COLECCIÓN GENERAL
biblioteca abierta

Estudios de Género

Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina

Astrid Ulloa
EDITORA

Grupo Cultura y Ambiente
Escuela de Estudios de Género
Facultad de Ciencias Humanas
Sede Bogotá

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

NOTA IMPORTANTE

Con la compra de este libro,
usted apoya a todas las personas involucradas en su
desarrollo y elaboración y, en conjunto, a todo el equipo
del Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas
de la Universidad Nacional de Colombia.

Recordamos que no está permitida la reproducción total o
parcial de cualquier parte de la obra, ni su transmisión de
ninguna forma o medio, ya sea electrónico,
mecánico, fotocopia u otro medio.

biblioteca abierta

colección general **estudios de género**

Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina

Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina

Astrid Ulloa **Editora**

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

2020

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina / Astrid Ulloa, editora. — Primera edición. — Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género, 2020.
412 páginas : ilustraciones (algunas a color), diagramas, fotografías, mapas.— (Biblioteca abierta. Estudios de género ; 490.)
Incluye referencias bibliográficas e índice de materias
ISBN 978-958-794-118-0 (rústica). — ISBN 978-958-794-119-7 (e-book)

1. Mujeres indígenas — América Latina 2. Mujeres en la política 3. Feminismo 4. Pueblos indígenas 5. Movimientos indigenistas I. Ulloa, Astrid, 1964-, editor II. Serie

CDD-23 305.48898 / 2020

Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina

Biblioteca Abierta
Colección General, serie Estudios de Género

© Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas,
Escuela de Estudios de Género, 2020
Primera edición, 2020
ISBN impreso: 978-958-794-118-0
ISBN digital: 978-958-794-119-7

© Editora, 2020
Astrid Ulloa

© Varios autores, 2020

Facultad de Ciencias Humanas
Comité editorial
Luz Amparo Fajardo Uribe, Decana
Nohra León Rodríguez, Vicedecana Académica
Jhon Williams Montoya, Vicedecano de Investigación y Extensión
Gerardo Ardila, Director del Centro de Estudios Sociales -CES-
Jorge Aurelio Díaz, Director de la revista *Ideas y Valores*, representante de las revistas académicas
Rodolfo Suárez Ortega, Representante de las Unidades Académicas Básicas

Diseño original de la Colección Biblioteca Abierta
Camilo Umaña

Preparación editorial
Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas
Rubén Darío Flórez, Director
Laura Morales, Coordinadora editorial
Juan Carlos Villamil Navarro, Maquetación y Coordinación gráfica
Francisco Díaz Granados y Ana Caviedes, Corrección de estilo
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

Bogotá, 2020

Impreso en Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio,
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Contenido

DORA ISABEL DÍAZ SUSA

Presentación 9

ASTRID ULLOA

Introducción

Mujeres indígenas: participando y haciendo política 11

GÉNERO, FEMINISMOS Y ETNICIDAD

ASTRID ULLOA

Mujeres indígenas en su relación con la categoría de género y los feminismos 29

MARÍA ROSSI IDÁRRAGA

Íntimo y público: mujeres indígenas como sujetos y como asuntos políticos, Vaupés, Colombia 63

MARIANA DANIELA GÓMEZ

FLORENCIA TRENTINI

Mujeres mapuches en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico 105

POLÍTICAS ESTATALES Y RESPUESTAS LOCALES

MARÍA CRISTINA VALDEZ

Cuerpoterritorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de *pu zomo mapuce* en el sur del actual territorio argentino 157

DENISSE SANDOVAL RAMÍREZ

Mujeres indígenas: subjetividades políticas dentro y fuera del Ejército Zapatista de Liberación Nacional 195

LOURDES RAYMUNDO SABINO

***Pjiekak'joo*: resistir desde lo "re-indio". Participación política de hombres y mujeres indígenas en México** 225

MARÍA CLEMENCIA HERRERA NEMERAYEMA
CLAUDIA DIYANIRA DUARTE DUARTE

Reflexiones sobre la participación política de las mujeres indígenas amazónicas en Colombia 265

METODOLOGÍAS *OTRAS* Y FORMAS INÉDITAS DE HACER POLÍTICA

CLAUDIA ARELLANO HERMOSILLA

Poéticas del abandono y despatriarcalización en las *otras* de la nación en Chile 291

GEORGINA MÉNDEZ TORRES

Producción de pensamiento de las mujeres indígenas en espacios colectivos, políticos y creativos en México y Guatemala 319

MARCELA AMADOR OSPINA
EIMY JOHANNA CHILO YONDA
DIANA GRANADOS SOLER
ROSALBA VELASCO

Voltear el silencio y soplar el olvido: reflexiones sobre la participación política de mujeres nasa en el norte del Cauca, Colombia. Una experiencia de investigación en colaboración 345

Sobre las autoras 399
Índice de materias 407

Presentación

PARA LA ESCUELA DE Estudios de Género es motivo de gran satisfacción presentar el libro *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. En donde el abordaje de la temática: participación política de las mujeres indígenas y su construcción colectiva y colaborativa entre mujeres indígenas, académicas indígenas y no indígenas de seis países, enriquece desde nuevas y diversas perspectivas ontológicas y epistemológicas nuestra serie *Estudios de Género* de la Colección General–Biblioteca Abierta, de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

Este libro, es el resultado de una búsqueda de espacios para posicionar otras nociones, tales como las relaciones y discusiones en torno a la categoría de género y los feminismos desde la perspectiva de las mujeres indígenas. Asimismo, es el resultado de intercambios entre investigadoras indígenas y no indígenas en diversos eventos académicos y en espacios de colaboración en sus territorios.

Esta propuesta se articula a los debates del grupo de investigación Cultura y Ambiente, en su línea género y ambiente, ya que se han desarrollado diversos encuentros y reflexiones sobre la relación que

tienen las mujeres indígenas con las demandas feministas en contextos de defensa territorial y ambiental.

Queremos agradecer, de manera especial, a las autoras por haber sido parte de la discusión y elaboración de los capítulos. De igual manera, agradecemos a Patricia Castañeda (Investigadora Titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México-CEIICH-UNAM); a Ángela Santamaría (Profesora titular de la Universidad del Rosario en Colombia) por los aportes, comentarios y sugerencias; a Liza Minely Gaitán Ortiz por el apoyo en la unificación de los textos y preparación del manuscrito y, finalmente, agradecemos y felicitamos a nuestra colega feminista, la antropóloga Astrid Ulloa, por su trabajo como editora de la nueva obra de diez artículos, organizada en tres ejes temáticos muy sugestivos e interconectados: género, feminismos y etnicidad; políticas estatales y resistencias locales; y metodologías *otras* y formas inéditas de hacer política.

Dora Isabel Díaz Susa
Directora
Escuela de Estudios de Género

INTRODUCCIÓN
Mujeres indígenas: participando y haciendo política

Astrid Ulloa

LA PROPUESTA DE ESTE libro es presentar experiencias y análisis de mujeres indígenas y no indígenas en diversos países (Colombia, Chile, Argentina, México y Guatemala), relacionados con sus procesos de participación política, que a su vez han estado atravesados por políticas estatales, dinámicas organizativas propias y trayectorias personales. Se hace énfasis en las demandas de las mujeres indígenas en espacios de acción colectiva; en las maneras y definiciones de lo que consideran como político dentro de sus organizaciones, al igual que en arenas políticas locales, nacionales e internacionales. Asimismo, se presentan las prácticas cotidianas como estrategias políticas de defensa de y desde el cuerpo, que tienden a evidenciar la violencia, los conflictos, la falta de derechos, las exclusiones y las desigualdades hacia las mujeres.

En estos procesos han sido claves las discusiones y los replanteamientos respecto de lo que se entiende por participación política a partir de las relaciones desiguales de género y a propósito también de las perspectivas feministas, pues, como se verá, estas han evidenciado procesos estructurales que excluyen a las mujeres de la participación, tanto en la articulación entre pueblos indígenas y Estado, como dentro de los mismos pueblos. Por ello se hizo necesario establecer diferencias

entre las discusiones sobre feminismos, géneros y mujeres indígenas, las experiencias y trayectorias personales, y sobre cómo estas se relacionan con los procesos de participación política.

De igual manera, nos hicimos varias preguntas: ¿cuáles son las implicaciones del auge de las discusiones y de la inclusión de mujeres indígenas mediadas por categorías de género que responden a otras nociones culturales?, ¿cómo se han repensado las luchas de las mujeres indígenas en los espacios políticos de participación relacionados con inclusiones de género o demandas feministas?, ¿qué replanteamientos ofrecen las diversas propuestas colectivas de pueblos indígenas o lideradas por mujeres indígenas sobre dichas categorías?, ¿cuáles han sido históricamente las ideas y representaciones sobre la participación política de los pueblos y mujeres indígenas y en particular para los feminismos?, ¿cómo las nociones de género, de ser mujer y ser hombre han cambiado históricamente, de manera concreta en los diferentes pueblos indígenas y en los contextos sociales en los que vivimos, trabajamos y estudiamos?, ¿cómo las fronteras entre los pueblos y los géneros son también fruto de los cambios históricos que ha vivido cada región y todo nuestro continente?, ¿cómo ser constructivas, para proponer formas de inclusión política y de diálogo, las formas en que mujeres diversas convivimos con procesos históricos e identidades étnicas diferentes?, ¿cuáles son los escenarios culturales de incidencia política?, ¿cómo son las prácticas cotidianas e íntimas de participación y toma de decisiones? y ¿cómo construyen las mujeres indígenas, para ellas mismas y multiescalarmente, los espacios de participación política?

Con miras a responder a estas preguntas y visibilizar el accionar político de las mujeres indígenas, para esta publicación se planteó un trabajo colectivo y de mutuo acuerdo y colaboración entre mujeres indígenas y académicas indígenas y no indígenas. Es decir, se pusieron en diálogo diversas ontologías y epistemologías, que responden a distintas formas de producción de conocimientos de y sobre las mujeres indígenas a partir de historias y experiencias locales, considerando reformulaciones con base en epistemologías feministas latinoamericanas, sobre todo a partir del posicionamiento de los conocimientos de las mujeres indígenas, de sus experiencias, sus concepciones de lo

político y de ser mujeres indígenas. Para contextualizar los debates, partimos de mirar qué se ha entendido por participación política de las mujeres indígenas y se realizó una reflexión sobre los debates actuales.

Formas de hacer política de las mujeres indígenas

Los movimientos indígenas han sido importantes en el reconocimiento de los derechos y demandas de los pueblos a los que representan y en la generación y ampliación de espacios políticos en contextos locales, nacionales e internacionales. Sin embargo, hay muy poca discusión sobre el papel de las mujeres indígenas en dichos procesos y sobre las dinámicas políticas que ellas han generado en dichos espacios (Méndez, 2009; Odimba, 2017; Lux, 2011; Lavinas, 2018). De acuerdo con Lavinas "las mujeres indígenas son conscientes de las múltiples fuentes de discriminación y opresión a las que se enfrentan, y del uso de los sistemas indígenas legales nacionales e internacionales para reconfigurar la autoridad estatal de maneras inéditas" (2018, p. 12). Por lo tanto, las demandas de las mujeres indígenas se han centrado en el reconociendo de sus derechos y el acceso a la participación. Asimismo, han resaltado las desigualdades existentes en sus comunidades por diversas razones, entre ellas, las económicas y políticas, así como por las violencias.

Recientemente se han intensificado las reflexiones sobre lo que implica la participación política de las mujeres indígenas. Sobre este aspecto, Espinosa plantea:

> [S]in más, lo que las mujeres indígenas se juegan en el contexto actual es el replanteamiento intercultural de principios propios de paridad y complementariedad en la arena de gobierno y en la toma de decisión dentro y más allá de sus comunidades, en las redes transnacionales cada vez más fuertes del activismo indígena continental. (2014, p. 2)

Por otro lado, los análisis del tema han tenido diversos énfasis. A grandes rasgos se puede plantear que hay tres: uno se centra en el tipo de arenas políticas de incidencia, otro en las maneras de abordar la participación en sí misma y, finalmente, están las perspectivas que replantean la idea de lo político y se centran en prácticas cotidianas y otras maneras de hacer política.

Sobre las arenas políticas hay varias aproximaciones: la primera se ha centrado en el análisis de la vinculación de las mujeres indígenas con partidos políticos y su relación con el Estado. Desde esta perspectiva se ha mirado cómo ellas entran en los procesos de representación y elección a cargos públicos y en espacios para la toma de decisiones o en el desarrollo de políticas institucionales (NU-Cepal, 2014; Lozano, 2013). Faltan análisis sobre lo que ha implicado para las mujeres indígenas participar en las candidaturas a cargos de representación de los partidos políticos y asumir cargos institucionales y sobre los obstáculos y problemas que han tenido (Méndez, 2009). Asimismo, se requiere analizar el papel que cumplen cuando llegan a esos espacios y los efectos sociales, culturales y personales que conllevan.

La segunda perspectiva se centra en los análisis de cómo ha sido la participación de las mujeres en las organizaciones de base indígenas, cómo han asumido cargos directivos para la toma de decisiones y/o cómo participan en las escuelas de formación política de dichas organizaciones. Por ejemplo, en el caso colombiano están las escuelas de la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (Opiac), de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), que buscan formación en derechos y herramientas organizativas para asumir la interlocución con el Estado o ejercer cargos políticos en sus organizaciones.

Sobre las dos anteriores perspectivas, hay diversos abordajes de la participación de las mujeres indígenas (Pequeño, 2009; Méndez, 2009). Por un lado, están los análisis desde las perspectivas feministas en la búsqueda de procesos emancipatorios de las condiciones de vida desiguales de las mujeres en los contextos indígenas. Estos enfoques se tornan homogenizantes y poco diferenciadores de contextos culturales y situaciones históricas particulares. Para algunas organizaciones indígenas, el género se ha asociado a feminismos, por lo tanto, se ha optado por el término mujeres indígenas, con la consecuente apertura de espacios en los programas y organizaciones, y se plantea considerar las diferencias entre hombres y mujeres y las desigualdades existentes.

Otros análisis se centran en la participación en escenarios nacionales y transnacionales y en las redes de mujeres indígenas (Galeano y Werner, 2015; Santamaría, 2012) y miran cómo las mujeres posicionan

defensas ambientales y territoriales y temáticas locales frente a políticas nacionales y globales. En esta perspectiva también se estudia la participación en los espacios generados institucionalmente, como comités o mesas de trabajo para la inclusión de mujeres indígenas en las políticas públicas.

Finalmente, están los análisis sobre los espacios liderados por organizaciones de mujeres y/o feministas y de derechos humanos (como el del Fondo de Acción Urgente para América Latina y el Caribe – FAU), que buscan la articulación con las mujeres indígenas para posicionar debates de reconocimiento de derechos y participación en escenarios no gubernamentales. En síntesis, se analiza cómo las mujeres indígenas defienden su participación en el espacio de lo público y cómo actúan en los escenarios políticos anteriormente señalados. Asimismo, hay propuestas que buscan analizar el papel de organismos internacionales en la implementación de políticas de género y equidad y sus efectos entre los pueblos indígenas (Méndez, 2009).

Otro debate y análisis permanente lo presentan las discusiones comparativas entre derechos humanos, derechos de las mujeres y derechos étnicos (Ströbele-Gregor, 2007), donde se analizan la participación política de las mujeres indígenas y su articulación con reconocimientos legales nacionales e internacionales, y los derechos que tienen a la no exclusión y a la participación en contextos locales, nacionales e internacionales. Asimismo, se plantea considerar las dinámicas locales de las mujeres indígenas, sus perspectivas y visiones, y su articulación tanto con las perspectivas feministas y las discusiones de género, como con las demandas de organismos nacionales e internacionales de participación de las mujeres en reconocimiento de la equidad y la diferencia, para así entender, acorde a los procesos políticos locales, nacionales e internacionales, el nuevo papel que tienen las mujeres indígenas en el contexto político.

Estos escenarios multiescalares se tornan en lugares de incidencia y de posicionamiento de sus demandas, pero se requiere analizar cómo las mujeres indígenas hacen política, qué esgrimen en sus demandas y cuáles son sus prioridades. Sin embargo, los análisis se centran en una mirada convencional de *la política*, como oportunidades para las mujeres indígenas, y no consideran otras nociones de *lo político*.

A partir de estos debates, hay diversas posiciones que buscan entender las dinámicas políticas de las mujeres indígenas, a partir de los procesos que han liderado. Pequeño resalta que en los análisis sobre la participación política de las mujeres indígenas se ha hecho énfasis en tres aspectos

> Entender, caracterizar y evidenciar el liderazgo contemporáneo de mujeres indígenas, las tensiones surgidas con los movimientos de mujeres o movimientos feministas y, finalmente, los procesos organizativos de las propias mujeres indígenas, y en este marco, las políticas enarboladas desde identidades étnicas y de género. (2009, p. 10).

Finalmente, están los enfoques de participación política que replantean la idea de lo político y se centran en prácticas cotidianas y otras maneras de hacer política, miradas que interpelan las categorías que homogenizan lo político. Acá hay varios trabajos, pero quiero resaltar algunos, a saber: los procesos organizativos de espacios políticos de y para mujeres indígenas liderados autónomamente, como, por ejemplo, los encuentros nacionales e internacionales de mujeres indígenas (Sciortino, 2011), sobre lo cual hay muy poca sistematización y análisis.

De igual manera, hay aproximaciones centradas en la formación de liderazgos femeninos que buscan la comprensión de las trayectorias personales de manera contextualizada (Gómez y Sciortino, 2018). Espinosa (2014) propone partir de las perspectivas de las mujeres indígenas, quienes se plantean como "gestoras de vida", lo que evidencia lo íntimo y "los sentimientos sutiles" como parte de la comprensión de sus dinámicas políticas. Zaragocin (2019) plantea que, frente a la violencia territorial y corporal, emergen geopolíticas feministas decoloniales por iniciativa de las mujeres indígenas, por ejemplo, las mujeres éperas en Ecuador, quienes posicionan sus prioridades políticas a través de su cuerpo, específicamente del útero, como resistencia espacial-corporal, al decidir si tener o no hijos o hijas en contextos de violencia. Asimismo, Chindoy (2018), en su proceso político de articulación con las mujeres de su pueblo camëntšá, para actuar a partir de las prácticas cotidianas del tejido, como mecanismos de memoria y cohesión social que permiten incidir políticamente en el devenir de su pueblo. Estos abordajes permiten

una comprensión de lo político centrada en lo cotidiano y atenta a las dinámicas personales o colectivas de mujeres indígenas (poesía, teatro, entre otras) que inciden en otros contextos de manera multiescalar partiendo de lo corporal.

Asimismo, en diversos contextos, tanto de organizaciones indígenas como individuales, hay mujeres indígenas que sientan posición en relación con la categoría de género y los feminismos, lo cual constituye una tendencia contemporánea en la región latinoamericana. Esté posicionamiento plantea otras maneras de demandar participación política tanto entre sus organizaciones como en escenarios políticos locales, regionales y nacionales.

Independientemente de los enfoques para entender la relación entre movimientos indígenas, mujeres indígenas, feminismos y género, es necesario tener claro que ellas están liderando dinámicas mediante las cuales reclaman la participación política. Estas demandas están relacionadas con procesos políticos nacionales y transnacionales de reconocimiento de las diferencias culturales y de género, al igual que reconocimientos ambientales y territoriales que han permitido la emergencia de una arena política para repensar tanto las relaciones entre derechos culturales y derechos de las mujeres, como las diferencias y desigualdades dentro de los pueblos indígenas, los cuales han sido vistos como homogéneos.

Por otro lado, las exclusiones generadas por las concepciones de lo público versus lo privado asociadas a lo masculino y lo femenino, respectivamente, han sido confrontadas por los movimientos feministas desde una perspectiva *no indígena* al demandar la participación de las mujeres en espacios públicos. Estos escenarios de lo público y lo privado se asumen como similares en contextos indígenas, razón por la cual las políticas públicas o los programas institucionales propician la participación de las mujeres indígenas en dichos escenarios.

