda negativa acerca de los pueblos indígenas. En el siglo XVI, los tacharon de caníbales cuando se resistían a la conquista, tal y como en la misma época en Europa se acusaba a las brujas de comerse a los niños; las brujas en su mayoría eran campesinas pobres que luchaban contra la privatización de las tierras en Europa, encabezando movimientos de protesta y no pagando las deudas. Luego, los indígenas fueron acusados de flojos, haraganes, borrachos y pendencieros, tal y como la nueva burguesía agraria y los legisladores de Europa les decían a los campesinos y artesanos a los que querían convertir en asalariados pobres, proletarios, en el siglo XVII. En el siglo XVIII, lograron 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 pregona el liberalismo. Empezaron una nueva forma de reparto de la mano de obra, fijando la residencia de los indígenas sin tierra como “peones” de las haciendas azucareras y ganaderas de México, azucareras y cafetaleras de Brasil, ganaderas de Paraguay. Si se rebelaban, el aparato que se sostenía sobre el miedo y la repulsión acudía a la idea de que el progreso sólo podía alcanzarse a través de la imposición del orden. Leyes y soldados se multiplicaron; se fundaron policías y escuelas que certificaban las habilidades de sus egresados. Los pueblos indígenas fueron forzados a plegarse a una política de aculturación que se equiparaba a un etnocidio: su desaparición era el progreso, sólo los ricos estaban destinados a la modernidad. Cuando los peones de hacienda se levantaron en armas en el centro y sur de México, en la primera revolución indígena del siglo XX, exigían “tierra y libertad”; inmediatamente, filósofos, juristas, mineros, economistas acudieron a la prensa para gritar su pánico ante las “hordas” indígenas, y su dirigente, el general nahua Emiliano Zapata, fue apodado el Atila del Sur.

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

De tal manera los pueblos originarios se convirtieron en “minorías”, “etnias” o, como dice Rita Laura Segato, en los “otros” de las naciones latinoamericanas. Como tales, sus ideas religiosas fueron definidas supersticiones y sus leyes, usos y costumbres; sus sistemas agrícolas fueron degradados, su historia fue analizada por nuevas disciplinas creadas *ad hoc*, como la antropología, sus sistemas astronómicos llamados cosmogonías. Lo racional, que impulsaba la verdadera ciencia, se identificó con lo blanco y con el progreso, de modo que lo indígena fue no sólo símbolo de atraso sino también de irracionalidad. Desde ese momento, el mundo cultural indígena, sus ideas, perdió 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 esas Iglesias cristianas (católica y reformadas) que predicaron la supremacía masculina y los juristas la legislaron con el fin de ocultar el trabajo no pagado que realizaban las mujeres. No sólo no es propia de todos los pueblos, sino que es muy reciente, en la misma Europa aparece apenas en el siglo XV.

En cuanto a la dualidad, contiene equilibrio, diálogo, equivalencia. Por supuesto, implica lo propio de las mujeres y lo propio de los hombres como ordenamientos sociales, en todas las culturas indígenas, aun en aquellas que asumen la existencia de géneros no definidos por la genitalidad, como los *muxes* o transgéneros 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.

Muxe de Rancho Gubiña
Foto: Nelson López Morales



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

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

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

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

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

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

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

La vida de las mujeres indígenas no se realiza únicamente en comunidades agrícolas, en un territorio autónomo donde la propia “convivialidad” es parte de una tradición colectiva. Sin embargo, sería reductivo dividir los feminismos indígenas entre comunitarios y urbanos.

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

Entonces reconstruyen los elementos culturales y la cohesión de sus comunidades en las grandes metrópolis lati-

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

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

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 mejoría en las condiciones de vida de las mujeres.

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

Tampoco es fácil trazar una separación entre una feminista y una activista indígena por los derechos comunitarios. El propio feminismo indígena que elabora estrategias comunitarias para el cuidado de las mujeres y la socialización de su trabajo de reproducción de la vida no podría

existir si la comunidad desapareciera y se impusiera un sistema individualista de sobrevivencia monetaria asalariada y una familia nuclear, centrada en la pareja como núcleo excluyente, asocial, paradójicamente convertido por el capitalismo en la “base” de la sociedad.

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

Julieta Paredes
Foto: *Martin Cáneo*



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

Sin embargo, existen feministas que actúan en el ámbito de las políticas comunitarias por la defensa del territorio y que han generado reflexiones importantes sobre el

lugar desde donde se piensa la superioridad masculina y cómo, en todos los casos, sirve para excluirlas, recluirlas y violentarlas. En las ciudades bolivianas y en la montaña de Xalapán en Guatemala, las feministas comunitarias analizan los elementos patriarcales de su cultura ancestral, inscritos en elementos cosmogónicos y ritualmente reproducidos, y la adopción y adaptación de los elementos coloniales que los fortalecieron.