Estos procesos desconocen las dinámicas colectivas de toma de decisiones de los pueblos indígenas e imponen divisiones que no existían previamente. Por lo tanto, se han generado confrontaciones sobre la participación política de las mujeres indígenas en escenarios internos, pero sí se han abierto espacios de participación de las mujeres en escenarios públicos y de negociación con el Estado. Esto conlleva una negociación

permanente de lo público y lo privado en relación con lo externo y lo interno para las mujeres indígenas (Hernández y Canessa, 2012).

Paralelamente y como contrapropuesta a las categorías externas, surgen las propuestas de las mujeres indígenas y los feminismos indígenas, que replantean dichos procesos ligados a políticas y tradiciones feministas que no responden a sus dinámicas culturales, para proponer procesos, prácticas y conceptos como alternativas. En estos contextos se inscribe este libro, que busca abordar otras maneras de entender lo político atendiendo a la perspectiva de las mujeres indígenas.

Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político

En torno a la discusión de cómo presentar el trabajo y la discusión conjunta, se privilegió el formato de libro, dado que permite un diálogo cruzado entre los textos y ofrece diferentes perspectivas y maneras de escribir individuales y/o colectivas. Como resultado tenemos diez textos que tienen temas trasversales, los cuales son difíciles de separar, pero que se agruparán en tres ejes interconectados: género, feminismos y etnicidad; políticas estatales y resistencias locales; metodologías *otras* y formas inéditas de hacer política. Insistimos: en cada aparte se presentan textos que hacen énfasis en dichos ejes, pero sabemos que están en diálogo con los otros.

Género, feminismos y etnicidad

Las organizaciones indígenas están relacionadas con procesos internacionales y nacionales al igual que con organismos internacionales y organizaciones no gubernamentales (ONG) que impulsan la inclusión de la categoría de género en sus planes y programas. De tal modo, lideresas y académicas indígenas han planteado la importancia de incluir una perspectiva de género en los procesos organizativos indígenas y de evidenciar las desigualdades previas y actuales entre hombres y mujeres. A partir de dichos debates, se hace necesario discutir la manera como el género y la etnicidad se han relacionado y qué implicaciones ha tenido ello en los procesos políticos internos de los pueblos indígenas y en su relación con las políticas públicas y los escenarios políticos de participación. De igual

manera, proponen que es necesario analizar cómo ha sido la articulación de las mujeres indígenas con los feminismos hegemónicos y con las propuestas de otros feminismos desde América Latina (feminismos autónomos y comunitarios). Se evidencia que muchas mujeres indígenas no se consideran feministas, pero sí comparten la necesidad de visibilizar desigualdades en sus propios pueblos. Paralelamente, otras mujeres retoman los feminismos con perspectiva indígena o feminismos indígenas, los cuales surgen de los cuestionamientos a los feminismos externos, para retomar las experiencias propias. Estos debates implican una apertura para entender las relaciones entre las categorías de género, etnicidad y feminismos y ubicar los debates políticos y las experiencias de mujeres indígenas en contextos situados.

Astrid Ulloa, en "Mujeres indígenas en su relación con la categoría de género y los feminismos", presenta las discusiones sobre femi-nismos, género y mujeres como claves de los procesos organizativos y su articulación con políticas nacionales e internacionales, aunque igualmente se han generado debates internos sobre la pertinencia o no de dichas categorías y sobre las desigualdades entre hombres y mujeres en contextos locales. La autora muestra que estos debates han permitido replantear los abordajes sobre las diferencias y desigualdades de género en contextos de los pueblos indígenas y han aportado en la generación de otras miradas y propuestas sobre feminismos indígenas (autónomos, comunitaritos, territoriales, rebeldes y en ejercicio cotidiano). En el texto "Íntimo y público: mujeres indígenas como sujetos y como asuntos políticos, Vaupés, Colombia", María Rossi Idarraga discute cómo en diferentes escenarios (de articulación con el Estado y otros actores no gubernamentales) personas de pueblos indígenas del Vaupés, en la Amazonía colombiana, tienen formas de participación política fundadas en la articulación que se da entre las relaciones de género y etnicidad, de acuerdo con contextos históricos específicos y las posibilidades de construcción de relaciones, pertenencias y colectividades.

De manera similar, Mariana Daniela Gómez y Florencia Trentini, en su texto "Mujeres mapuches en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico", contextualizan los procesos de neoextractivismo, el aumento de la violencia estatal y la discriminación y estigmatización contra los mapuches y sus

territorios en Argentina. Frente a lo cual, las mujeres mapuches —de la Confederación Mapuche de Neuquén en Vaca Muerta y Pulmarí, del Pu Lof en Resistencia Cushamen, del Relmu Ñamku, miembro de la comunidad Winkul Newen provincia de Neuquén— y Moira Millán, de la comunidad Pillan Mahuiza (Chubut) han resistido y defendido sus territorios en la arena pública, posicionado maneras de defensa a partir de su participación política y un activismo estratégico esencialista. De igual manera, las autoras analizan cómo estas mujeres problematizan su identidad de género en su trabajo de formación y militancia y en diálogo con los diferentes feminismos.

Políticas estatales y resistencias locales

El Estado y las políticas estatales ha configurado territorios, naturalezas e identidades, las cuales han estado atravesadas por categorías de género que responden a ideales femeninos y masculinos que muchas veces entran en contradicción con las perspectivas indígenas o invisibilizan maneras culturales de representarse. Asimismo, dichas representaciones propician espacios políticos desiguales que construyen escenarios públicos de exclusión. Estas dinámicas también se reproducen en contextos internos de los pueblos indígenas. Si bien se han construido espacios políticos de participación, estos no responden completamente a las demandas de los pueblos y las mujeres indígenas. Por lo tanto, se han generan respuestas de confrontación y/o resistencias y diversos planteamientos que reconfiguran relacionales multiescalares para visibilizar el cuerpo, los conocimientos y las emociones, como defensa y toma de posición de hombres y mujeres indígenas, en la búsqueda de su reconocimiento en nuevos espacios de participación frente a las políticas estatales y globales.

María Cristina Valdez, en el texto "Cuerpoterritorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de *pu zomo mapuce* en el sur del actual territorio argentino" evidencia que la relación entre el Estado argentino y el pueblo *mapuce* ha estado atravesada por múltiples violencias, entre ellas, las de género, inmersas como están en una estructura socioeconómica que aumenta la desigualdad entre mujeres y hombres. A partir de su propia experiencia, la autora narra los procesos de reducción y expropiación de los terri-

torios y sus efectos en la vida de las mujeres, evidenciado cómo las expropiaciones estatales han afectado los cuerpos, los conocimientos, la movilidad, la memoria y la relación con dichos territorios, lo cual ha generado epistemicidios y el olvido desde el Estado. Por lo tanto, la autora expone la relación que se teje con el territorio y presenta la mirada del pueblo *mapuce*, la cual arroja elementos importantes para pensar un proyecto de vida distinto al occidental.

Denisse Sandoval Ramírez, en su texto "Mujeres indígenas: subjetividades políticas dentro y fuera del Ejército Zapatista de Liberación Nacional", analiza lo que significa ser mujer indígena dentro y fuera del EZLN y lo hace partiendo de diversas experiencias de mujeres indígenas, para entender múltiples representaciones de lucha y modos de ser, decir y hacer, y contando con que sus objetivos políticos son organizativos, pero también personales. Se resalta el papel de María de Jesús Patricio Martínez (médica nahua conocida como Marichuy) como vocera del Congreso Nacional Indígena (CNI) y del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), como candidata independiente a la presidencia de este país y como lideresa del movimiento zapatista. A partir de su indagación dentro del zapatismo, analiza el lugar político para y de las mujeres dentro del proceso.

Por otro lado, Lourdes Raymundo Sabino, en su capítulo "*Pjiekak' joo*: resistir desde lo 're-indio'. Participación política de hombres y mujeres indígenas en México", expone diversas formas de participación política del grupo indígena autodenominado *pjiekak' joo* tlahuica, en contextos de desigualdades de poder lideradas por la municipalidad. Desigualdades que se han generado institucionalmente al propiciar agresiones y exclusiones del pueblo *pjiekak' joo* del acceso a derechos básicos y programas sociales, entre otros bloqueos, con lo que se configura una *otredad* asociada con denominaciones despectivas y el término "indio". Paralelamente, se han exacerbado desigualdades de género dentro del pueblo *pjiekak' joo*. Estos procesos han causado tensiones, resistencias y resignificaciones políticas y sociales diversas, como la "reivindicación desde lo re-indio" y la identidad étnica *pjiekak' joo* en la Loma de Teocaltzingo, a través de fortalecimiento político y religioso. Sin embargo, los procesos de resistencia y resignificación también han reproducido las desigualdades

y jerarquías exteriores que invisibilizan y niegan la participación de las mujeres *pjiekak' joo*, con lo que ellas se tornan *otras* entre los *otros*, es decir, más *indias* que los *re-indios*. Ante esta situación, para Sabino se requiere fortalecer la participación de las mujeres hacia dentro y hacia fuera de la comunidad.

Finalmente, el texto "Reflexiones sobre la participación política de las mujeres indígenas amazónicas en Colombia", de Clemencia Herrera y Claudia Duarte, presenta el proceso de emergencia de la Escuela de Formación Política de la Opiac, en donde hay participación de mujeres indígenas de 56 pueblos de la Amazonia colombiana. Dicho proceso es el resultado de una iniciativa liderada por María Clemencia Herrera, indígena del pueblo murui muina, desde hace tres años, la cual se centra en el fortalecimiento y garantía de una reflexión profunda sobre el lugar y la realidad que ocupan las mujeres indígenas en los pueblos de la Amazonia, ante la falta de atención por parte del Estado. Su estrategia metodológica se centra en considerar como eje central "que el conocimiento de los pueblos indígenas amazónicos es un collar de semillas, y que en cada semilla se pone mucha sabiduría".

Metodologías otras y formas inéditas de hacer política

Las mujeres indígenas han participado en las luchas de sus pueblos desde décadas atrás; sin embargo, en los contextos políticos de relacionamiento internacional, nacional y local se ha privilegiado la participación de organizaciones o representantes hombres. Esto responde a formas de ver lo político, que muchas veces desconocen o no valoran otras maneras de entenderlo, y se entiende por el tipo de repertorios considerados políticos (marchas, confrontaciones, demandas, litigios estratégicos, etc.), que no incluyen acciones íntimas o personales. Por lo tanto, se han generado problemas conceptuales y metodológicos para dar cuenta de otros tipos de accionar político. En ese sentido, este eje busca resaltar las estrategias metodológicas que han liderado las mujeres indígenas en procesos de participación y visibilización de sus demandas y visibiliza otras narrativas, conocimientos y pedagogías, al igual que maneras de producción de poemas, historias gráficas o teatro como otras maneras de hacer política.

En el texto "Poéticas del abandono y despatriarcalización en las *otras* de la nación en Chile", Claudia Arellano muestra cómo en el proceso de construcción de identidad nacional se ha generado una imagen arcaica y fosilizada que se enmarca en lo que la autora considera *la poética del abandono*, noción mediante la cual se busca situar en otro lugar las formas diferentes de ver y entender el mundo. En esta línea, analiza la producción literaria de mujeres mapuches, en particular las de Roxana Miranda Rupailaf, Graciela Huinao y Klaura Anchío, e ilustra la manera como tales narrativas pueden generar nuevas prácticas y relacionamientos que transforman las formas como las indígenas han sido inventadas y construidas en las visiones hegemónicas nacionales. Con sus creaciones estas poetas mapuches han generado procesos de "despatriarcalización en las otras de la nación" y han posicionado narrativas que permiten otra lectura y una construcción distinta de la historia nacional chilena.

En el texto "Producción de pensamiento de las mujeres indígenas en espacios colectivos, políticos y creativos en México y Guatemala", Georgina Méndez Torres parte de los feminismos decoloniales y los conocimientos y experiencias situadas para presentar las posiciones políticas de las mujeres indígenas organizadas de Chiapas, México y Guatemala. La autora muestra los contextos de violencia donde las mujeres indígenas vienen generando estrategias lúdico-políticas en la defensa de sus derechos y la vida, con metodologías que han permitido la consolidación de otros espacios de participación y organización política. En palabras de Georgina "estas organizaciones nos muestran que las metodologías impulsadas por las mujeres expresan o dan vida a la construcción de espacios colectivos creativos, novedosos y culturalmente situados en la visión y los intereses de las mujeres indígenas".

Marcela Amador Ospina, Rosalba Velasco, Diana Granados y Eimy J. Chilo, en "Voltear el silencio y soplar el olvido: reflexiones sobre la participación política de mujeres nasa en el norte del Cauca, Colombia. Una experiencia de investigación en colaboración", desarrollan un proceso de investigación participativa y de formación política y colaborativa, interétnica e intercultural. Las autoras, dos mujeres nasa y dos mujeres *mushkas* (blancas-mestizas) coprodujeron conocimiento sobre la participación política de las mujeres nasa, a

partir de la comprensión de lo que implican categorías y significados de *ser mujer*, el *género*, la *política*, lo *político*, la *participación política* y los *feminismos*. Asimismo, este ejercicio metodológico les implicó a las autoras el posicionarse histórica y culturalmente —y resaltar la imposibilidad de la homogenización—, para lograr puntos de encuentro en el proceso investigativo. Posteriormente consiguieron identificar la participación política de las mujeres nasa y las diferentes tensiones y contradicciones en contextos de interacción entre diversos actores, en múltiples temporalidades y espacialidades, que van desde lo comunitario hasta lo nacional. De igual manera, las autoras detectaron las desigualdades en dicha participación, lo que requirió generar estrategias para su fortalecimiento y para garantizar el derecho de las mujeres nasa al *wët wët fxi'zenxi* (vivir bien).

Como se ve, con este libro se abren nuevos debates y se aportan acercamientos a los procesos de participación política de las mujeres indígenas, complejizando nociones corporales y territoriales y relaciones locales, nacionales y globales, y posicionando nuevas nociones de lo político, centrado en procesos y metodologías propias que permiten plantear formas políticas inéditas y desde lo cotidiano.

Referencias

Chindoy, Y. (2018). *Tejer, recordar, unir, compartir, vivir, apoyar, hacer memoria: mujeres camëntšá, Sibundoy, Putumayo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Espinosa, M. (5 de octubre de 2014). Participación política de mujeres indígenas en Colombia y América Latina. *Razón Pública*. Recuperado de https://www.razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/7949-participaci%C3%B3n-pol%C3%ADtica-de-mujeres-ind%C3%ADgenas-en-colombia-y-am%C3%A9rica-latina.html

Galeano, K., y Werner, M. (2015). Mujeres indígenas y aborígenes del Abya-Yala. Agendas solidarias y diversas. *Ciencia Política*, *10*, 227-252.

Gómez, M., y Sciortino, S. (Comps.). (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento.

Hernández, R. A., y Canessa, A. (2012). *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima: IWGIA.

Lavinas Picq, M. (2018). *Vernacular Soveregnties. Indigenous Women Challenging World Politics*. Tucson: The University of Arizona Press.

Lozano Bustos, J. (2013). *Mujeres indígenas y gobierno del territorio. Herramientas para la gestión del gobierno propio*. Bogotá: Consejería de Mujer, Familia y Generación / Organización Nacional Indígena de Colombia.

Lux de Cotí, O. (2011). La participación política de las mujeres indígenas: importantes desafíos. *Pensamiento Iberoamericano*, *9*, 247-262.

Méndez, G. (2009). *Uniendo y abriendo caminos: La actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano* (Tesis de maestría). Flacso, Ecuador.

NU-Cepal (2014). *Mujeres indígenas: nuevas protagonistas para nuevas políticas*. Santiago: Cepal.

Odimba, J. (2017). La mujer indígena y su derecho a la participación política en México. *Prolegómenos*, *20*(40), 145-158.

Pequeño, A. (2009). Introducción. En A. Pequeño (ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 9-25). Quito: Flacso / Ministerio de Cultura.

Santamaría, A. (2012). Retrospectiva sobre la campaña de solidaridad con las víctimas de Bahía Portete: Un estudio etnográfico del activismo transnacional (2006-2007). *Análisis Político*, *25*(74), 71-91.

Sciortino, S. (2011). Saberes y prácticas situadas: la experiencia de las mujeres mapuches en los encuentros de mujeres. En M. L. Femenías y P. Soza Rossi (eds.), *Saberes situados/Teorías transhumantes* (pp. 115-139). La Plata: Fundación de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la Plata.

Ströbele-Gregor, J. (2007). Mujeres indígenas, ciudadanía y alcance del derecho: Estado de la investigación tomando como ejemplo Ecuador. Seminario "Taller internacional: Derecho, ciudadanía y género en América Latina", Berlín, 2006.

Zaragocin, S. (2019). La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. En D. Cruz y M. Bayon (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos*: *Compilación latinoamericana de teorías, metodología y prácticas políticas* (pp. 81-98). Quito-México: Abya-Yala / Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo / Bajo Tierra, Libertad Bajo Palabra.

GÉNERO, FEMINISMOS Y ETNICIDAD

Mujeres indígenas en su relación con la categoría de género y los feminismos

Astrid Ulloa

Introducción

En América Latina actualmente hay aproximadamente 45 millones de personas pertenecientes a 826 pueblos indígenas, con diferencias por países (Cepal, 2014). En este contexto y dada la diversidad cultural e histórica, hablar de feminismos y géneros en contextos indígenas no es tan claro, y es difícil generalizar. Sin embargo, hay debates transversales, a los cuales me referiré a partir de mi experiencia de más de 30 años de trabajo con pueblos indígenas. De igual manera, consideraré los testimonios de mujeres indígenas en diversos contextos.

Partiré de análisis de procesos políticos indígenas, los cuales se han centrado principalmente en las dinámicas de resistencia desde la Conquista y la Colonia, y han resaltado cómo los pueblos indígenas han sido claves en la confrontación colonial. Sin embargo, históricamente no se ha documentado mucho la participación diferenciada de hombres y mujeres. Si bien hay menciones de figuras femeninas, como Bartolina Sisa o la Gaitana, entre otras, las demandas por derechos y las reivindicaciones políticas de las mujeres indígenas, entendidas como una búsqueda independiente de reconocimiento de derechos, hacen parte de procesos más recientes. Para algunas autoras, como Gargallo (2007) y Segato (2011), entender estos procesos implica mirarlos de manera contextualizada. Se requiere primero una dimensión histórica

que situé los procesos culturalmente y dé cuenta de las dinámicas coloniales con los pueblos indígenas y, segundo, una perspectiva que dé cuenta de la participación política y de género como un proceso que se da al compás de la lectura de visiones actuales de lo que se entiende por lo político.

En este sentido, vale la pena aclarar que en contextos coloniales no se daban los debates de género en los términos actuales, no porque no se plantearan las desigualdades entre mujeres y hombre, sino que respondían a otras categorías ontológicas y visiones del ser indígena y del ser hombre y mujer. Por otro lado, las dinámicas políticas de pueblos indígenas se empiezan a registrar de manera más sistemática a partir de la década de 1970, enmarcadas en una visión de participación política (en términos de movimientos sociales e identidades colectivas) que desconoce la presencia de las manifestaciones diferenciadas, tanto de hombres como mujeres indígenas, para ser analizadas bajo una identidad cultural colectiva de lo indígena, como pueblos.

Desde la década de 1970 los movimientos indígenas han logrado con sus demandas resultados políticos y que reconozcan sus derechos, lo cual vino acompañado de la recuperación de tierras y parte del territorio ancestral; del reconocimiento de derechos civiles y étnicos; de la generación de estrategias económicas propias y la conquista de espacios políticos por parte de líderes indígenas; de la aceptación de sus luchas por parte de sectores no indígenas; de la construcción de Estados multiculturales, pluriétnicos y/o plurinacionales; la demanda por nuevos espacios de participación; y de la conformación de espacios de negociación nacionales, internacionales y globales. Estos procesos de reconocimientos de derechos han confrontado las categorías modernas de desarrollo y naturaleza y, de manera no tan directa, también las categorías de género, y lo han hecho consolidando específicamente espacios nacionales e internacionales de discusión sobre las problemáticas de las mujeres indígenas. Si bien los movimientos indígenas en Latinoamérica no han tenido un posicionamiento generalizado en torno a relaciones y diferencias de género, la participación de las mujeres ha sido básica en ellos, aunque muchos análisis no la consideran de manera diferenciada.

Los estudios sobre movimientos indígenas mencionan de manera muy general la participación de las mujeres, sin especificar sus demandas ni las discusiones sobre derechos diferenciados. Esta falta de visibilización ha sido resultado, en parte, de que los análisis académicos no dan cuenta de su situación. Como plantea Varese (1996), algunos de los estudios sobre movimientos indígenas tienden a enfocarse en ciertas acciones cuando son centro de interés de la misma academia. Esta tendencia refleja una perspectiva reduccionista o eurocéntrica que solo encuentra acciones políticas relevantes en el movimiento indígena cuando se reconocen comportamientos o acciones que la academia considera políticas. En cuanto a la presencia de las mujeres indígenas, se podría pensar que solo en épocas recientes se resalta su participación, cuando los estudios feministas empiezan a interesarse en ella. Entrado el siglo XXI, cobran interés las relaciones de género y la relación entre mujeres y medio ambiente, lo cual ha abierto un énfasis en la participación de las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad, el cambio climático y lo conflictos socioambientales.

Cada vez hay más espacios de participación consolidados a partir de las demandas de las mujeres indígenas, por ejemplo, la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB), el Foro Internacional de Mujeres Indígenas y, más recientemente, la Cumbre Continental de Mujeres Indígenas (CCMI) del Abya Yala, entre otras (Galeano y Werner, 2015). Asimismo, en las organizaciones regionales indígenas —como la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica), el Centro de Culturas Indígenas del Perú (Chirap), y las de base de cada pueblo— se han establecido programas y estrategias de inclusión de las mujeres. Sin embargo, las mujeres indígenas han cuestionado a los movimientos y organizaciones indígenas por no considerar el papel que han cumplido en las luchas que han liderado. Por lo tanto, hay una mirada crítica a dichos procesos y unas demandas de reconocimiento y búsqueda de espacios políticos, tanto en sus pueblos como en contextos nacionales, que consideren las diferencias entre hombres y mujeres, y que partan de las relaciones que se plantean en sus culturas, y no de requisitos o exigencias externas.

Asimismo, han cuestionado las discusiones académicas para entender las diferencias de género y las propuestas feministas. De

hecho, varias tendencias analizan estas diferencias dentro de los pueblos indígenas, lo que implica diferenciar las discusiones sobre feminismos, géneros y mujeres indígenas. Eso implica también plantearse el sentido mismo del análisis de género en América Latina en relación con los pueblos indígenas, dado que se torna central en los estudios actuales sobre acción política indígena. Por lo tanto, el género y sus diferencias sí son centrales para entender las dimensiones políticas y las desigualdades entre hombres y mujeres indígenas (*véase* Paredes, 2014). Retomando a Segato:

> [N]o se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica decolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno. (2011, pp. 30-31)

Por lo tanto, es necesario dar cuenta de las relaciones coloniales e históricas de los pueblos indígenas para contextualizar las articulaciones de los feminismos y las discusiones de género, para así entender la complejidad de confrontaciones, resistencias y alternativas que emergen en contextos indígenas, en particular para las mujeres indígenas, así como sus dinámicas y prácticas dentro de sus pueblos, pues en su hacer cotidiano proponen otras maneras de ser mujeres.

Bajo estas perspectivas analíticas, se requiere abordar las relaciones históricas que se dieron desde la Conquista y la Colonia con los pueblos indígenas. De igual manera, las demandas políticas y territoriales de los pueblos indígenas a partir de mediados del siglo XX y, posteriormente, las transformaciones que se dan en los escenarios políticos, donde surgen nuevas temáticas y alianzas. Así, por ejemplo, el género se consolida desde la década de 1990 y abre un espacio político de posicionamiento de las mujeres indígenas y de replanteamientos de temas como opciones al desarrollo y visiones ambientales alternas fundadas en prácticas locales. En estos contextos, los feminismos alternativos retoman elementos de las olas de los feminismos, pero con perspectiva indígena, lo que permite un replanteamiento y posicionamiento de

otras categorías de género y nociones de lo femenino y masculino. En síntesis, es necesario un recorrido histórico por las demandas y posicionamiento de los feminismos locales o comunitarios, en el escenario político, a partir de su articulación con los movimientos indígenas latinoamericanos, y su posterior articulación con lo ambiental, el extractivismo y las alternativas al desarrollo.

En un recuento histórico es importante entender las relaciones coloniales que someten a hombres y mujeres indígenas, atravesadas por nociones binarias y jerárquicas, las cuales tienen continuidad histórica y permean las actuales relaciones en contextos nacionales e internacionales con los pueblos y mujeres indígenas. De acuerdo con Segato, las lógicas binarias modernas generan un proceso de colonización que atraviesa todas las dinámicas culturales indígenas:

> [C]uando el mundo del uno y su resto, en la estructura binaria, encuentra el mundo de lo múltiplo, lo captura y modifica desde su interior como consecuencia del patrón de la colonialidad del poder, que permite una influencia mayor de un mundo sobre otro. Lo más preciso será decir que *lo coloniza*. (2011, p. 24)

Más aún, el proceso histórico se articula con las críticas feministas de las exclusiones y ausencias de mujeres indígenas en las políticas nacionales-globales, pero a la vez con la reciente necesidad de "incluirlas", lo cual permite entender a qué concepciones, imágenes y representaciones de género se asocian, sobre todo en temas ambientales. De otro lado, porque el enfoque de género también permite entender a qué maneras de producir conocimientos responden dichas políticas y relaciones, circulaciones, localizaciones y representaciones específicas que privilegian ciertas nociones de lo femenino. A su vez, para entender cómo responden las relaciones históricas con los pueblos y mujeres indígenas a dualidades que se expresan en procesos de representación que fijan las relaciones históricamente establecidas entre naturaleza/mujeres. En ese contexto entran las olas del feminismo y generan articulaciones diversas, al igual que respuestas y alternativas que repiensan estas categorías binarias y replantean y proponen otras.

Con estos encadenamientos argumento que las discusiones sobre feminismos, géneros y mujeres han permitido reconocer derechos y

visibilizar relaciones desiguales de género con y entre los pueblos indígenas, y a su vez han generado otras desigualdades y exclusiones para las mujeres indígenas, tanto en sus pueblos como en relación con las dinámicas nacionales e internacionales, basadas en categorías externas de género. Sin embargo, esas discusiones permitieron articulaciones que abren espacios inéditos para replantear los feminismos y para la emergencia de nuevas propuestas en torno a la vida, y generaron un replanteamiento de las diferencias de género, a la luz de las propuestas de las mujeres indígenas y de sus articulaciones con sus pueblos, y las relaciones entre hombre y mujeres, con lo no humano, lo político y lo territorial.

El texto se basa en los trabajos realizados por mujeres indígenas durante varios años y en elementos propuestos en Ulloa (2018) y se estructura de la siguiente manera: una primera parte presenta las olas de los feminismos y su incidencia en contextos locales y nacionales. La segunda parte desarrolla las críticas a los feminismos a partir de los planteamientos autónomos de mujeres indígenas, de los feminismos comunitarios y los decoloniales, al igual que de otras propuestas feministas. En la tercera parte, se presentan perspectivas de ser mujer indígena en las prácticas cotidianas y las posiciones de las indígenas frente a sus relaciones cotidianas de género en contextos específicos o en las defensas de sus territorios. Finalmente, se reflexiona sobre feminismos, géneros y mujeres indígenas y sobre sus implicaciones contemporáneas en los replanteamientos de diversas categorías articuladas con género, en particular aquellas relacionadas con lo espacial, lo político y la relación ser humano/no humano.

Feminismos e incidencias locales

Los movimientos indígenas han establecido redes con otros movimientos sociales, entre ellos, los movimientos feministas y los procesos liderados en defensa de los derechos de las mujeres. Estas articulaciones se pueden relacionar con las llamadas olas de los feminismos, que si bien responden a una perspectiva histórica euro y anglocéntrica, han generado posicionamientos y reacciones por parte de los pueblos y mujeres indígenas. En general los diferentes feminismos se han analizado de diversas maneras de acuerdo con procesos

históricos. Para algunas autoras hay diferentes olas: la primera ola se asociada con el movimiento sufragista en el siglo XIX y la búsqueda del reconocimiento de la ciudadanía de las mujeres. La segunda ola nace con los movimientos políticos y sociales y las luchas de las mujeres por posicionarse en dichos espacios políticos, y de la demanda por igualdad. La tercera ola comprende al feminismo radical, liberal y de la diferencia. Estos procesos históricos pueden ser interpretados de acuerdo con las situaciones particulares y las trayectorias. En América Latina estas olas y los diferentes feminismos tienen recuentos históricos diversos de acuerdo con las relaciones con los movimientos de mujeres y los contextos culturales y sociales específicos. De hecho, se habla de una cuarta ola en relación con los feminismos latinoamericanos, vistos como plurales, decoloniales, comunitarios y autónomos (Valenzuela, 2012; Thomas, 2006).

Los planteamientos y demandas de los feminismos han estado articulados en América Latina a los procesos políticos liderados por movimientos de izquierda, populares y estudiantiles, a militancias políticas y la academia, entre otros, todos los cuales han tendido a replantear las estructuras de poder y a abrir espacios políticos de toma de decisiones, en un rango de demandas que va desde las que conciernen a los derechos hasta las que confluyen en los movimientos sociales. Un caso ha sido el de los movimientos de mujeres indígenas que asumen demandas de derechos de las mujeres y propuestas de los feminismos. Las lecturas indígenas de estas articulaciones con los feminismos y el género pueden ser entendidas en la mirada de sus mujeres, de las cuales presento diversos ejemplos:

Julieta Paredes, indígena aymara de Bolivia, se sitúa en estos debates como feminista comunitaria y decolonial:

> En Bolivia, el feminismo occidental llegó de la mano del neoliberalismo. Al principio, estas noveles feministas bolivianas tenían una confusión y usaron la llamada perspectiva de género y enfoque de género, concepción desde la cual todavía era posible salvar su posibilidad revolucionaria como concepto develador de opresión. Pero precisamente es en estos primeros años donde la clase y el origen étnico pesa más en estas feministas blancas de clase media y alta y comienzan a quitarle fuerza política al concepto de género, convir-

> tiéndolo en *equidad de género*, un concepto posmoderno, superficial y descriptivo de roles. (2014, p. 63)

De manera similar, Aura Cumes (2009), investigadora maya-kaqchikel de Guatemala, presenta las implicaciones del multiculturalismo y su articulación con el género y los feminismos cuando son homogenizantes, dado que las mujeres indígenas quedan por fuera y se desconocen relaciones de poder que atraviesan estas relaciones, al igual que las demandas de diferentes mujeres indígenas por relaciones políticas y participación en contextos culturales diversos. Por lo tanto, Cumes considera que sí hay que cuestionar estas categorías, entender de manera contextualizada tales construcciones a partir de diversos posicionamientos. De este modo, "construir desde la pluralidad de posicionamientos, vivencias y perspectivas y propuestas, permitirá, como se ha hecho en otros contextos, que entre mujeres diversas en contextos desiguales reconstruyamos los conceptos, los marcos analíticos y políticos que rigen nuestras luchas" (Cumes, 2009, p. 48).

Por otro lado, hay debates que presentan el papel de las mujeres en nuevos espacios políticos de visibilización y a los cuales acuden procesos externos (feministas, movimientos de mujeres) para incorporarlos a los debates feministas y de género. Georgina Méndez, indígena chol maya de la zona norte del estado de Chiapas, México, ha analizado cómo, en el contexto mexicano y después de 1994 con el Levantamiento Zapatista, se han visibilizado las mujeres indígenas, en sus reclamos por derechos y demandas como mujeres. Dichas dinámicas de las mujeres zapatistas han permitido que se presenten cambios en las visiones de ser mujer y se plantee su participación en nuevos espacios de poder político. Asimismo, demandas específicas de ser mujer se plasmaron en la Ley Revolucionaria de las Mujeres Indígenas (1994), la cual reconoce las demandas de igualdad y justicia para las mujeres. Según Méndez, estos procesos se articulan con las miradas externas que ven en las acciones de las mujeres indígenas un nuevo accionar: "ha sido en épocas recientes que los ojos de las feministas, de los hombres y de la sociedad en general, han volteado a ver a las mujeres indígenas" (2007, p. 37).

Por otro lado, hay enfoques que buscan partir del entendimiento de categorías locales de género en contextos situados, para así discutir la participación de las mujeres indígenas en relación con prácticas culturales. Avelina Pancho Aquite, indígena nasa del Cauca, Colombia, analiza históricamente el papel que han tenido las mujeres nasa en sus luchas de resistencia y destaca su participación en los programas de salud, educación, bilingües e interculturales. Avelina plantea que la lucha de las mujeres nasa no se puede desligar de las concepciones culturales de complementariedad con los hombres con los cuales comparten cotidianamente roles y visión de mundo, donde las relaciones de reciprocidad entre hombre-mujer se han establecido históricamente. Así mismo, destaca que en los procesos organizativos se ha reivindicado el papel de la mujer y se han abierto espacios de participación política y organizativa. La relación de las mujeres con el proceso organizativo se vuelve un eje importante en la formación política y en la educación.

> En la cosmovisión de la mayoría de pueblos indígenas, hombre y mujer hacen parte de una dualidad en unidad inseparable y armoniosa con el cosmos, la naturaleza y el territorio. La categoría de género, como término apropiado en occidente, validado en la esfera de los organismos internacionales y aplicado a nivel de políticas o estrategias de gobierno en los países miembros de las Naciones Unidas, no tiene equivalencia o al menos el mismo sentido y significado en las lenguas indígenas u originarias del continente americano. La relación hombre-mujer, como la definición de sus roles y responsabilidades a nivel del grupo familiar, de familia ampliada o de comunidad, han sido establecidos históricamente por leyes y valores ancestrales, no sin reconocer que en muchas comunidades estos valores se han ido desdibujando paulatinamente por la influencia del medio más amplio. Podríamos afirmar que, si bien hay una relación de complementariedad y visión integral de la relación hombre-mujer, es mucho el camino que hay que recorrer para avanzar en la real comprensión de esta problemática. (Pancho, 2007, p. 59)

Estas perspectivas evidencian que las articulaciones entre feminismos globales y dinámicas locales requieren entender las diferencias

entre cada país respecto de sus reconocimientos políticos y entre los pueblos indígenas. De hecho, los diversos procesos políticos han permitido discusiones de género y la participación de las mujeres indígenas tanto dentro los pueblos indígenas como en ámbitos políticos nacionales e internacionales. En este escenario es clave destacar el proceso de participación política tanto de los pueblos como de las mujeres indígenas.

Feminismos latinoamericanos

A partir de las articulaciones con las diversas olas de los feminismos se tendido a analizar y posicionarse frente las diferencias de género en los pueblos indígenas, una perspectiva que se articula con los debates sobre los feminismos hegemónicos y que plantea las relaciones desiguales de manera universal. Otra tendencia abarca los análisis que consideran que en contextos culturales indígenas no había diferencias de género y que dichas diferencias son fruto de las relaciones con las sociedades nacionales (Lugones, 2008). Sin embargo, esta posición ha sido confrontada por análisis críticos que plantean que entre indígenas sí hay desigualdades entre hombres y mujeres y sí se requiere repensar estas relaciones, pero atendiendo a las nociones indígenas de ser hombre o mujer (Segato, 2011). Y, finalmente, se plantea que hay pueblos indígenas que están fuera de estos debates y las relaciones de dominancia masculina o femenina solo se pueden entender en contextos culturales específicos. Estas perspectivas retoman debates que tiene que ver con desigualdades y/o complementariedad entre géneros, con articulaciones entre propuestas locales y dinámicas nacionales o internacionales, con el reconocimiento de la construcción cultural de roles de género, y con el posicionamiento de las mujeres indígenas en espacios políticos y académicos, entre otros asuntos.

Por las tensiones que se generan y los temas latentes entre pueblos y mujeres indígenas, algunas manifiestan que los hombres consideran que hablar de género no es pertinente, como tampoco que las mujeres entren a nuevos espacios de participación y, menos aún, a espacios considerados masculinos. Según Ortiz y Hernández (1996), en México las mujeres indígenas cuestionan las nociones genéricas de

los derechos indígenas porque esas nociones de identidades panétnicas no consideran, por ejemplo, concepciones y situaciones particulares de discriminación de las mujeres en las comunidades indígenas. De manera similar, las mujeres indígenas critican y controvierten el resurgimiento étnico-cultural, puesto que les otorga a las tradiciones indígenas un estatus de pureza, sin discutir las desigualdades que marcan a las mujeres en su cotidianidad.

Asimismo, se generan diversos debates y respuestas entre las mujeres indígenas y entre investigadoras e investigadores no indígenas que cuestionan o confrontan los feminismos y su incidencia local, y viceversa. Estos procesos se han retroalimentado a escala local, regional, nacional e internacional, pero responden a particularidades de cada país (contextos políticos y de reconocimiento de derechos, tanto de los pueblos indígenas como de las mujeres), de cada pueblo indígena (propuestas de articulación con el Estado o posicionamientos políticos diferenciados de acuerdo con género en contextos comunitarios o de las organizaciones de base) y de cada trayectoria de las mujeres indígenas y su relación con los debates feministas y/o con los contextos de diversas exclusiones y opresiones en términos de género. Si bien es difícil dar cuenta de todos estos procesos para América Latina, como estrategia metodológica, articulo los debates generales sobre feminismos en contextos indígenas y los pongo a dialogar con las perspectivas de algunas mujeres indígenas. Estas propuestas responden a mi trayectoria como investigadora con pueblos y mujeres indígenas, y al proceso histórico que he vivenciado de estos debates.

Aunque hay varias trayectorias, diversidad de posiciones y maneras de pensar tanto individuales como colectivas, considero que se han generado procesos relevantes, asociados a discusiones sobre feminismos, géneros, mujeres indígenas. Entre ellos, planteo diversos feminismos indígenas, los cuales he nombrado de acuerdo con algunas autodenominaciones por parte de las mujeres indígenas y/o fruto de la relación entre académicas e indígenas: feminismos autónomos, feminismos comunitarios, feminismos decoloniales, como alternativas para repensar las relaciones desiguales entre hombres y mujeres y las propuestas basadas en otras ontologías y epistemologías.

Feminismos autónomos

Los feminismos autónomos en América Latina y el Caribe[1] son una posición política que busca diferenciarse de la institucionalización del feminismo que marcó tendencia en la década de 1990. En su toma de distancia de las vertientes hegemónicas del feminismo, desde 1993 un grupo de mujeres propuso los feminismos autónomos en el Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en El Salvador, retomando las propuestas de otro grupo que desde la década de 1980 se alejó de las tendencias hegemónicas de los feminismos, expresando su perspectiva radical en el libro *Feminismos cómplices* (Bedregal, 2011) y a través de diferentes propuestas y declaraciones. Entre estas, hay que resaltar la *Declaración del feminismo autónomo*, Colombia de 1996 y la *Declaración feminista autónoma* de 2009 (Feministas Autónomas, 2010). De acuerdo con Falquet plantearon los siguientes tres elementos claves:

> [L]a importancia de la dimensión *colectiva* de la elaboración de la teoría, sus lazos con la *práctica política concreta* en los movimientos sociales y el peso de lo que bell hooks llama "ventaja epistémica", aunque generalmente se trate de una situación "no privilegiada": las *posiciones sociales personales* de nacionalidad, clase,"raza", elección sexual y situación migratoria, entre otras. (2014, p. 41)

Falquet sintetiza los aportes de la siguiente manera: "en su mayoría, sí critican el Estado y las lógicas patriarcales, racistas y capitalistas de sus países y del continente. Algunas reivindican, pero no idealizan, las culturas 'tradicionales indígenas o afros'" (2014, p. 60).