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

También revisan la preferencia por los hombres como rasgo patriarcal difuso que repercute en la transmisión de conocimientos y funciones entre generaciones de mujeres. Está ligada a una figura muy controvertida, la de la madre trasmisora de valores patriarcales, la que en México se tilda de “formadora de machos”. La madre amada pero desposeída, la madre que ejecuta la voluntad de los hombres de la familia y castiga los anhelos de las hijas, la madre controladora de la sexualidad y el trabajo de la familia privilegiando la libertad de sus hijos y castigando la movilidad de las hijas y las nueras, son imágenes que tienen que ver con la falta de reconocimiento y, por ende, de respeto e igualdad en las relaciones entre mujeres.

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

Ahora bien, la pertenencia a un pueblo o a una nación originaria es condición para la acción feminista tanto como

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

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),¹ 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 garantizar la producción de la fuerza de trabajo.²

La idea de Julieta Paredes de que todas las mujeres indígenas que han luchado desde tiempos inmemoriales y que en el presente luchan en los territorios de *Abya Yala* contra

1. 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.

2. 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.

el patriarcado que las oprime son feministas, permite visibilizar que todas las mujeres experimentan vivencialmente la historia de su cuerpo en su espacio, por ello elaboran diferentes ideas, conceptos y propuestas de liberación.³

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. Sus miembros han llegado expulsados de sus territorios por la violencia política acompañada de diversas formas de militarización, por el desgaste ecológico, por la pérdida de sus parcelas, en búsqueda de opciones de salud para sus hijos, o por otros motivos. Confrontan el racismo de los blancos y blanquizados y la marginación que acompaña su pobreza re-elaborando sus rasgos nacionales. Mantienen con las costumbres, cosmogonías y políticas tradicionales que se practicaban y enseñaban en sus comunidades de origen las confusas relaciones que, en ocasiones, sostienen con la cultura dejada por las personas que han emigrado de sus países. Practican los matrimonios endogámicos, las relaciones de amistad entre familias que hablan la misma lengua o provienen de la misma región, la frecuentación de cierta Iglesia o la conversión colectiva a una comunidad neoevangélica, y, por sobre todo, la reproducción de juicios y prácticas patriarcales que se vuelven más violentos y opresores en la sociedad recompuesta cuando se enfrenta a las múltiples violencias urbanas.

3. Ver el prólogo de Victoria Aldunate, “Feminismo comunitario: el ojo de las mujeres”, Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Comunidad Mujeres Creando/Deutscher Entwicklungsdienst, La Paz, 2010, p. 3.

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 el lugar de un modelo conceptual aprendido como propio del territorio “originario” que se dejó atrás: el modelo que daba forma a la organización de la cotidianidad. En el nuevo territorio, la re-construcción de la identidad de una “mujer indígena” nunca es individual, pero tampoco está dada por el colectivo aunque este tiene el poder de censurarla. Para las migrantes de primera, y aun de segunda generación, la imposición de las obligaciones sexo-genéricas propias de su cultura reconstruida puede ser más represiva que en la sociedad de origen, pues exige, como “prueba de identidad”, una fidelidad a prácticas en ocasiones innecesarias a las nuevas condiciones materiales de vida. Una mujer indígena en el espacio mixto de la gran urbe necesita de una re-invenición más que de una re-adaptación de la identidad colectiva, para no ser negada, rechazada, confrontada por otras mujeres que, como ella, 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 y de las mujeres que viven en condiciones económicas precarias, sino también al de las mujeres de sus propias comunidades de origen.

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

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

1. **mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario según su propia cultura, pero que no se llaman feministas porque, al reivindicar la solidaridad entre mujeres y hombres como dualidad constituyente de su ser indígena, temen que el término sea cuestionado por los dirigentes masculinos de su comunidad y que las demás mujeres se sientan incómodas con ello;**
2. **indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre su accionar y sus ideas;**
3. **indígenas que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo en la visibilización y la defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas para liberarse de las actitudes misóginas de su sociedad y que, a partir de esta reflexión, se reivindican feministas o “iguales” a feministas;**
4. **indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo; y que elaboran prácticas de encuentro, manifiestan públicamente sus ideas, teorizan desde su lugar de enunciación en permanente crítica y diálogo con los feminismos no indígenas en los recuperados o reconstruidos territorios de América Latina, como las que han elaborado una idea de “Feminismo comunitario”, postulado por la Asamblea Feminista de Bolivia y las feministas comunitarias xinkas de Guatemala.**

Estas cuatro líneas de pensamiento son históricas y cambiantes. Los feminismos generan constantemente diversas reflexiones y formas organizativas. Por ejemplo, hay ecofeministas y activas defensoras de la espiritualidad en las cuatro líneas de pensamiento organizativo de las mujeres indígenas. Asimismo, las activistas que defienden los

derechos de las mujeres de su comunidad en diálogo con las feministas blancas y blanquizadas, se dividen en por lo menos dos subgrupos que pueden llegar a ser ideológicamente antagónicos:

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

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

Entre las feministas indígenas del tercer y cuarto grupo se reconocen mujeres que son lesbianas, otras que se proponen 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 organizaciones indígenas donde los dirigentes son hombres suelen poner el asunto de la tierra como un tema prioritario que no deja espacio para nada más, invisibilizando los derechos de las mujeres y las desigualdades de género”.⁴

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”.