Los feminismos autónomos tienen diversas trayectorias que se han articulado con propuestas de mujeres indígenas y afrodescendientes, al igual que con otros feminismos. Entre estas trayectorias, se destacan los feminismos autónomos latinoamericanos y sus posiciones críticas y epistemológicas y su distanciamiento con los feminismos hegemónicos, a la vez que el posicionamiento de unos feminismos disidentes y subalternos. Estas perspectivas son a su vez una crítica al

1 La denominación que surgió en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Cartagena, Colombia, 26 de noviembre de 1996.

patriarcalismo y la mercantilización neoliberal de la naturaleza que alimenta los procesos económicos globales. En su declaración plantean:

> Ante el nuevo contexto internacional y sus expresiones y particularidades locales, las que nos sentimos convocadas a este Encuentro Feminista Autónomo evidenciamos el recrudecimiento de los efectos del neoliberalismo sobre la vida de millones de mujeres y pobres del mundo, evidenciamos la militarización progresiva, el aumento de la violencia estructural y la vulnerabilidad de grupos enteros de la población; la depredación irresponsable y privatización de la tierra, el agua y las fuentes de recursos naturales; la primacía de una ciencia normalizadora y mercantilista al servicio de los grandes capitales, la prevalencia de un pensamiento eficientista, demagógico, cuantitativista; la cooptación, persecución y el intento de aniquilación de los discursos más radicales de los movimientos y propuestas transformadoras por parte de los gobiernos, la cooperación internacional y los espacios transnacionales donde una elite experta separada de los movimientos y de la vida subalterna produce los discursos, las recetas y las agendas de las políticas locales. (Feministas Autónomas, 2010, p. 2)

Los femeninos autónomos han tenido una trayectoria diversa, vinculada a propuestas de mujeres indígenas y afrodescendientes (Curiel, 2007). Entre estas, las tendencias feministas indígenas latinoamericanas plantean una crítica y distanciamiento epistemológico y político de las olas feministas y proponen feminismos subalternos y disidentes. Sin embargo, para algunas autoras indígenas el género, como categoría analítica, si es transversal a los procesos sociales y desigualdades. Al decir de Paredes,

> el género como concepto y categoría, desde nuestra interpretación, tiene las posibilidades de ser usado para la transformación de las condiciones materiales de la opresión de las mujeres. La denuncia del género al convertirse en equidad de género produjo una gran confusión teórica y una desmovilización política de las mujeres. (2014, p. 61)

En estos contextos toman forma las demandas de las mujeres indígenas como un proceso que confronta las visiones de género externas y las relaciones occidentales del mismo, al igual que los patriarcados, tanto occidentales como indígenas. Los planteamientos que tienen mayor

impacto internacional surgen en Bolivia con Julieta Paredes y María Galindo a través de la organización Mujeres Creando. Esto se refleja en la preparación para la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995, y en diversos cuestionamientos a las políticas y programas de cooperación en el contexto boliviano, que igual se dan en otros países. Tal perspectiva no solo ha alimentado otros procesos similares, sino que ha permitido la emergencia de dinámicas locales centradas en demandas alternativas y otras propuestas de feminismos indígenas.

Feminismos comunitarios

Las críticas de algunas mujeres indígenas a los feminismos hegemónicos y las relaciones desiguales entre hombres y mujeres en los pueblos indígenas dan pie para plantear que hay otro tipo de patriarcados indígenas. En estos debates se consolidan las apuestas de los feminismos comunitarios. La propuesta crítica frente al patriarcado indígena en el contexto boliviano, de acuerdo con Paredes, implica

> reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres aquí en nuestro país también se dieron antes de la colonia y no que solo es una herencia colonial. Hay también un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular. Descolonizar el género, en este sentido, significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial. (2014, p. 72)

Si bien los procesos más conocidos de los feminismos comunitarios son los bolivianos, quiero resaltar que también se dan en otros contextos. En el caso de Guatemala, para la líder Lorena Cabnal, indígena xinca, los feminismos comunitarios actúan en la relación territorio-cuerpo. Desde las perspectivas indígenas, el territorio se expresa en el cuerpo, como primer territorio, al igual que el cuerpo es la representación del territorio, en el cual se inscriben las dimensiones culturales y políticas. "Lo que para nosotras comenzó como una consigna política se ha convertido en una categoría dentro del feminismo comunitario que tiene que ver con la defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra" (Cabnal, 2013). Estas propuestas están articuladas a la crítica del capitalismo neoliberal y el patriarcalismo, que remiten a las críticas al modelo de desarrollo económico.

Feminismos descoloniales

Partiendo de las críticas a los feminismos hegemónicos y de los debates acerca de la descolonización dados desde 1980[2], las feministas latinoamericanas han propuesto otros análisis de los feminismos y su toma de posición como feministas des coloniales (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014a, 2014b; Gargallo, 2012; Bidaseca y Vázquez, 2011; Curiel, 2007). Esta perspectiva plantea la descolonización de las imposiciones coloniales como producción de conocimiento, relaciones de poder, nociones de naturaleza y del ser. De igual manera, consideran que género es una introducción colonial relacionada con clase, etnicidad, raza y localización, y critican sus articulaciones previas con los feminismos hegemónicos (Espinosa *et al.*, 2014b). La mayoría de las feministas decoloniales combinan activismo y relaciones con los movimientos sociales con una producción de conocimiento crítica dentro de estos movimientos desde una perspectiva política. Espinosa *et al.* plantean:

> El feminismo descolonial es un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo desde lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués. Entendemos que el feminismo descolonial aglutina las producciones de pensadoras, intelectuales, activistas feministas, lesbianas feministas, afrodescendientes, indígenas, mestizas pobres, así como algunas académicas blancas comprometidas con la tarea de recuperación histórica de un nombre propio, de una teoría y práctica feminista antirracista en *Abya Yala*[3]. (2014a, p. 32)

En esta perspectiva analítica y política hay una crítica a las concepciones patriarcales y de género introducidas en los contextos

2 Parte de las discusiones surgen de los debates del Decolonial Feminims Working Group; del programa "Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas", del Instituto de Altos Estudios Sociales (Idaes), dirigido por Karina Bidaseca; y del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (Glefas), entre otros.

3 Abya Yala es el nombre en lengua kuna, pueblo que habita el territorio correspondiente a Panamá y a Colombia, del continente que los colonizadores españoles nombraron América. Significa: "tierra en plena madurez" o "tierra de sangre vital" (Espinosa *et al.*, 2014a, p. 13).

indígenas, que implicaron transformaciones legales, políticas, sociales y culturales (Rivera, 2014; De la Cadena, 2014; Segato, 2014). De manera similar, hay una apertura conceptual al reconocimiento de otras epistemologías, espiritualidades, prácticas, experiencias y maneras de ser (Mendoza, 2014; Marcos, 2014).

Perspectivas indígenas de ser mujeres: emergencia de feminismos indígenas

Si bien hay conexiones con los feminismos latinoamericanos, también existen otras trayectorias y perspectivas indígenas de ser mujer. Son de destacar las demandas de las mujeres indígenas pertenecientes al EZLN, quienes parten de su difícil situación cotidiana, para plantear demandas de igualdad y justicia entre sus pueblos y en los procesos políticos. Por otro lado, las mujeres indígenas (académicas, activistas, lideresas, entre otras) han estado relacionadas con los diferentes feminismos y de igual manera han tomado distancia de estas perspectivas, para posicionar sus propias maneras de ser mujeres de acuerdo con contextos históricos y culturales. En estos procesos se destacan demandas de derechos en contextos internos y pedidos de autonomía en las relaciones cuerpo-territorio a partir de conceptualizaciones otras de ser mujeres, pero en diálogo con redes de mujeres indígenas. Por estas razones, quiero presentar procesos actuales de las mujeres indígenas relacionados con experiencias territoriales y dinámicas colectivas o individuales en sus territorios, procesos que pueden retomar los conceptos de género o feminismos, si bien sus propuestas no se inscriben en los debates de los feminismos indígenas presentados previamente, pero sí reclaman el reconocimiento de sus diferencias como mujeres en contextos políticos dentro de sus organizaciones o en interlocución con actores externos y no indígenas. Acá quiero resaltar los que denomino feminismos rebeldes, en ejercicio cotidiano y territoriales.

Feminismos indígenas rebeldes

En estos contextos, fue clave la declaración de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Indígenas (1993), del EZLN[4], donde se integran y

4 "LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES: Primera. Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la

reconocen las demandas de igualdad y justicia para las mujeres, pues marcó y sigue marcando ejes políticos centrados en la mirada de las mujeres indígenas. Las autoras, sin embargo, sostuvieron importantes diálogos con otras mujeres, feministas y mestizas, que les permitieron delinear sus posturas propias. La ley y sus alcances posteriores, al igual que las mujeres que han representado dichas demandas, se han tornado en un referente las indígenas de toda América Latina en las últimas décadas. Muchas mujeres indígenas se han sentido identificadas con dichas demandas, por el espacio político que implica el tomar decisiones sobre su cuerpo, sus deseos y sus opciones políticas, al igual que demandar el reconocimiento de derechos que van desde laborales a los políticos.

Feminismos en ejercicio cotidiano

En escenarios diversos hay mujeres indígenas que plantean demandas en otros espacios políticos (política tradicional) y académicos (como investigadoras o en las universidades) o como funcionarias de ONG (ambientales o de desarrollo) e instituciones gubernamentales (relacionadas con reconocimientos étnicos y de género), entre otras ligadas con derechos puntuales, reconocimiento de desigualdades de género y el posicionamiento de perspectivas propias de las diferencias entre hombres y mujeres, en contextos políticos y culturales

---

lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segunda. Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercera. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarta. Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinta. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación. Sexta. Las mujeres tienen derecho a la educación. Séptima. Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octava. Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente. Novena. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Décima. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y los reglamentos revolucionarios".

situados, a todo lo cual llamo *feminismos en ejercicio cotidiano*. Cabe aclarar que se trata de mujeres indígenas inmersas en nuevos escenarios profesionales, académicos, organizativos e institucionales, que analizan desde perspectivas críticas y propositivas los escenarios de participación, tanto en el ámbito de sus pueblos como en los escenarios políticos regionales, nacionales e internacionales. Por lo tanto, en su concepción de sí mismas y de las demás indígenas la mirada es doble: como mujeres-pueblo y como mujeres en relación con procesos liderados por dinámicas de diferentes escalas. Y dado que la postura de cada mujer indígena depende de cada contexto, es necesario hablar de manera situada de las trayectorias particulares. De acuerdo con cada trayectoria los posicionamientos sobre feminismos, géneros y mujeres indígenas responden a estrategias políticas tanto de los pueblos como de las organizaciones indígenas, así como a posiciones e intereses individuales. Dado que estos procesos son situados, en este aparte me centraré en Colombia, resaltando los planteamientos de cuatro lideresas sobre ser mujeres indígenas en contextos políticos diversos.

En el contexto colombiano de participación política en escenarios oficiales, por ejemplo, Ati Seygundiba Quigua Izquierdo, indígena iku (arhuaca) de la Sierra Nevada de Santa Marta, Cesar, fue elegida entre 2004-2007 como concejal de Bogotá. En su papel como representante de un partido político no indígena (Polo Democrático Alternativo) articuló propuestas de interés general sobre derecho al agua, reciclaje y movilidad no contaminante, entre otras, con perspectivas indígenas de reconocimiento de los derechos de la madre naturaleza. Ati lideró diversas discusiones sobre derechos de las mujeres y equidad de género e hizo eco de debates sobre las mujeres: equidad fiscal, laboral y salarial, derechos políticos, con planteamientos de reconocimiento de las mujeres indígenas líderes en diversos pueblos. En su página web (www.todosatierra.com), plantea la problemática de las mujeres indígenas retomando las demandas de asociaciones de mujeres indígenas sobre equidad y acceso a educación, recursos, espacios políticos o procesos de igualdad en toma de decisiones. Paralelamente enuncia la visión de su pueblo sobre la relación entre hombres y mujeres:

> La cultura Iku asume a hombres y mujeres como dos partes perfectas de un equilibrio necesario, Kaku Serankua, nuestro territorio

> masculino y Businka Distama, nuestro territorio femenino; plantea una unión perfecta entre un ser y la otra, y desde esta tradición la mujer es símbolo de nuestro universo, reflejo de nuestra madre tierra; significa la fecundidad, la fertilidad, la profundidad, la horizontalidad y el descanso de la gravitación del universo, es productora de vida, de costumbres, cultura y paz, es el bastón espiritual del hombre. (Quigua, 2011)

Desde otra perspectiva de lo político, en espacios de toma de decisiones dentro de cada pueblo, Liliana Pechené Muelas, indígena misak del Cauca, Colombia, y reconocida como autoridad ancestral o Mama, habla desde la historia y de su papel en ella. En una mirada retrospectiva, Pechené relata que en la década de 1970 inicialmente la lucha era por la tierra, y que las mujeres se organizaron y "tomaron la palabra", pues su papel fue muy importante en el proceso colectivo. Y aunque anteriormente las mujeres misaks no tenían poder de decisión ni discusión, posteriormente, como fruto de la participación política, ya tienen nuevos espacios en la toma de decisiones. Entre los misaks se reconoce la autoridad de las mujeres, a las cuales se denomina "mamas", y a los hombres "tatas", quienes tienen diferentes perspectivas y formas de resolver los problemas colectivos (Cardozo, 2011). Actualmente hay un proceso donde mamas como Liliana están tomando decisiones en su papel de autoridades en procesos locales. En palabras de Liliana Pechené:

> Ese es el nuevo despertar de las mujeres, ese proceso es bueno, en la medida en que no olvidemos la responsabilidad de SER mujer. Yo no puedo únicamente ser mujer política y líder, debo cuidar de la tierra, de mis hijos, de la casa, podemos hacer miles de cosas, sin abandonar ninguna. Jeremías lleva a los hombres, yo llevo a las mujeres. Algunas veces hay choques fuertes, pero es de mucho valor, porque ahorita hay un grupo de mujeres que desde hace mucho tiempo habla de los derechos de las mujeres, de la violencia contra las mujeres, era muy raro ver entre tantos hombres, una mujer de las mayores hablando sobre eso, pero ella en su tiempo no tuvo apoyo, ni respaldo de ningún tata. […] Hay mujeres también en lo electoral: ahora tenemos dos concejalas, y se involucraron en la vida política,

> ya van a terminar su periodo. María Antonia Morales y Cecilia Tope. Hay mucho problema de violencia intrafamiliar en guambía, alcoholismo; por eso el tema de los derechos de las mujeres, "yo valgo también", era y es necesario aportar y alimentar el proceso de mujeres, los tatas han ido cediendo; las mujeres somos valiosas, podemos hacer algo en conjunto, no feminista. (2011, p. 25)

Si bien Liliana se distancia del feminismo, reivindica derechos y el posicionamiento de las mujeres indígenas en contextos políticos y de reconocimiento de nuevos espacios de liderazgos.

Otros procesos buscan visibilizar a las mujeres indígenas y sus prácticas cotidianas en contextos desiguales de relación con sus pueblos y sociedades nacionales, en relación con dinámicas articuladas con trayectorias académicas. Es la posición de Zonia Puenayán Urúa (2012), indígena pasto, de Nariño, Colombia, geógrafa e investigadora, con participación en procesos organizativos y educativos. Zonia ha estado presente en los procesos de recuperación de tierra desde su niñez y estudió fuera de su comunidad, con el compromiso de participar en los procesos organizativos. Actualmente participa en varios y en recuperación de conocimientos relacionados con el territorio. Sobre las mujeres indígenas pasto dice:

> Las comunidades indígenas del pueblo de los pastos del departamento de Nariño hemos empezado procesos de fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indígenas, procesos que las mismas mujeres hemos emprendido a raíz de la violación de nuestros derechos, derechos vulnerados desde épocas coloniales que dejaron ideas de inferioridad en la mujer. Pero que en los procesos de lucha por la tierra se demostró la valentía y liderazgo de la mujer indígena: para el caso del territorio pasto, resguardo Panan, María Panana, cacica del resguardo, aliada con Juan Chiles y el cacique Cumbe, defendieron el territorio y los derechos de los indígenas, logrando adjudicación de tierras de resguardo de origen colonial, que posteriormente se fueron ampliando con la continuidad de estos procesos y el papel fundamental de la mujer. Esta historia y muchas otras historias del pueblo de los pastos muestran el liderazgo de la mujer indígena, lo cual permite reivindicar estos procesos y demostrar que las mujeres

> indígenas también somos capaces de liderar procesos importantes dentro de nuestras comunidades. Actualmente las mujeres ejercemos papeles importantes como autoridades dentro de las corporaciones del cabildo, asimismo se hace el acompañamiento y toma de decisiones dentro y fuera de las comunidades. Por lo cual, hoy se está defendiendo y ejerciendo derechos de las mujeres indígenas; asimismo, dentro de los reglamentos internos, en el tema de la mujer y género se rescatan los derechos de la mujer y se generan espacios para que la mujer participe y se apropie de estos espacios. Estos espacios [están] dedicados a la mujer dadora de vida, emprendedora, luchadora, guerrera, sembradora y tejedora de la vida. Es así como las mujeres podemos resaltar nuestro trabajo en la familia y la comunidad. (2012, p. 1)

Existen otras dinámicas, que tienen que ver con opciones individuales articuladas a lo comunitario y a procesos entre mujeres indígenas y que proponen como eje fundamental de lo femenino sus prácticas cotidianas. Las mujeres kamëntsás, en Colombia, plantean que entre hombres y mujeres hay complementariedad; sin embargo, evidencian que se han transformado debido a procesos tanto externos como internos, lo que requiere repensar las actuales relaciones entre hombre y mujeres, y plantean fortalecer prácticas propias basadas en el cuidado. En este proceso colectivo, las mujeres kamëntsás biyá han liderado la recuperación de la chagra (*jajañ*), como el lugar donde

> se inicia el tejido familiar, social y cultural; donde el individuo se recrea, crece y aprende a relacionarse con la naturaleza y con los otros, donde comienza el cultivo de los alimentos propios y las plantas medicinales, así como el cultivo del pensamiento y la cultura del hombre y la mujer kamëntsá biyá. (Cantor y Juajibioy, 2013, p. 163)

Desde esta perspectiva, Concepción Juajibioy, indígena kamëntsá biyá, plantea que las relaciones entre hombres y mujeres deben ser pensadas e inscritas en lo colectivo, y no solo entre los humanos, sino en relación con lo no humano:

> La chagra es como una familia: unas plantas se ayudan y se protegen con otras; para mantener el equilibrio deben estar todas las

> plantas y diversas, como en la familia todos se ayudan; igual sucede con las plantas: se cuidan unas a otras; cada planta tiene su lugar y tiene un puesto al lado de las otras. Las plantas pegan y crecen en un lugar y en otros no; tienen su lugar específico. En la chagra uno se acerca más a los hijos, allí es donde aprendemos los principales valores de respeto y cuidado hacia los otros. (2013, p. 163)

Finalmente, en otros ámbitos donde se debate sobre lo público se han posicionado las problemáticas de las mujeres indígenas: violencia doméstica, violencia sexual, desigualdades internas y desigualdades en contextos cotidianos de relaciones con actores institucionales relacionados, por ejemplo, con salud o educación, gestionando demandas de reconocimiento de diferencias étnicas y de derechos de las mujeres indígenas en contextos nacionales. Como plantea Mercedes Olivera, antropóloga mexicana, feminista y precursora del trabajo de base con mujeres indígenas:

> En el pensamiento indígena algunas personas lo llaman pensamiento circular; yo le llamo pensamiento colectivo. El "Yo" para las mujeres implica un camino muy distante; hay que cruzar por la comunidad, por la familia, por los hijos, por el marido, hasta llegar a su identidad femenina. Esto realmente nos ha llevado a la construcción de un feminismo muy diferente. Se puede empezar el trabajo por los derechos sexuales, los derechos reproductivos, al aborto, el derecho a la opción sexual, pero nosotras tenemos un trabajo totalmente al revés: partimos de la violencia sistémica, de la violencia económica y poco a poco nos vamos acercando a la individualidad. (Citada en Reyes, 2014)

Estos *feminismos en ejercicio cotidiano*, como los denomino, quizás tienen menor visibilidad en los espacios académicos, pero responden a las realidades que día a día viven las mujeres indígenas en sus opciones personales como estudiantes, académicas o funcionarias y en relación con sus parejas, familias, organizaciones y procesos comunitarios. Muchas veces no los denominan feminismos ni relaciones de género, sino experiencias cotidianas en la búsqueda de relaciones de igualdad en situaciones donde hay diferencias étnicas y

de género. Por otro lado, las mujeres indígenas también se articulan en la defensa de sus territorios.