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 desdogmatizar su nacionalidad, se niega a defender una política comunitaria convertida en un “espacio político para el

4. 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.

maltrato". Las mujeres mapuches, sostiene, "no se atreven a destejer lo patriarcal inherente a su cultura, escondiéndolo detrás de la fuerza que los hombres reconocen a las campesinas o a la sabiduría de las Machis". No obstante,

"el conflicto que las mujeres mapuches sienten con el feminismo" no es sólo fruto de su cierre ideológico, sino se deriva de que "este 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".⁵

Como todas las pensadoras mestizas críticas que abordan la cultura de los pueblos cuyos largos procesos históricos han sido distorsionados y negados, aprendí 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".⁶

Esta consideración básica y difusa provoca que aún antropólogas muy bien intencionadas 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, por ejemplo, en una 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

5. 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.

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

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 el sesgo de la interpretación exclusivamente masculina”.⁷ Para ello convivió y recogió importantes testimonios personales de mujeres aymaras, pero según se lo imponía su disciplina —que no cuestionó como instrumento del saber hegemónico—, lo hizo sólo para definir los principios normativos socialmente transmitidos que orientan su vida. Aun priorizando los ámbitos de acción femenina, no los vio desde el reconocimiento de una idea propia, producida 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 precolonial. Para Meentzen, de alguna manera, los mecanismos de control y sanción para el mantenimiento de la desigualdad social entre mujeres y hombres en la comunidad aymara, aunque tengan especificidades étnico-económicas, son fundamentalmente los mismos que actúan en el conjunto de los pueblos indígenas. Las ideas de las mujeres no son tales, son repeticiones más o menos personalizadas por experiencias vivenciales diferentes de patrones genéricos subordinados: todas iguales, homogéneas.

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

Ante estas posiciones, la socióloga kaqchikel Emma Chirix, hermana de Ofelia y activista de la participación de las mujeres en los movimientos indígenas, postula que

7. 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.

esta mirada unilateral “interviene” tanto en la construcción de la feminidad y la masculinidad, como en la definición de pueblos indígenas. Desde sus estudios sobre la construcción de los comportamientos sexuales defiende una radical autonomía cultural en el derecho al placer sexual de las y los kaqchikeles. Desde ahí asume que el feminismo, o más bien el *Q'ejelonik*, que ella define como un encuentro de mujeres que no conocen el feminismo, ni necesariamente son feministas, y que equivale a un momento privilegiado donde las mujeres hablan sobre cosas íntimas, debe servir para romper con el encasillamiento de la cultura indígena en los ámbitos del “subdesarrollo” y la curiosidad folclórica y no para renovarlos. Confronta, por lo tanto, diversos pensamientos sobre la sexualidad: “... algunos enriquecieron mi conocimiento y otros me provocan malestar porque existen autores androcéntricos y etnocéntricos que insisten en homogeneizar el pensamiento y las identidades en torno a la sexualidad, mantienen e imponen un modelo sexual que no está acorde con nuestra realidad social”.⁸

Taller de parto en Bolivia.
Experiencia feminista
comunitaria.
Asamblea de mujeres
de bolivia blog



La valorización de las prácticas sexuales del pueblo kaqchikel de Chirix tiene cierto paralelismo con las acciones reflexivas de las feministas del Grupo de Estudios Subalternos de India. Estas han elaborado, en efecto, una teoría de la sexuación de la subalternidad ante el saber

8. Emma Chirix, *Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo*, Ediciones del Pensativo, Guatemala, 2010, p. 4 de la “Introducción”.

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

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

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

Se trata de una tradición utópica propia. Puede rastrearse, por ejemplo, en la filosofía de la educación del brasileño Paulo Freire así como entre madres y parteras, en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y en 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 mujeres que quieren salirse del maltrato y la pobreza y pertenecen a pueblos diferentes. Una tradición que puede sacar agua del pozo de proyectos mestizos, de blancos pobres aliados con todas

las comunidades originarias que se rebelaron año tras año, y cada año, durante 500 y más años, de utopistas, socialistas libertarios, comunistas y aun, 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.⁹

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.¹⁰

9. Breny Mendoza, "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental", *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.

10. Tunja, 5 de septiembre de 2012.