Feminismos territoriales

Los procesos de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en contra de la minería son extensibles a otros extractivismos (monocultivos, hidrocarburos, agua, biodiversidad, entre otros) y plantean críticas y propuestas alternas a la relación modernidad/colonialidad, al capitalismo neoliberal y al patriarcalismo, al proponer nuevas relaciones de género y descolonizar las relaciones modernas. Se pide repensar la minería a gran escala y artesanal (justa, de pequeña escala, tradicional y un control local de la minería: política vertical del subsuelo. De igual manera, demandan otras relaciones de construcciones de género entre hombres y mujeres en la defensa del territorio, trabajo, movilizaciones, luchas y resistencias. Por lo tanto, las mujeres están liderando alternativas que se basan en la creación de alianzas y movimientos de mujeres antiminería y el posicionamiento de otras visiones de desarrollo (alternativas al desarrollo) y construcciones culturales de género en contextos de extractivismo (ética del cuidado y justicia ambiental).

Con el control local de la minería se busca la defensa del territorio y la producción, que tienda a la circulación de recursos económicos entre géneros y a la generación de alternativas económicas paralelas y se resaltan los derechos de mujeres en la toma de decisiones respecto del acceso, uso y control de sus actividades económicas. Son alternativas al desarrollo y género que buscan la defensa de actividades cotidianas de subsistencia y los modos de vida, los cuales conllevan politizar el cuerpo, movilizar las prácticas cotidianas y labrar nuevas feminidades y masculinidades, en construcciones locales de género.

Las desigualdades acrecentadas por los extractivismos han generado posicionamientos políticos liderados por mujeres campesinas, afrodescendientes e indígenas, como defensoras del territorio a partir de los saberes ancestrales y la defensa de la vida. Como he planteado en otros textos:

> Denomino a estas dinámicas políticas de las mujeres no sólo en Colombia, sino en América Latina, *feminismos territoriales*. Entiendo

> a partir de este concepto las luchas territoriales-ambientales que son lideradas por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, y que se centran en la defensa del cuidado del territorio, el cuerpo y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo y los extractivismos. Las propuestas se basan en una visión de la continuidad de la vida articulada a sus territorios. Plantean como eje central la defensa de la vida, partiendo de sus prácticas y relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de lo humano con lo no humano. De igual manera, proponen la defensa de actividades cotidianas de subsistencia, de autonomía alimentaria y de sus modos de vida. Estas acciones políticas y de defensa territorial confrontan la globalización de las naturalezas a partir de demandas de mujeres por el cuidado de lo no humano ante los embates extractivistas y el deterioro ambiental. (Ulloa, 2016, p. 134)

Las acciones de las mujeres indígenas se centran en la continuidad de la vida —de la cual ellas son defensoras— y en su interrelación con el territorio. Un ejemplo es el de Patricia Gualinga, mujer kichwa de Sarayaku, Ecuador, quien ha liderado durante varias décadas la resistencia contra la exploración petrolera. En sus palabras, la resistencia ha surgido de las mujeres:

> A pesar de estas presiones, Sarayaku estuvo firme y hoy es importante recalcar esa firmeza para rechazar la actividad petrolera. Esta lucha salió de las mujeres, porque los hombres, después de tantos años de acoso, empezaron a pensar en los beneficios. En determinado momento las mujeres nos enfrentamos a los hombres y les dijimos: "bueno nos separamos de ustedes, no les damos la chicha, no les damos de comer, les prohibimos todo"; entonces al final dieron el no definitivo a la explotación petrolera. (2008, p. 124)

Las mujeres indígenas han sido criticadas como esencialistas al posicionar la relación entre mujeres y "naturaleza"; sin embargo, esta relación permite nuevas demandas políticas por el cuidado de lo no humano y por la continuidad de la vida para confrontar los procesos de apropiación y desposesión de sus territorios, y los impactos ambientales de los extractivismos. Es necesario resaltar acá y enfatizar que

sus discusiones y rechazo respecto de los extractivismos constituyen una crítica a las dualidades naturaleza/cultura y a su relación con los procesos de instauración de desigualdades.

Entre los distintos procesos, por ejemplo, hay grupos de mujeres indígenas de Perú, Guatemala y en Colombia en contra de la minería. En este último país, entre las propuestas del Encuentro Nacional de Mujeres frente al Extractivismo se dijo:

> [C]omo feministas estamos reflexionando cómo hacer la defensa de la vida, nos oponemos a la empresa de la muerte. Todo lo que implica la destrucción de los territorios. Queremos vidas vivibles, en donde se den las características fundamentales para poder vivir, decidir ser o no amadas, hacer parte de ver cómo queremos vivir. (Censat Agua Viva-Amigos de la Tierra Colombia, 2016, p. 25)

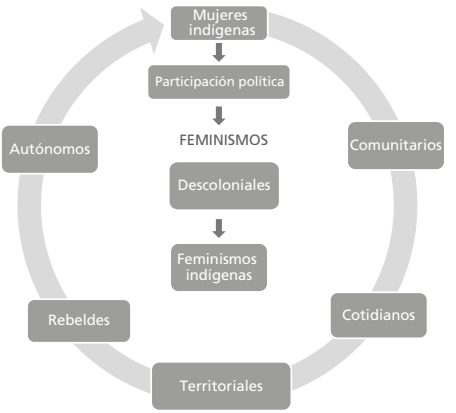


FIGURA 1. Mujeres indígenas, participación política y diversos feminismos
Fuente: elaboración propia.

Estas demandas se han asociado a la crítica de los extractivismos y la generación de alternativas al desarrollo y los procesos capitalistas. Si bien no todas las mujeres indígenas se autodenominan feministas o ecofeministas, sí hay una articulación con movimientos académicos y sociales de defensa ambiental. Sin embargo, acá prima la defensa de lo territorial, que parte de luchas históricas y ancestrales contra las diversas colonizaciones de tipo capitalista y patriarcal, en los cuales la naturaleza y los territorios se convierten en mercancías, que

desconocen los procesos indígenas y fragmentan sus territorios y los cuerpos de las mujeres.

Lo dicho hasta acá se sintetiza en un diagrama de los vínculos de mujeres indígenas con procesos de participación política y los feminismos autónomos, comunitarios y decoloniales, que devienen feminismos indígenas rebeldes, cotidianos y territoriales.

Perspectivas y propuestas

Los pueblos y mujeres indígenas han liderado diversos procesos elevado demandas, como pueblos y como mujeres indígenas. Hay diversas posiciones con trayectorias heterogéneas, en respuesta a contextos históricos particulares. Por lo tanto, actualmente se puede decir que hay diversidad de planteamientos en cuanto a los feminismos, los géneros y las mujeres indígenas. De acuerdo con cada pueblo y organizaciones indígenas, se han dado políticas internas diferenciadas de género[5]. Asimismo, los debates se han articulado a los actuales procesos de globalización de las naturalezas, que fracturan las relaciones sociales, culturales y de género, de hombres y mujeres, transversales a todas las reconfiguraciones territoriales, ambientales y culturales. De hecho, en lo ambiental, las articulaciones entre naturaleza y género evidencian los complejos vínculos entre ciencia, género y política, que son extensivos a los pueblos indígenas (Ulloa, 2017).

Todo ello ha retroalimentado los debates académicos y estos, a su vez, han alimentado los procesos indígenas. De igual manera, los pueblos y mujeres indígenas han ampliado las discusiones nacionales sobre participación política y la necesidad de incluir propuestas diferenciadas en cuanto al género y las desigualdades. Asimismo, las trayectorias personales de las mujeres indígenas han instalado maneras específicas de pensar las diferencias y las desigualdades de género en contextos culturales precisos. Las propuestas se pueden sistematizar en los siguientes ejes:

- Feminismos (asociados a la complementariedad entre hombres y mujeres).
- Otras categorías de género contextualizadas.

5 *Véanse* las páginas web: https://coica.org.ec/ y https://www.onic.org.co/

- Género, como una visión colectiva.
- Redes de mujeres en defensa de su ser y de la vida.
- Formación política con visibilización de desigualdades.
- Ontologías, epistemologías y territorialidades diferenciadas: maneras de conocer, lugares de conocimiento, palabras-poder y prácticas de vida; espacialidades; relaciones con lo no humano.
- Perspectivas indígenas ante los feminismos y el género.
- Nuevas demandas de reconocimiento de los feminismos y las sexualidades.

En el eje de lo político, se articulan también las demandas por participación tanto de hombres como mujeres. En particular e independientemente de los enfoques para entender la relación entre movimientos indígenas, mujeres indígenas, feminismos y género, es necesario tener claro que las mujeres indígenas están reclamando la participación política y generado acciones de confrontación y resistencia que replantean las miradas ambientales. Estas demandas están relacionadas con procesos políticos nacionales y transnacionales de reconocimiento de las diferencias culturales y de género. Igualmente, los reconocimientos ambientales han permitido crear espacios para repensar las relaciones entre derechos culturales y derechos de las mujeres, así como diferencias dentro de los pueblos indígenas, que han sido vistos tradicionalmente como homogéneos.

De igual manera, las posiciones de las mujeres indígenas evidencian varias tensiones que se presentan en el contexto cotidiano de los pueblos indígenas cuando ellas demandan derechos particulares. Así mismo, señalan las contradicciones que se generan dentro de los movimientos indígenas cuando las mujeres exigen mayor participación y derechos diferenciados versus los planteamientos de una colectividad homogénea de las luchas de los movimientos. De hecho, los movimientos indígenas han optado como estrategia discursiva por la armonía, el equilibrio y la complementariedad entre hombres y mujeres, por encima de sus desigualdades (Méndez, 2006). Estas situaciones se manifiestan en las siguientes contradicciones: demandas generales versus demandas particulares; diferenciación de lo público y lo privado; género versus mujeres, géneros, sexualidades e identidades;

escenarios nacionales versus escenarios locales; y confrontaciones entre los procesos modernos y el capitalismo.

Sin embargo, sí hay un eje de discusión que lideran tanto organizaciones como mujeres indígenas referido a la necesidad de reconocer las relaciones de hombres y mujeres a la luz de otras categorías de género. Las propuestas indígenas consideran de igual manera las diferencias entre hombres y mujeres en los procesos de acceso, uso, control, derechos y toma de decisiones sobre a lo territorial, lo cultural y lo ambiental. Dada la existencia de procesos culturales que parten de otras categorías de género y feminismos (asociadas a la complementariedad entre hombres y mujeres), emergen demandas por el reconocimiento y búsqueda de espacios políticos (tanto en los pueblos como en los contextos nacionales) que consideren las diferencias culturales entre hombres y mujeres y que partan de las relaciones que se proyectan en sus culturas, y no de requisitos o exigencias externas. En debates y discusiones con algunas indígenas se ha planteado una noción de género con visión colectiva, que incluiría la complementariedad permanente entre hombres y mujeres, donde cada perspectiva tiene espacios de producción de conocimientos, formas de conocer y palabras para conocer.

Conclusiones

Estas reflexiones, propuestas y acciones permiten ver la diversidad de posiciones de las mujeres indígenas, al igual que los procesos que ellas reconocen como desencadenantes de la participación de las mujeres. A partir de sus perspectivas se puede plantear que estas lideresas indígenas consideran que los procesos culturales entre hombres y mujeres indígenas responden a contextos ancestrales que han sido considerados de complementariedad y equidad. De igual manera, destacan la participación que las mujeres indígenas han tenido históricamente en sus culturas y en contextos nacionales e internacionales. Sin embargo, consideran que, aunque se trate de procesos culturales ancestrales, es necesario analizar ciertas dinámicas culturales y procesos internos y externos que les han generado exclusión. Así mismo, resaltan cómo los procesos históricos de articulación con las sociedades nacionales y visiones no indígenas han transformado la situación de hombres y

mujeres en lo económico, lo político y lo social, lo que ha conllevado la generación de desigualdades y exclusiones. Estas situaciones hacen que las mujeres indígenas recurran a nuevas estrategias de articulación dentro de sus pueblos y con las sociedades nacionales, para reclamar sus derechos en nuevos escenarios de participación, como los que ofrecen los movimientos de resistencia, los partidos políticos y las organizaciones de base para la consolidación de sus demandas. De igual manera, piden el reconocimiento de otras maneras de hacer política y de espacios políticos diversos, en la vida cotidiana.

Finalmente, hay que resaltar que algunos pueblos no consideran pertinentes estos feminismos indígenas, si bien son aceptados de diversa manera en el ámbito comunitario, mientras otros han modificado sus programas para la inclusión de diferencias de género. Además, estos feminismos han aportado a los debates de los feminismos globales y a las discusiones nacionales, tanto así que se habla de "una cuarta ola" de los feminismos a partir de los elementos esbozados anteriormente. De esta manera, se retoman las visiones indígenas de la autonomía, lo comunitario, lo territorial y lo individual desde nuevas perspectivas, y se posicionan nuevos debates sobre las construcciones sociales de lo femenino y lo masculino, en contextos culturales diversos y con categorías diferentes.

Los debates mencionados permiten situar las discusiones atinentes a los feminismos, el género y las mujeres indígenas como posibilidades que se abren a:

- Reconocer derechos y visibilizar relaciones desiguales de género entre los pueblos indígenas.
- Demandar otras nociones y ejercicios de lo político.
- Visibilizar otras desigualdades y exclusiones para las mujeres indígenas (étnicas, de clase, de edad y de localización), tanto en sus pueblos como en relación con las dinámicas nacionales e internacionales.
- Replantear las diferencias de género dentro de los pueblos indígenas.
- Abrir un espacio político inédito para repensar los feminismos y emergencia de nuevas propuestas de vida

- Propuestas de las mujeres indígenas y sus articulaciones con sus pueblos, a las relaciones entre hombre y mujeres, con lo no humano, lo político y lo territorial.
- Posicionamiento de otras ontologías, epistemologías y categorías.
- Replanteamiento de ontologías y epistemologías de lo político y de las concepciones culturales de ser mujeres indígenas.

Este texto es una aproximación a los acercamientos de las mujeres indígenas a los feminismos, y las propuestas que emergen de los mismos. Sin embrago, se requiere de una mayor profundización, tarea de futuros desarrollos que den cuenta de las trayectorias de las mujeres que se asumen o no como feministas, al igual de que sus definiciones sobre los feminismos. Asimismo, se requiere analizar los contextos en los cuales ellas se posicionan como feministas en diálogo con instituciones o en sus propias organizaciones, en la búsqueda de un reconocimiento político. Estas dinámicas son formas invisibilizadas y a la vez inéditas de hacer política y requieren una mirada diferente para abordar lo político en estos contextos. Finalmente, se requiere historizar los procesos particulares, en contextos locales, organizativos, regionales y nacionales que han posibilitado la emergencia de los feminismos indígenas.

Referencias

Bedregal, X. (2011). El feminismo autónomo radical, una propuesta civilizatoria. En *Un fantasma recorre el siglo luchas feministas en México 1910-2010*. México, D. F.: UAM-X, CSH.

Bidaseca, K., y Vázquez, V. (Eds.). (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En L. Cabnal (ed.), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). Madrid: Acsur, Las Segovias.

Cabnal, L. (23 de mayo de 2013). Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia. *Diagonal*. Recuperado de https://www.diagonalperiodico.net/global/

defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es

Cantor, L., y Juagibioy, L. (2013). Mujeres indígenas del pueblo kamëntsá biyá y sus conocimientos en torno al clima y el jajañ (municipio de Sibundoy. Veredas: Llano Grande, San Félix, Sagrado Corazón, La Menta, La Cocha, El Ejido). En A. Ulloa *et al*., *Informe final, Proyecto Perspectivas Culturales y Locales sobre el Clima en Colombia* (pp. 155-180). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Colciencias.

Cardozo, D. (2011). *Voces de mujeres indígenas: Liderazgo, género e inclusión* (Trabajo de grado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Censat Agua Viva – Amigos de la Tierra, Colombia (2016). *Memorias Encuentro Nacional de Mujeres Defensoras de la Vida frente al Extractivismo*. Informe Mujeres y Extractivismo, Bogotá.

Cepal – Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de los derechos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 29-52). Quito: Flacso, Ministerio de Cultura.

Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas, 26*, 92-110.

DANE – Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2007). *Colombia, una nación multicultural. Su diversidad étnica*. Bogotá: DANE.

Declaración del Feminismo Autónomo. (1996). *VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*, 26 de noviembre, Cartagena, Colombia.

De la Cadena, M. (2014). La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.), (pp. 189-209).

Espinosa, Y., Gómez, D., y Ochoa, K. (2014a). *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemologías y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.

Espinosa, Y., Gómez, D., y Ochoa, K. (2014b). Introducción. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.), (pp. 13-40).

Falquet, J. (2014). Las "feministas autónomas" latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias. *Universitas Humanística*, *78*, 39-63.

Feministas Autónomas. (2010). Una declaración feminista autónoma. El desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias. *Debate Feminista*, *41*, 202-207.

Gargallo, F. (2007). *Ideas feministas latinoamericanas*. México, D. F.: UACM.

Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Galeano, K., y Werner, W. (2015). Mujeres indígenas y aborígenes del Abya Yala. Agendas solidarias y diversas. *Ciencia Política*, *10*, 227-252.

Gualinga, P. (2008). Los impactos de las petroleras en el oriente ecuatoriano. En A. Ulloa *et al.*, *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 123-127). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura, UNODC.

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, *6*, 105-119.

Marcos, S. (2014). La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.), (pp. 143-159).

Méndez, G. (2006). *Participación y demandas de las mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá: La pregunta por la inclusión* (Tesis maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Méndez, G. (2007). Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia. En L. M. Donato *et al.* (ed.), *Mujeres indígenas, territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 35-46). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Fundación Natura – UICN-UNODC.

Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.), (pp. 135-142).

Ortiz, H., y Hernández, R. (1996). Constitutional amendments and new imaginings of the nation: legal anthropology and gendered

perspectives on multicultural México. *Political and Legal Anthropology Review*, *19*(1).

Pancho, A. (2007). Participación de las mujeres nasa en los procesos de autonomía territorial y educación propia en el cauca, Colombia. En L. Donato *et al.* (eds.), *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad, en el contexto latinoamericano* (pp. 53-62). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura, UICN, UNODC.

Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* México, D. F.: El Rebozo.

Pechené, L. (2011). Historia de vida. En: D. Cardozo, (pp. 22-30).

Puenayán, Z. (2012). Mujer indígena Pasto. Manuscrito. Cumbal.

Quigua, A. (2011). Mujer vida, mujer esperanza, mujer libertad. Recuperado de www.todosatierra.com

Red Internacional de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad. (2006). Declaración del Cónclave de las Mujeres en la Reunión de Alto Nivel, abril, Curitiba, Brasil.

Reyes, I. (2014). Mercedes Olivera y la construcción del feminismo indígena. *Lahaine.org*, 3 de enero. Recuperado de http://www.lahaine.org/mundo.php/mercedes-olivera-y-la-construccion-del-f.

Rivera Cusicanqui, S. (2014). La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad poscolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.), (pp. 121-134).

Segato R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V. Vázquez (eds.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Godot.

Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.), (pp. 75-90).

Thomas, F. (2006). *Conversaciones con Violeta. Historia de una revolución inacabada*. Bogotá: Aguilar.

Ulloa, A. (2007). Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. En L. Donato *et al.*, *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad, en el contexto latinoamericano* (pp. 17-33). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura, UICN, UNODC.

Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, *45*, 123-139.

Ulloa, A. (2017). Geopolitics of carbonaized nature and the zero carbon citizen. *South Atlantic Quarterly*, *116*(1), 111-120.

Ulloa, A. (2018). Feminisms, Genders and Indigenous Women in Latin America. En C. M. Salomon (ed.), *The Routledge History of Latin American Culture* (pp. 261-283). Londres: Routledge.

Valenzuela Rodríguez, M. (2012). Los feminismos en América Latina: retos, posibilidades y permanencias. *Esfera*, *2*(1), 131-140.

Varese, S. (Coord.). (1996). *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Abya-Yala.

Íntimo y público: mujeres indígenas como sujetos y como asuntos políticos, Vaupés, Colombia

María Rossi Idárraga

Introducción

En este texto pretendo describir y analizar las relaciones entre escenarios y formas de participación política, identidad étnica y relaciones de género, todo esto entre miembros de pueblos indígenas en el Vaupés, en la Amazonia colombiana. Reflexionando sobre espacios políticos marcados por la etnicidad, pretendo llamar la atención acerca de cómo esa etnicidad ofrece lugares distintos para mujeres y hombres y, en consecuencia, diferentes repertorios de participación política. Considero que los procesos de construcción y cambio de las relaciones de género se dan en contextos históricos específicos que deben ser tenidos en cuenta para su análisis y que dialogan con las posibilidades personales e íntimas de identificación y de construcción de relaciones, pertenencias y colectividades. La articulación de estas dos dimensiones (género y etnicidad) tiene consecuencias en los espacios de representación y participación política, en los cuales las dimensiones íntimas de la etnicidad se articulan con prácticas de organización y de representación, con distintas profundidades históricas, a partir de las cuales las mujeres se piensan, actúan y procuran construir espacios de acogida, de representación y de cambios. Esta unión de varias dimensiones constituye un repertorio de posibilidades para la acción individual y política y para la gestión femenina de la etnicidad.

Con este objetivo, presentaré un proceso reciente de creación y modificación de un espacio político de interlocución con el Estado colombiano, instituciones no gubernamentales y otras entidades internacionales, marcado por el reconocimiento de la diferenciación étnica, de las relaciones y representaciones de género y, específicamente, de lo que se entiende como femenino. Se trata de la construcción de un espacio y un repertorio de lo político que trae transformaciones en las relaciones de género y en las representaciones sobre las mujeres indígenas en general. Sugiero que algunos aspectos de la política étnicamente diferenciada y de las relaciones de género cambiaron juntos en este proceso y otros fueron consolidándose como repertorios de negociación, representación y acción. En ese contexto, las relaciones de género se articulan con esas formas específicas de lo público y generan nuevas narrativas, límites y posibilidades para las mujeres.

Las formas de participación política indígena en el Vaupés fueron construidas en el marco de relaciones intensas con la Iglesia católica, tanto en la educación de las personas que posteriormente serán protagonistas en esos contextos como en el proceso de su creación desde la década de 1970. En la reconfiguración de esa escena de participación política, étnicamente diferenciada, que se da entre las décadas de 1980 y 1990, esos espacios de representación, participación y gestión política se ampliaron y dieron prioridad a la participación de hombres, con lo que redujeron la participación de las mujeres y visibilizaron discursos masculinos de etnicidad y pertenencia.

Después de la década de 1990, la configuración de los espacios hace de las mujeres indígenas un tema o un asunto político. Es decir, se vuelve requisito un "área de mujer" en las organizaciones y se hace obligatorio tener políticas, planes y acciones destinados a las mujeres (sin que sea muy explícito eso qué significa). Ante ese giro, los cambios precedentes en las relaciones de género y la participación política generados en las dos décadas anteriores son tratados como hechos ya establecidos y naturalizados. En este escenario, las mujeres lidian con las limitaciones y oportunidades que les brinda ser "asunto de política" y al mismo tiempo potenciales actores políticos, y utilizan estos espacios de participación como posibilidades de movilidad social.

La reflexión que presento surge de una investigación con mujeres indígenas que viven en el Vaupés, en la Amazonia colombiana, sobre las formas en que son construidas y experimentadas las relaciones de identificación, diferenciación y pertenencia a grupos étnicos (Rossi, 2016) y parte de la premisa de que las relaciones de género son constitutivas de la etnicidad (Suárez y Hernández, 2008). Metodológicamente, sigue la propuesta de Lila Abu-Lughod (1991, p. 154) de hacer etnografías de lo particular que presenten las circunstancias actuales y las historias detalladas de los individuos, y fue escrita a partir de narrativas de trece mujeres indígenas, buscando mostrar cómo procede la vida social a partir de sus argumentos, de sus justificaciones y de las interpretaciones que hacen de sus vidas.

Vaupés en Colombia: departamento, resguardo, río

El Vaupés está localizado en la Amazonía colombiana, en la frontera con Brasil, en el noroeste amazónico, una región de bosque húmedo tropical, con pocos centros urbanos y población dispersa, principalmente indígena, que oscila entre 39.279 (DANE, 2005)[1] y 42.392 personas (Gobernación del Vaupés, s. f., p. 25). A pesar de las diferencias, las fuentes consultadas coinciden en que el Vaupés sería el departamento colombiano con mayor porcentaje de población indígena en el país (DANE, 2007, pp. 35-36) y el de mayor diversidad cultural y lingüística, con entre 23 y 26 grupos étnicos y alrededor de 29 lenguas diferentes. Más del 75% de su territorio hace parte de áreas protegidas de dos tipos: resguardos indígenas[2] y parques nacionales

1 Los datos oficiales de población departamental del Censo de Población y Vivienda 2018 realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) aún no están disponibles para los departamentos, así que la información más reciente disponible continúa siendo la del 2005.

2 De acuerdo con la Constitución colombiana de 1991 (arts. 286-287 y 329), los territorios indígenas reconocidos como *resguardos* son entidades territoriales indígenas con autonomía para la gestión de sus intereses, de propiedad colectiva, inalienables, inembargables e imprescriptibles, y dan el derecho de gobernarse por autoridades propias, administrar el dinero que el Gobierno central transfiere a las entidades territoriales del país a través del sistema general de participaciones SGP y permiten establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones.

naturales. Mitú es la capital del departamento. Localizada a orillas del río Vaupés, reúne a la mayoría de la población; es el centro político, económico, comercial y de los servicios estatales de salud y educación; concentra la mayoría del presupuesto nacional para el departamento; y es el municipio de mayor extensión (Salazar, Gutiérrez y Franco, 2006, pp. 57-73).

Identidad, transmisión y pertenencia étnica en el Vaupés

Las identidades étnicas en el Vaupés y el alto río Negro han sido estudiadas ampliamente por antropólogos, y con frecuencia han sido entendidas como "complejo cultural Tukano", por referencia a una de las familias lingüísticas[3]. En este conjunto existen varias formas de entender y narrar los colectivos, y las formas de relacionarse individualmente están marcadas por los lugares ocupados dentro de esos múltiples colectivos que dan sentidos al mundo. El elemento común en las descripciones etnográficas sobre estos pueblos indígenas sería que los grupos son definidos y constituidos por vías de transmisión masculinas. Siendo precisa, las relaciones de casamiento son exogámicas, la transmisión de la identidad es por vía patrilineal y la residencia es patrilocal. Las mujeres indígenas no transmiten la pertenencia a las colectividades que operan desde el núcleo familiar y que son identitarias. Los marcadores de pertenencia, transmitidos por los hombres, son: el grupo lingüístico, la etnia, el clan, la especialización (por ejemplo, de danzadores), el conocimiento chamánico y el origen mítico. Es decir, ellas no transmiten ni enseñan eso y sus hijos heredan y aprenden de sus padres, de modo que van a identificarse como miembros de la etnia, el clan, la lengua y los saberes de estos. Esto indica que cuando se definen los grupos por las líneas de trasmisión masculina se excluye a las madres, las esposas y los hijos de las hermanas.

3 Uno de los aspectos más estudiados ha sido el gran corpus mitológico, parcialmente compartido por varios de los grupos de la región. Para mayores referencias de estudios sobre estos pueblos, *véanse* los trabajos de Reichel-Dolmatoff (1971), Hugh Jones (1979, 1995, 1981), Hugh-Jones (2013), Jackson (1976, 1983, 1989, 1995, 2001), Correa (1996) y, más recientemente, Andrello (2006), Lasmar (1996, 2005, 2008), Cabrera (2002, 2010) y Peña (2011), por mencionar solo algunos.

Ellas también tienen una relación diferente con el territorio: aunque su lugar de origen como miembros de un pueblo sea el mismo que el de los hombres (por ejemplo, el de sus hermanos), y aunque su lugar de nacimiento sea tan determinante en sus vidas como lo es para los hombres, ellas están destinadas a irse. No les corresponde conservar ni cuidar esos territorios y deben ir a vivir en la tierra de otros, del grupo de su marido, con las familias de otros, y cuidar de esos lugares ajenos. Sus hijos harán parte de esos grupos y su trabajo será para la manutención y reproducción de esos colectivos con los que ellas no se identifican. En consecuencia, la identidad, la pertenencia y la convivencia son diferentes[4]. Seré más explícita en los próximos párrafos. Enunciando elementos del debate que será presentando más abajo, la pregunta que surge es, ¿cuál sería el punto de partida de las mujeres en la representación política, si la etnicidad no es su dominio y el territorio tampoco, recordando que estas dos categorías son las que enmarcan las relaciones entre el Estado colombiano y las organizaciones indígenas?

Antes de entrar en esa discusión, es pertinente mencionar la relación entre género, grupos étnicos y pertenencia en la región. Las diferenciaciones entre los grupos de descendencia en la región son un asunto relevante y delicado para hombres y mujeres, tanto en las relaciones entre grupos, de alianza o conflicto, como en las identificaciones particulares de los demás y de cada quien consigo mismo, es decir, en su forma de estar en el mundo en un sentido amplio o como un imperativo, en el sentido propuesto por Barth (1969, p. 17), autor que considera los grupos étnicos como formas de organización social cuyos límites determinan los grados de pertenencia y exclusión, no a partir de rasgos o contenidos culturales, sino de relaciones de pertenencia e identificación (p. 13).

Las fronteras étnicas entendidas de este modo servirían para pensar el establecimiento de relaciones que forman colectividades, susceptibles de cambiar con el tiempo, pero de continuar existiendo

4 Para ampliar las reflexiones sobre la tensión entre etnicidad y pertenencia, sugiero ver mi tesis de doctorado "Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés" (Rossi, 2016).

como grupos relacionales. Las identidades étnicas serían al mismo tiempo inscritas y alcanzadas. En el caso del Vaupés, las formas de alcanzarlas se enfrentan con marcas de género. Específicamente, los lenguajes y los rasgos con los cuales se recurre a *conocimientos* para formar colectividades se originan en dominios masculinos y se deja para las mujeres un repertorio de prácticas (de producción y reproducción de la vida) como formas de identificación y pertenencia posibles.

Considero, como argumenta Joan Scott (1989), que pensar las configuraciones de género permite entender cómo son construidas y legitimadas las relaciones y cómo cambian históricamente. En el contexto del Vaupés, la oposición entre masculino y femenino es, como cualquier otra, históricamente construida. Varias de las etnografías sobre los pueblos indígenas Tukano (ver nota 3) presentan un conjunto de orientaciones de parentesco y formación de colectividades que se narran de forma pautada en referencia a localizaciones masculinas, donde es marcado el carácter masculino de los colectivos y recurrente, con pocas variaciones, la noción de "intercambio de mujeres". Según Jackson (1976), la ideología del orden social Tukano sería que los hombres viven juntos como una comunidad política y socialmente dominante, que les pertenece y con la cual se identifican; y las mujeres son extranjeras, periféricas al grupo y se relacionan entre sí a través de los hombres. En efecto, las posibilidades de unión y solidaridad entre las mujeres son narradas en los mitos como peligrosas para la sociedad y el cosmos. Esto sería lo que la autora llamó "club de hombres" de fantasía.

De acuerdo con autoras como Lasmar (2008), las mujeres son descritas como extranjeras, exteriores, marginales, peligrosas, que no pertenecen al grupo; en suma, que son "otras". Reconozco la importancia de ese análisis, pero considero que la idea de alteridad en la definición de mujeres como "otras" resulta general e imprecisa, porque no son "otras" genéricas ni absolutas; ese lugar no es el de "lo femenino" aplicable a toda o cualquier mujer: no es ocupado por una monja, ni por una mujer blanca, ni por la esposa de un patrón. Es un tipo específico de exterioridad y sucede dentro de relaciones desiguales con otros sectores de población, que notoriamente tienen pocas mujeres y con las cuales, en la mayoría de los casos, los hombres

indígenas no construyen familias, ni tienen hijos. Estas mujeres —que son narradas y tratadas como extranjeras, y cuya forma de emparentar es considerada "intercambio" o comparada con ideales de "intercambio"— son mujeres afines con un repertorio de conocimientos y prácticas comunes, y son susceptibles de ser parcialmente apropiadas. Su trabajo pasará a servir también a su marido; sus hijos serán miembros del grupo de su marido y su fuerza será tematizada (en prácticas rituales y cotidianas que dialogan con conocimientos míticos) como un riesgo que debe ser controlado por los hombres.

Revisando la noción de sociedad en su especificidad y carácter histórico, Wolf (1988, p. 757) argumenta que podría ser entendida como una afirmación o reivindicación, más que como una categoría descriptiva. Sugiere, siguiendo a Jackson en sus análisis sobre el sistema de relaciones del Vaupés, pensar los fenómenos como relaciones cambiantes, de extremos abiertos, generificadas, construidas, reiteradas y con intersecciones y superposiciones. Llevando su análisis a las preguntas que nos ocupan, sería pertinente preguntarnos quién, en qué contextos, de qué modo y ante quién afirma tal sociedad, tal agrupación o tal formación de colectividades. A la luz de esas preguntas sugiero que las colectividades masculinas de filiación y descendencia —como estructuras básicas de un complejo sistema cultural del Vaupés-alto río Negro— son afirmaciones específicas, en contextos de colonización prolongada, violenta y marcadamente masculina, y planteo que en estos contextos, desde inicios del siglo XX, participaron antropólogos, como interlocutores que dialogaron con esa propuesta y consideraron (por diferentes motivos y no sin razones) que, además de ser válida, ella podría ser descriptiva. Las dos cosas son verdad, y no dudo de que, de hecho, haya sido enunciada así reiteradamente, como aún hoy en día es reivindicada. No obstante, siendo una afirmación, con ella se pretende no solo describir y explicar, sino también ordenar y controlar y, en esa medida, es una parte posicionada de un tejido de relaciones que implica poder y su disputa.

Explícitamente, como premisas de este artículo, afirmo: a) que esas nociones de grupo, cuya transmisión y pertenencia están masculinizadas, se encuentran dentro de un proceso histórico de colonización masculina y heterosexual; b) que los lugares que ocupan las mujeres

tienen que ver con esas desigualdades entre grupos y entre sexos; y c) en consecuencia, que los cambios actuales que suceden en esos marcos de relaciones de género, sexualidad y etnicidad se dan en tensión con una forma de entender y representar esos grupos étnicos, en términos de parentesco, de pertenencia y de identidad[5].

Volviendo a la noción de exterioridad expresada por Lasmar (2008), esa condición de extranjería vivida por las mujeres estaría en oposición a la pertenencia característica de la experiencia social masculina. La exterioridad femenina sería la otra cara de la identidad de los grupos agnáticos. La construcción de lo masculino en los rituales se daría por la conexión ancestral y la diferenciación con otros grupos, mientras la construcción de lo femenino se daría por el trabajo productivo y la maternidad, que son repertorios comunes en todos estos grupos. Es decir, repertorios de circulación y no de diferenciación. ¿Sería posible reformular esta narrativa y mencionar que los hombres construyen colectivos y pertenecen a ellos, y las mujeres trabajan y tienen hijos con ellos, pero no tienen pertenencia plena? ¿Cuánto de enunciación de control femenino y cuánto de descripción hay en esta representación? Las experiencias concretas de esas relaciones son variadas, pero es relevante que sean reiteradamente representadas de ese modo.

Reunir esas representaciones y voces en nociones como "complejo cultural" o "grupo de filiación" no es suficiente para entender el lugar de las mujeres, porque ofrecen una etnicidad femenina que no da pertenencia y es al mismo tiempo un riesgo para los grupos. Por eso los discursos que expresan y construyen esos grupos y sus extranjeras son, como dijo una de las participantes en la investigación, "palabras de hombres".

¿Cuáles serían entonces las palabras de las mujeres? En otro trabajo (Rossi, 2016), se presentan ampliamente las estrategias para reconocerse, con diferentes escalas de inclusión, en grupos más o menos amplios (por ejemplo, tránsitos entre grupo de filiación localizado y grupo lingüístico, más amplio) y en articulaciones siempre específicas (por ejemplo, al rechazar una unión matrimonial prescrita por las normas de

5 La relación entre pertenencia e identidad y las pertenencias incompletas es tratada con mayor profundidad y extensión en Rossi (2016).

parentesco, pero hacerlo en términos de origen étnico y temperamento asociado a figuras míticas). Estas formas de apropiarse de las descripciones de los colectivos y modificar sus escalas son constitutivas de la manera de interpretar esas relaciones y su lugar en ellas y hablan de cómo las mujeres se entienden a sí mismas, mientras que, de un modo más amplio, evidencian ciertos repertorios de prácticas con los cuales se asocian e identifican. Sin embargo, identificarse les da posiciones en las relaciones de identidad que no son garantía de pertenencia a colectividades cotidianas ni dan la posibilidad de reconocimiento en la identificación con personas más próximas. Concretamente, si las escalas de identidad son más amplias, la condición de extranjera deja de ser relevante, al mismo tiempo que el marido y los hijos con quienes convive, en una escala menor, continúan identificándose con otro grupo, con otra ancestralidad y como hablantes de otra lengua.

La multiplicidad lingüística es uno de los rasgos más llamativos de estas relaciones. De acuerdo con Cabrera (2010, p. 368), en la cuenca del Vaupés y el alto río Negro estarían presentes seis familias lingüísticas y entre ellas habría 29 filiaciones lingüísticas, sin contar con hablantes de otras lenguas, oriundos de otras regiones, ni el español o el portugués. Tres de esas lenguas no estarían en Colombia, lo que reduce el universo a 26 lenguas habladas. Las lenguas ejercen varias funciones en las relaciones sociales de la región, como marcadores de identificación recibidos al nacer, de modo que la exogamia con frecuencia es pautada como exogamia lingüística: las uniones deben ser entre personas que hablen lenguas distintas. La lengua de un grupo con el que se identifica una persona es considerada su lengua propia. En ese orden de ideas sería un marcador de identidad, un atributo (Jackson, 1974, p. 57). Sin embargo, ser parte de un grupo no depende de eso. Era frecuente, especialmente en las malocas, que las mujeres no se comunicaran siempre en su lengua, sino en la de sus maridos, suegras o cuñadas. Actualmente alguien puede no hablar su propia lengua, e inclusive no saber hablarla. Y aunque esto pone a la persona en situaciones incómodas, no anula su pertenencia. Consecuentemente, aprender una lengua no significa adquirir una nueva pertenencia, sino posibilidades de comunicación.

Adicionalmente, el multilingüismo es más notorio en las mujeres de la región, que hablan normalmente por lo menos dos lenguas,

comúnmente tres, cuatro o cinco, y llegan a hablar hasta diez. Este saber dialoga con relaciones de parentesco —en las que se aprenden varias lenguas— y opera también como registro de sus trayectorias subjetivas.

Según el argumento de Jackson, las lenguas podrían ser marcadores diacríticos de identidad, en el sentido propuesto por Barth (1969, p. 14), que ejercen como emblemas e insignias en la identificación de los grupos, es decir, median las formas posibles de interacción porque transmiten mensajes sobre la identidad social con relación a los grupos de parentesco por los cuales las mujeres transitarían como posibles esposas.

Al concentrarme en las particularidades de la situación de las mujeres, no pretendo sugerir que las identificaciones sean simples para los hombres, ni que nunca pasen por disputas. La etnicidad es disputada en la región en diferentes escenarios. El elemento diferencial de género es que esa condición de extranjeras se localiza y es reiterada en lo cotidiano. No son plenamente parte del grupo en el que nacen, porque deben salir de él, ni del grupo en el que se casan, porque vienen de otro; sus hijos no hacen parte del mismo grupo que ellas. Es decir, a lo largo de sus vidas no les corresponde identificarse con el mismo grupo con el que se identifican las personas que viven con ellas, con las que comparten su día a día, su residencia y su familia más próxima. Esas formas de identidad sin pertenencia aparecen en diferentes entornos en las narrativas de las mujeres, que cada una cuenta y experimenta de forma particular y que dialogan con los diferentes procesos por los cuales ellas construyen sus lugares en el mundo.

En este contexto, ¿cuáles son los retos y los cambios generados al entrar a espacios de participación política definidos por la pertenencia étnica? ¿Cómo pueden las mujeres, con esas pertenencias incompletas, ser representantes de sus pueblos? ¿A qué pueblos representarían? ¿Al grupo propio, que heredaron de su padre, o al de sus hijos y de las personas con las que viven? ¿En qué términos presentar su pertenencia, su jerarquía dentro del conjunto de relaciones entre grupos y las marcas de parentesco de su familia, si ese discurso es especialidad y propiedad de hombres? ¿Cómo administrar esa posición de exterioridad, si las negociaciones políticas con el Estado se pautan en la identificación y pertenencia?

Organizaciones indígenas en el Vaupés: formación y primeros tiempos del CRIVA

El 3 de diciembre de 1973 se realizó en Mitú la mayor reunión de indígenas que había sucedido en la ciudad. Fue convocada por varias personas, principalmente profesores impulsados por miembros de la prefectura apostólica de Mitú. La reunión se realizó dentro de la escuela María Reina y, según relatos de varios participantes, contó con la presencia de unas mil doscientas o mil quinientas personas, en su mayoría capitanes de las comunidades, pero también familias completas. Este evento constituye el principal marco de referencia para las posteriores movilizaciones, por la cantidad de personas, la motivación y la confianza que tenían, y por la convicción e interés de todos. Es narrado por los participantes como un momento marcado por el interés colectivo de organizarse y actuar en función de una colectividad, aunque fuera general. Ese momento, que será fundamental en todos los relatos, es recordado con nostalgia y como un parámetro moral: nadie recibió dinero por estar allí, ni apoyo de ningún tipo para llegar (gasolina, transporte, alimentación, etc.). Las personas fueron por sus propios medios, en sus canoas o andando, y llevaron su propia comida, con toda la familia, y algunas viajaron por varios días para llegar.

En esa reunión se formó el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) y el evento quedó registrado como su primer congreso. En los documentos a los que tuve acceso aparecen siete delegaciones, con 81 participantes, de los cuales solamente cinco son mujeres (Santacruz, 1985, pp. 65-68). Además del apoyo de la prefectura apostólica, su creación se hizo en diálogo con miembros del recién formado Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (Jackson, 2001, p. 7) en el inicio del movimiento indígena colombiano.

Según conversaciones con Jesús Santacruz, uno de los participantes y primer presidente del CRIVA, la idea de formar una organización para defender los intereses de los pueblos indígenas del Vaupés surgió de monseñor Belarmino Correa y Manuel Valencia Cano, sacerdotes preocupados por los derechos de los indígenas de la región, que reunieron y motivaron a profesores indígenas del departamento a divulgar la idea y convocar a la reunión. Todas las personas con las que hablé y los

documentos consultados coinciden en señalar esto. Con la bandera de mejorar las condiciones de vida de los indígenas del Vaupés, el CRIVA comenzó solicitando la salida de la región del Instituto Lingüístico de Verano y luego tomó distancia de la Iglesia católica (Jackson, 2001, p. 8). En seguida trabajaron por la declaración del Resguardo Vaupés[6] para garantizar la propiedad sobre el territorio; al conseguirlo en 1982, el CRIVA pasó a ser la autoridad que lo representaba, al mismo tiempo que continuó cumpliendo la misma función para todos los indígenas del departamento, es decir, más allá de los límites territoriales del resguardo. Su lema era trabajar en los temas de territorio, autonomía y unidad (Salazar, Gutiérrez y Franco, 2006, p. 59).

El Resguardo, como figura de propiedad colectiva de la tierra, se originó en la Colonia española y nunca fue totalmente desmantelado. La recuperación de resguardos eliminados fue una de las luchas políticas de los indígenas en la primera mitad del siglo XX, y solamente a partir de la Ley 135 de 1961, ley de reforma agraria, fue posible crear nuevos resguardos (Pineda, 2002). Es el caso del Resguardo Vaupés, que fue creado al amparo de esa ley, y después de la Constitución política de 1991, adquirió las características legales y administrativas que tiene actualmente.

A partir de la década de 1980 comenzaron a surgir nuevas organizaciones como espacios políticos más localizados que el CRIVA, que no competían con él. Si en el surgimiento de esta forma de movilización política aparecían pocas mujeres en el registro, hubo aún menos en estas nuevas instancias. Entre las que surgieron, algunas lo hicieron dentro del CRIVA y otras como organizaciones localizadas que agrupaban menos personas y establecían objetivos más específicos, definidos por localización geográfica o pertenencia étnica, pero ya no en función de una identidad indígena genérica o regional. Aunque esta fragmentación comenzó a debilitar el CRIVA, fue después, con la

6 El Gran Resguardo Vaupés fue declarado por la resolución 086 del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (Incora) en 1982, con un área de 3.354.097 hectáreas. Reúne población de varios pueblos indígenas, principalmente: cubeo, tukano, bara, barasana, cabiyarí, carapana, curripaco, desano, makuna, piratapuyo, pisamira, siriano, taiwano, tatuyo, tuyuca, wanano, makú-yujup, yurutí, tariano (Salazar, Gutiérrez y Franco, 2006, pp. 56-57).

administración de dineros públicos a partir de los años 1990, cuando la organización atravesó por su mayor crisis.

En la Constitución política de 1991 se establece la descentralización nacional, que no ha sido plenamente reglamentada. Según se planeaba, los resguardos indígenas serían entidades territoriales especiales, pero aún no se han establecido legalmente sus funciones, así que son administrados en un régimen de transición. Desde 1994 el Resguardo Vaupés recibe transferencias del presupuesto nacional, según la Ley 60 de 1993, que establece que el monto previsto para los resguardos es proporcional a la población declarada dentro de sus territorios, destinado a cada comunidad de manera particularizada, y transferido anualmente. Para las comunidades que están administradas bajo la figura de organizaciones zonales, los recursos son ejecutados a través de la alcaldía de Mitú o de la gobernación del Vaupés (DANE, 2007, p. 15). En el caso de las que se encuentran organizadas como asociaciones de autoridades tradicionales indígenas (AATI), ellas tienen autonomía para establecer contratos y prestar servicios, sin la intermediación de esas autoridades regionales.

Con la nueva Constitución y la descentralización de la gestión nacional de territorio, el CRIVA comenzó a recibir dinero de la gestión territorial administrativa y financiera del resguardo, lo que le da medios económicos y políticos para ejercer su autonomía, al menos parcialmente. Sin embargo, para algunos eso fue una especie de trampa que abrió posibilidades para la corrupción local, dado que las personas que ocupaban esos cargos no tenían formación, conocimientos ni estructuras administrativas de respaldo para operar con dineros públicos, dentro de los procedimientos dictados por la ley. Con eso, el CRIVA entró en su crisis más profunda. Sus dirigentes fueron destituidos, las divisiones dentro del Resguardo aumentaron y las nuevas formas de asociación (que comenzaron a fundarse desde la década anterior) tomaron el carácter de organizaciones zonales, quedando bajo la responsabilidad de cada comunidad la administración de las transferencias nacionales anuales. Después de esta crisis, la organización ha cambiado su composición, sus funciones y su condición jurídica varias veces y nunca más ha manejado dineros públicos ni representado legalmente al Resguardo. Actualmente fue reemplazada por una nueva

organización propuesta en 2014, llamada Consejo Mayor del Vaupés, que comenzó a operar recientemente y sobre la que no contamos con información suficiente para incluir en este artículo.

En los registros de la primera reunión del CRIVA, en 1973, constan cinco mujeres como miembros de las delegaciones oficiales, todas ellas eran profesoras o alfabetizadoras, es decir, todas trabajaban ligadas a la Iglesia católica. Sin embargo, estas listas no incluyen a todos los participantes. Paradójicamente, ante un encuentro recordado por reunir familias enteras, pocas son las mujeres recordadas como participantes activas en ese momento.

¿Cómo eran los vínculos con la Iglesia en ese momento? La generación de fundadores provenía de varias comunidades formadas por misioneros o de colegios donde estudiaban los niños, mientras sus padres trabajaban en la extracción de caucho. Mitú contaba con un internado y la educación en todo el departamento era administrada por la Iglesia. Así, los nuevos espacios públicos que fueron construyéndose durante ese periodo fueron impulsados por una generación y un grupo formado por religiosos. No es coincidencia que los escenarios marcados por la Iglesia coincidan con los que serán llamados genéricamente "espacios de participación", reuniendo la escuela y otros procesos formativos, iniciativas de producción y comercialización, con énfasis en espacios de organización política. Las disciplinas corporales y las divisiones de género inculcadas allí van a incidir en las construcciones de lo femenino y lo masculino para esa generación y, consecuentemente, en la asignación de lugares de género en la política.

El trabajo de esta generación estuvo marcado por la Iglesia de varias formas, además de ser contratada directamente por sacerdotes y trabajar dentro de la educación católica ofrecida por estos. Las actividades, las formas de participación, los grupos de personas en los que se concentran (niños, ancianos, enfermos) se enmarcan en nociones de trabajo comunitario católico, de unidad y de entrega. La forma de actuar siguió el convencimiento por la palabra, a través de una oralidad persuasiva y de la difusión de una moral cristiana de entrega (que trabaja para las personas, por fines superiores y no para sí mismo). En esa noción de entrega se construye y consolida una separación entre el individuo que se da y el colectivo, al cual ya

no pertenece del mismo modo (Doimo, 1995, p. 90), en gramáticas católicas de pueblo, unidad, comunidad y compromiso. La acción política se articula en discursos de persuasión, apoyados en valores misioneros, en historias ejemplares, en juicios morales y en una argumentación en función de valores cristianos. La Iglesia ofrece motivos para la movilización, un repertorio de acción y de discursos políticos, un espacio de representación en el cual la narración política se separa de la práctica y la escritura da paso a las posibilidades de repetición e ilegibilidad que serán mencionadas al final del artículo.

En esta región, cada pueblo y cada clan mantiene su autonomía y la autoridad de unas personas sobre otras es restringida. Además, hasta el momento de formación del CRIVA, no se encontraban estructuras ni nociones de representatividad que permitieran a unas personas la posibilidad de decidir por otras. En este contexto, un espacio político común a varios pueblos es posible dentro de nociones de colectividad y pertenencia marcadas por la Iglesia, a partir de repertorios de acción y movilización social marcados por la teología de la liberación.

Así, la noción genérica de "indígenas del Vaupés" como un colectivo comienza a servir para reunir a los diferentes pueblos a partir de ese momento. Antes no existía esa noción de colectividad que permitiera operar como unidad política. Una de las novedades que trajo esa primera reunión del CRIVA fue juntar en un mismo momento y lugar, con objetivos comunes, a personas y grupos que se entendían como enemigos (Jackson, 1995). Además de esa construcción de unidad indígena sobre un colectivo complejo, operaba también una noción de vocación por el trabajo comunitario: la entrega católica para una comunidad que luego va a resignificarse en el trabajo político desinteresado y, por eso mismo, más legítimo.

La construcción del espacio político tuvo otras influencias del catolicismo, además de las formas de actuar y los valores constitutivos mencionados. Estuvo también marcada por las relaciones de género enseñadas en las escuelas y las que se establecían diferencialmente al relacionarse con sacerdotes y monjas, que daban lugar a atribuciones disímiles a hombres y mujeres indígenas. Asimismo, se atacaron las malocas como residencias colectivas y separaron los espacios rituales de los de habitación y se fomentó (e incluso a veces se forzó) la vivienda

en casas unifamiliares, lo que generó una forma de lo doméstico y lo privado separada de lo colectivo, que era nueva y asociaba esa esfera doméstica a las mujeres, mientras asociaba lo público y lo político a los hombres.

Las mujeres efectivamente tienen menos protagonismo en esos espacios, pero no coinciden con el ideal implícito en las nociones católicas de familia de trasmitir la identidad. La narrativa de la mujer como centro de la familia y transmisora de la cultura es también un discurso católico del lugar moral de la mujer en la religión y en la casa, mientras que, como se mencionó en el apartado anterior, la mujer como transmisora de la cultura no se relaciona con las formas en que los grupos de descendencia son pensados, representados y reproducidos, ni con las alternativas de las mujeres para construir lugares de reconocimiento dentro de ellos.

A pesar de los cambios que significó la creación del CRIVA, las relaciones entre los pueblos indígenas de la región continuaron siendo organizadas en un complejo sistema de diferenciaciones y jerarquías entre grupos lingüísticos, clanes y familias. Las jerarquías entre los grupos son particularmente importantes para la participación política, como lo reivindican algunas de las mujeres participantes en espacios organizativos, tanto al inicio del CRIVA como en espacios que se abrirían más adelante después de la Constitución de 1991. La jerarquía, así como la pertenencia, se transmiten por vías masculinas y se refieren a relaciones específicas y localizadas, ligadas a normas de parentesco y descendencia que localizan a las personas y sus familias en un conjunto más amplio de relaciones. En consecuencia, la unidad de representación y decisión que se pretendía crear con el CRIVA no estaba en sintonía con las divisiones y jerarquías que pautan las relaciones regionales, ni con la autonomía que caracteriza el comportamiento individual y colectivo.

Cambios en 1990: nuevos escenarios políticos y administrativos

En la década de 1990 el escenario de participación política cambió. El primer punto sobre el que quisiera llamar la atención es acerca de las nociones del espacio político como adscrito a lo masculino y del

espacio doméstico como propio de lo femenino, que se hicieron más presentes y en algunos casos naturalizadas. El ejercicio político ahora requiere estudio y preparación técnicas: es imprescindible hablar bien español y progresivamente los representantes tienen mayor formación escolar, con una nueva generación de profesionales técnicos y universitarios, frente a una "vieja guardia" compuesta mayoritariamente por profesores normalistas. Sin embargo, esta preparación se disputa también con criterios de legitimidad, definidos por jerarquías interétnicas, por pertenencia e identificación con grupos específicos, por una historia de vida ligada a los territorios tradicionales de cada pueblo, en oposición a los que pasarían la vida "fuera" estudiando.

La legitimidad para participar en política se disputa en términos de identificaciones étnicas masculinizadas, como quedó dicho, que a veces se construyen en oposición a las condiciones concretas que permiten la preparación técnica necesaria para ese ejercicio. Al mismo tiempo, la participación de mujeres en ese nuevo escenario se ve influenciada por la reciente construcción de una separación entre lo doméstico y lo público que, al hacer de lo público un lugar masculino, consigue que la participación de las mujeres allí pueda ser un gesto personal de abrir nuevos caminos. Todo esto se da, además, en un momento en que las organizaciones indígenas comienzan a recibir en mayor medida apoyo de entidades nacionales e internacionales, que incluyen la igualdad de género o tienen a "la mujer" como categorías obligatorias de trabajo. En consecuencia, ser mujer en la política pasa a ser un lugar de enunciación y de cambio, en diferentes niveles de profundidad. En suma, no solamente se disputa en términos de identidad y jerarquía, sino también en términos de edad, género y trayectoria familiar y política.

En términos prácticos, el Resguardo Vaupés ya no se administra centralizadamente, las comunidades reciben dineros públicos anualmente, existen organizaciones legalmente reconocidas dentro del Resguardo y varias de sus funciones requieren conocimientos especializados y diálogo con entidades públicas y privadas. Todas las organizaciones comienzan a tener obligatoriamente un cargo de "área de mujer" a partir de esta década. El lenguaje de la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas continúa siendo un marco de

referencia, pero la Iglesia católica ya no es el principal aliado de las organizaciones, y no se trabaja principalmente para reivindicar derechos, sino también para administrar las estructuras que surgieron de los éxitos logrados recientemente.

El territorio también asume otros contornos como sustento de la participación política. Además de ser un lugar de origen, identificación y pertenencia étnica, marcadamente masculino (según las definiciones de los grupos en la región), el resguardo es una figura legal y política de propiedad y gobierno que sitúa a sus autoridades en diálogo con varias estructuras estatales, no en función de ser o no miembro de un pueblo (porque son varios pueblos), sino como autoridades públicas de entidades territoriales, así que la representación política también se da en términos de colectivo genérico, no ya como al inicio —marcada por una identidad étnica amplia—, sino en función de ser la población legalmente registrada en ese territorio reconocido.

Además de estos cambios de composición en la administración de la política, el miedo y la inseguridad entran a hacer parte constitutiva de varias prácticas. En la región hay combates entre el Ejército y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) desde la década de 1980. Además, dos episodios marcaron la memoria de la población correspondientes a las tomas de Mitú por parte de las FARC: la primera en 1988 y la segunda en 1998, más fuerte y dolorosa para las mujeres con las que trabajé en la investigación. Las tomas y los enfrentamientos posteriores tendrán impacto en las posibilidades circulación por el territorio (fundamentales para la articulación política), en la voluntad de asociación, en las redes de confianza y en la disposición para participar en esferas públicas de mayor exposición y, en consecuencia, con mayores riesgos. El compromiso y la movilización política de las personas se reducen y ya no pasa como en el primer congreso del CRIVA; pero esto no obedece necesariamente a la falta de interés o ausencia, ni a una crisis moral de pérdida de la noción de comunidad. Obedece también a los cambios de configuración de este escenario, a la inseguridad y la desconfianza que se instalan en un territorio con varios conflictos, que incluso exceden los límites del departamento y dialogan con un país en guerra donde el riesgo y el miedo son rutinarios.

Historia de dos organizaciones dentro del resguardo Vaupés

En el año 2013, el Resguardo Vaupés tenía 16 organizaciones, de las cuales más de la mitad eran asociaciones de autoridades tradicionales indígenas (AATI) y algunas pocas en la figura legal de organización zonal[7]. Las organizaciones zonales y las AATI, a pesar de tener diferencias en sus competencias legales y administrativas, comparten estructuras de funcionamiento. Todas cuentan con un presidente, un representante legal, un tesorero, un fiscal, un secretario y una representante del área de mujer.

Nos interesan aquí dos de las organizaciones: la Organización Zonal Central Indígena de Mitú (OZCIMI) y la Unión de Indígenas Cubeo (UDIC). Constituida en 1992, OZCIMI tramitó su registro legal en 1995. Surgió después de la Constitución de 1991 y en el inicio de la fragmentación administrativa del Resguardo Vaupés. Reunía en 2008 un total de 18 comunidades localizadas al margen del río Vaupés, en las cercanías de Mitú, y algunas alrededor de la carretera Mitú-Montfort, además de la población indígena de la ciudad (que estrictamente no hace parte del Resguardo). Por su localización, es la organización que tiene menores costos de funcionamiento y mayor comunicación con las diferentes entidades del Estado y de otros sectores. También es la organización que reúne mayor diversidad de pueblos indígenas, especialmente en la ciudad, y es la que presenta una mayor fluctuación de la población. Paradójicamente, también es la que recibe (en la zona de la carretera especialmente) la menor atención en salud a nivel municipal y presenta la mayor tasa de suicidios del departamento (Secretaría de Salud, comunicación personal, 2013). Es vecina de UDIC, con la que colinda al oeste (OZCIMI, 2008, p. 5).

Por su parte, UDIC nació en un congreso realizado en la comunidad de Arara (cercana a las cabeceras del caño Cuduyarí), en 1975, que reunió a los capitanes de las comunidades de todo el caño. Tomó el nombre de Unión de Indígenas Cubeo y surgió antes de la titulación del Resguardo, como una organización política. Casi 20 años después,

7 Información recibida en comunicación personal con funcionaros de la alcaldía y del gobierno departamental.

toma el nombre de Unión de Indígenas Cubeo del caño Cuduyarí, ahora dentro del Resguardo Vaupés[8]. Reúne en su territorio a las 21 comunidades que ocupan las riberas del Cuduyarí y que se autorreconocen como cubeas, desde la cabecera hasta su desembocadura en el río Vaupés, aguas abajo de la ciudad de Mitú. Entre los objetivos con los que se estableció están: la autonomía, la recuperación y defensa del territorio, el control sobre los recursos naturales, los procesos organizativos locales, la defensa de la historia, la cultura y las tradiciones indígenas, la educación intercultural bilingüe, la recuperación y el uso de la medicina tradicional y la aplicación de las leyes favorables a los pueblos indígenas. Además de eso, se estableció como la encargada de: representar a las comunidades ante el Gobierno nacional y entidades públicas y privadas, nacionales o internacionales; fomentar la creación de entidades de trabajo, investigación, divulgación y comunicación dentro de la zona; y de dirigir, administrar y controlar las entidades que se creen dentro de la zona (UDIC, 2009, pp. 15-16).

Como aparece en sus objetivos, las dos organizaciones son diferentes en funcionamiento y origen, siendo OZCIMI más heterogénea en su composición, ya que reúne a miembros de varios pueblos indígenas, comunidades con poca comunicación entre sí, en tres contextos diferentes (la carretera, el río y la ciudad), dentro y fuera del Resguardo, y por eso sujetas a regímenes diferentes de propiedad sobre el territorio y de gestión de recursos públicos. Esta heterogeneidad no está articulada de forma armoniosa en el funcionamiento de la organización, tanto que el encuentro de mujeres en el que participé en noviembre de 2013 (que será presentado en el próximo apartado) no contó con las habitantes de la ciudad por considerar que las realidades vividas en ese contexto eran muy diferentes, ya que la participación política en la ciudad es muy conflictiva y debido a que los espacios políticos allá son más frecuentes y las personas de la ciudad "siempre están presentes", incluso cuando otras son excluidas.

8 Se añade "del caño Cuduyarí" para diferenciarse de UDIQ, que es la Unión de indígenas Cubeo del Querarí. UDIC cambió en 2014 su condición legal para convertirse en una AATI, con el nombre Asociación Pamijavoba UDIC. Las consecuencias de este cambio no son consideradas aquí. Las características legales de las AATI son dictadas por el Decreto 1088 de 1993.

En el caso de UDIC, esta organización presenta dinámicas muy diferentes. El énfasis en representar al pueblo cubeo obedece, de un lado, a la mayoría de cubeos en la zona y a que el Cuduyarí hace parte del territorio ancestral que le pertenece a este pueblo, según relatos de origen. Por otro lado, el control político que la organización ejerce en la región genera un espacio que exige ser cubeo para participar y, por lo tanto, dar prioridad a los lazos de parentesco que permitan ese reconocimiento. Además de eso, la organización desarrolla sus actividades políticas y la educación de las escuelas en lengua cubea, con lo que fomenta que quien pretende participar debe hablar esa lengua y reconocerse como cubeo.

Estas características tienen que ver con los fundadores de la UDIC, cubeos con formación de profesores normalistas y con participación política en el CRIVA y, posteriormente, en otros espacios. Es decir, personas con competencias y trayectorias políticas para relacionarse a nivel nacional que son mucho mayores que las de la población del Cuduyarí en general. De hecho, podría hablarse de una élite política del Resguardo de la que hacen parte varios miembros fundadores o directivos de UDIC, que han sido alcaldes de Mitú, profesores, funcionarios del Ministerio de Cultura, representantes del CRIVA y de la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (Opiac), y que cuentan, algunos, con formación universitaria. Esto se refleja en la inclusión de mayores competencias en los objetivos de la organización y en un mayor control sobre la población y sus interacciones con entidades o individuos externos. En la práctica, efectivamente la organización actúa como intermediaria para la mayoría de las actividades que son desarrolladas en el caño, mientras que OZCIMI no tiene ese control en su zona, donde las interacciones con entidades o personas ajenas a la organización son permanentes y están atomizadas.

Como se mencionó antes, hay mujeres en la vieja guardia del CRIVA, aunque pocas, en su mayoría formadas como normalistas y profesoras rurales. No sucede lo mismo entre los fundadores de UDIC, todos ellos hombres. Una de las mujeres de esa generación de primeros líderes del CRIVA, del pueblo desano, fue esposa de uno de los líderes de UDIC, cubeo; sin embargo, su participación en esa organización fue marginal, ya que ella no era cubeo.

Planes de vida y presentaciones de las mujeres en ellos

Los Planes de Vida Indígena[9] son herramientas de gobierno y administración ligadas al reconocimiento de las tierras indígenas. Deben constituir las bases para las relaciones con otras entidades de gobierno público y con organismos de cooperación internacional, y se espera que establezcan principios, intereses y prioridades de la población indígena que habita ese territorio, lo que permite definir líneas de acción y decisión (Rosero, 2009).

En el Vaupés, los Planes de Vida Indígena son elaborados en asociación entre organizaciones del Resguardo, la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Norte y el Oriente de la Amazonía (CDA) y, con frecuencia, la Pastoral Social. Son construidos como producto de procesos de capacitación y consulta entre las comunidades de la zona y siguen unos parámetros frecuentes en su contenido, con variaciones, según las formas de elaboración, la zonal que lo hace y los profesionales que asesoran. En términos generales, todos hacen una descripción de las comunidades, el territorio que cubre la organización, la población, los recursos naturales y los planes de trabajo en diferentes plazos. Algunos incluyen discursos sobre el origen de los pueblos, su territorio, las jerarquías y otros marcadores de etnicidad definidos en los discursos de grupos de descendencia patrilineal.

Los Planes de Vida de OZCIMI y UDIC son producto de diálogos con funcionarios y asesores de una entidad pública (CDA), hechos en talleres en las comunidades de cada zona y sistematizados por funcionarios de la CDA. Se hacen con diferentes niveles de compromiso y autonomía por parte de los miembros de las organizaciones, marcados por las posiciones diferenciadas que ocupan en estos procesos. Los representantes de las organizaciones cuentan con niveles de formación muy desiguales frente a los asesores de la CDA y tienen diferentes compromisos personales e

9 Surgen en 1994, con la Ley 152 o Ley Orgánica del Plan de Desarrollo que establece, entre otras cosas, que las autoridades territoriales indígenas deben elaborar sus planes de desarrollo según sus usos y costumbres. Como parte de las herramientas de gobierno indígena diseñadas por el Estado, los planes de vida han pasado por varias modificaciones e incorporado reflexiones sobre desarrollo y manejo territorial indígena, con lo que han transformado la propuesta inicial de *planes de desarrollo* en *Planes de Vida Indígena*.

institucionales, sin plazos fijos para terminar los Planes de Vida. Los funcionarios, por el contrario, tienen agendas que cumplir, cuentan con formación universitaria y los medios para trabajar (computadores, grabadoras, cámaras) y reciben salarios para hacer los Planes, lo que hace que deban rendir cuentas y puedan dedicar tiempo a ese proceso, en una relación técnica. Para estos dos planes trabajaron funcionarios de la región, algunos de ellos indígenas, otros mestizos y profesionales de fuera, que están trabajando allá hace más de 15 años. Es decir, fueron trabajos realizados entre "viejos conocidos".

Primero, OZCIMI elaboró su Plan de Vida en 2008, también en asociación con la CDA, y tiene un punto titulado "Estrategia de organización, autonomía y gobernabilidad", con el subtítulo "Mujer", en el que identifica problemas y propone proyectos. Los problemas son, entre otros, maltrato, discriminación, falta de equidad y falta de ingresos. Recomienda un mayor compromiso de la representante del área de mujer y propone tres proyectos: el primero en capacitación y liderazgo para fomentar el emprendimiento empresarial de la mujer, el segundo de capacitación sobre equidad de género y derechos humanos y el tercero para la elaboración de artesanías (tejidos y cerámicas) para mejorar los ingresos.

Un año después, UDIC revisó y actualizó su Plan de Vida en el 2009, en asociación con la CDA. No hace diferenciaciones entre hombres y mujeres en los textos. La única especificación al respecto aparece después de un calendario ecológico y consiste en un dibujo de las actividades diarias de la mujer cubeo, así: trabajo en la chagra, quiñapira a.m. y p.m., actividades de la casa (procesamiento de la yuca: raspar, rayar, colar, cocinar la manicuera, hacer casabe) descanso (bañar y lavar los utensilios, charlar y conversatorios) (UDIC, 2009, p. 103).

¿Qué mujeres son esas que aparecen en los planes de vida? Son frutos de ese diálogo entre personas, instituciones, expectativas, planes y posibilidades. Eso no las hace más o menos reales: localiza esas representaciones. Ante instituciones concretas (CDA y Pastoral Social), el Estado imaginado, y aliados de cooperación posibles, ellas representan a las mujeres como encargadas del trabajo de la chagra y la casa, para el plan de UDIC, y como necesitadas de ingresos y herramientas para enfrentar el maltrato y la discriminación, en el plan de OZCIMI.

Relaciones de género en el repertorio de la política étnicamente diferenciada: encuentros de mujeres indígenas de las zonas de OZCIMI y UDIC

Ya en los años 2000, la nueva generación de mujeres dentro de las organizaciones del Resguardo entra a una escena más consolidada de participación política, que está marcada por la etnicidad como un dominio masculino, que opera con la oposición público-masculino versus doméstico-femenino y que tiene la obligación de incluir un impreciso y reciente "enfoque de género". Estas mujeres encuentran allí una oportunidad de movilidad social por la vía de los cambios en los lugares de género. Su participación está marcada, entre otras cosas, por la obligatoriedad[10] de incluir "mujeres", "género" y "equidad" en las políticas públicas, en los proyectos de cooperación internacional y dentro de estructuras de gobierno y representación indígena. En este campo relacional pretendo reflexionar sobre lo que ese espacio representa para las mujeres y les ofrece a las que participan o quieren participar en él, y cómo hace parte de sus trayectorias.

Quisiera presentar los eventos: el primero fue el Encuentro de Mujeres de la zona de la carretera y el resguardo de la Organización Zonal Central Indígena de Mitú (OZCIMI), que se realizó en noviembre de 2013 en la comunidad indígena de Tucandira; y el segundo fue el Primer Encuentro de Mujeres de la Unión de Indígenas Cubeo del Cuduyarí (UDIC), realizado en enero del 2014 en la comunidad indígena de Pituna. Participé apoyando la planeación y realización de ambos encuentros y registré las actividades para producir un documento de memorias de cada uno. Los dos encuentros fueron propuestos, planeados y coordinados por las representantes del área de mujer de cada organización y tenían objetivos comunes: entre ellos, hacer un diagnóstico sobre la situación actual de las mujeres en cada zona y construir un plan de acción para el área de mujer que respondiera a las necesidades identificadas, que sirviera como guía para la re-

10 Como se mencionó, esta obligación de incluir "mujeres", "género" y "equidad" comienza en la década de 1990 en la región, marcada por la Constitución de 1991 y en respuesta a las posibilidades que esas nuevas estructuras organizativas abrieron para dialogar directamente con organizaciones de cooperación internacional en las que eso también era una pauta.

presentante y que legitimara su trabajo. Adicionalmente, en los dos encuentros fue elegido un grupo de representantes de mujeres de las comunidades que tendrían como función apoyar el trabajo de la líder principal y fomentar una mayor participación de las mujeres en los procesos de deliberación, capacitación y consulta adelantados por cada organización, con lo que trabajarían para dar mayor visibilidad a las mujeres ante las instituciones presentes en la región.

Para el análisis, tomo estos encuentros como casos concretos en los que se hacen presentes varios de los diferentes niveles organizativos y discursivos que coinciden, de manera problemática, por un lado, en los procesos sociales y políticos actuales de la población indígena en el Vaupés, y en los que se articulan diferentes nociones de qué se entiende como Estado y cómo es constituido en la práctica, con complejos procesos de construcción de sujetos y ciudadanos; y por otro, en procesos de construcción de identidades indígenas y de género, que implican cambios en las relaciones sociales actuales y que se articulan discursivamente en narrativas de identidad indígena y de participación política.

Para entender el concepto de Estado en este contexto, tomo la propuesta de Trouillot de pensarlo no como un objeto empírico dado a priori, sino como un conjunto de prácticas y de procesos, con sus efectos (2011, p. 126). De este modo estoy refiriéndome, según Teixeira y Souza Lima (2010, p. 79), a una realidad empíricamente observable en instituciones, agentes, normas y procedimientos que constituyen localizaciones sociales variadas, entre las que llamo la atención para las organizaciones zonales indígenas y los encuentros de mujeres como espacios recientes para el ejercicio del poder, en los cuales se recrean y actúan las relaciones de poder y de constitución de Estado y de ciudadanos.

Encuentro de mujeres en Tucandira, OZCIMI

El encuentro fue propuesto por la representante titular de las mujeres de OZCIMI y apoyado por la suplente. Para su implementación contó con el apoyo de la capitana de una de las comunidades localizadas al margen del río. Como en esta organización el área de mujer no contaba con dinero para sus actividades, el evento fue financiado

a través de favores. Pidieron apoyo a la Alcaldía, la Gobernación, el despacho de Pastoral Social de la Iglesia, algunos comerciantes de la región, el Ejército y la Policía. También solicitaron ayuda de funcionarios públicos y miembros de la Opiac. Inicialmente, el presidente de OZCIMI dijo que tenía dinero para financiar el encuentro, pero luego nadie pudo encontrarlo. En respuesta a las solicitudes presentadas, recibieron apoyo en especie (alimentos, combustible, papelería, el préstamo de una volqueta para llevar a los participantes). Los preparativos terminaron el día anterior a la actividad, con la salida de todos rumbo a Tucandira, sede del evento.

Este se desarrolló en una comunidad, en la carretera Mitú-Montfort, con la intención de vincular a las comunidades de esa zona que participan poco en los eventos de la organización, y seleccionaron Tucandira por estar localizada a mitad de camino entre Mitú y las últimas comunidades que hacen parte de OZCIMI. Participaron 36 personas, en su mayoría mujeres de los pueblos desano, cubeo, siriano, carapaná, wanano, bará, tuyuca, huitoto, y las representantes del área de mujer, sin presencia de otras directivas de la organización. El encuentro se llevó a cabo en español, lengua hablada por todos los presentes. Como fue mencionado, el objetivo era hacer un diagnóstico de las necesidades o problemas de la zona y discutir propuestas de trabajo que respondan a ese diagnóstico de acuerdo con las prioridades de las mujeres participantes, para orientar el trabajo de las representantes del área de mujer.

La reunión comenzó un viernes en la noche y terminó el domingo en la tarde. El sábado fue cedido un momento dentro de la programación para una exposición del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, que ya había planeado un taller para todo el día en esa comunidad, pero cuyos funcionarios, al ver que había un evento comenzando, decidieron negociar, reducir su presentación y realizarla dentro del tiempo del evento. El domingo llegó inesperadamente un exfuncionario de la Secretaria Departamental de Salud, quien, al saber del evento, decidió aprovechar que habría varias personas reunidas y dar una "capacitación sobre formulación de proyectos ante el Ministerio de Cultura". Tomó poco tiempo y los participantes comentaron que probablemente era un formalismo para que llenaran unas listas de

participación que después servirían para legalizar alguna cosa, más que un interés en divulgar esa información. También el domingo hubo un culto evangélico en la mañana y después del almuerzo una pequeña celebración con chicha para la despedida. Esta suma de actividades no es poco frecuente en la zona, lo que hace que un evento sea oportunidad para muchos temas y dificulta seguir agendas. Sin embargo, a pesar de que el tiempo planeado para la reunión se redujera por otras actividades, en general las coordinadoras y participantes se mostraron satisfechas con el evento.

Del diagnóstico realizado fueron seleccionados como problemas prioritarios la falta de transporte en la carretera, la necesidad de ingresos estables y suficientes y la poca participación, comunicación y diálogo entre las comunidades y con las directivas de la organización. En respuesta se propuso construir proyectos sectoriales para la generación de ingresos, solicitar a la Gobernación obras para mejorar la carretera y poner en circulación el transporte público de la misma (que ya existía, pero estaba parado hace un tiempo). Ante los temas de participación y organización, se propuso fortalecer a OZCIMI, destinar parte de su dinero para el área de mujer y aumentar la intervención de las representantes de mujeres de cada comunidad. Como parte de ese último punto, y por sugerencia de una de las coordinadoras del área de mujer de OZCIMI, fueron escogidas tres representantes de mujeres de la carretera como mediadoras entre las designadas de cada comunidad (posición que con frecuencia ocupa la esposa del capitán) y la líder de mujeres de OZCIMI, para ayudarla en sus obligaciones y vincularse a espacios de participación.

La actividad de diagnóstico incluyó problemas familiares de violencia, ausencia de redes de apoyo, maltrato, consumo excesivo de alcohol y conflictos derivados de todo ello, además de la necesidad de conseguir ingresos económicos, problemas para acceder a alimentos y bienes de uso cotidiano, poco acceso a los servicios de salud y de educación y analfabetismo de algunas participantes, conflictos entre las comunidades, robos y poca participación, causada por falta de interés y de formación académica y política de la población. Como medida frente a este diagnóstico, además de las propuestas mencionadas, las mujeres solicitaron procesos formativos: capacitaciones en

diferentes temas, especialmente en procesos productivos para generar ingresos, en español y en formas de expresión en público, en liderazgo (asociado a la capacidad de comunicarse en español, de involucrarse en las organizaciones y entender su funcionamiento legal, conocer las problemáticas locales y administrar), y en leyes relacionadas con las mujeres, en construcción de proyectos y en procesos de divulgación de la información.

Encuentro de mujeres en Pituna, UDIC

Fue realizado en Pituna, en el medio Cuduyarí, durante cuatro días consecutivos. Esta comunidad, al igual que Tucandira, es mayoritariamente evangélica, así que cada mañana al desayuno hubo una lectura e interpretación de la Biblia. El evento reunió participantes de 11 comunidades, 48 mujeres y 15 hombres (20 habitantes de Pituna). Más de la mitad del tiempo se llevó a cabo en español, con traducciones al cubeo. Por momentos fue en cubeo y no siempre con traducciones al español. Los funcionarios invitados al evento no hablaban cubeo, igual que algunas de las mujeres de UDIC, aunque pocas.

Este evento, a diferencia del encuentro de OZCIMI, fue planeado con mucha anticipación y su realización fue más costosa. Propuesto por la coordinadora de mujeres desde el inicio del año anterior, tuvo un presupuesto de los recursos de la organización, pero, como consecuencia de las estructuras de administración de los recursos del Resguardo, dependía de tramitar la compra de los insumos a través de la alcaldía. El proyecto fue presentado formalmente a mediados de 2013, pero la alcaldía no inició el trámite, solo recibió los documentos. La coordinadora del área de mujer esperaba realizar la reunión comenzando noviembre, así que en octubre fue de nuevo a la alcaldía con la intención de coordinar la entrega de los insumos para el evento y recibió como respuesta que el procedimiento legal aún tomaría tiempo y que podría volver a preguntar la semana siguiente.

Pasaron cuatro semanas, para que los plazos en la alcaldía fueran revisados y la respuesta fue que, por procedimientos jurídicos, que hasta ese momento no habían comenzado, ese dinero solo podría utilizarse después del 16 de diciembre, fecha que resultaba inconveniente para la reunión. Por eso el evento fue postergado para enero de 2014, pero

no fue posible prever la fecha exacta con suficiente anticipación para enviar las invitaciones a todas las comunidades, especialmente las que están en las cabeceras del Cuduyarí, a las que se llega después de uno o dos días completos por el caño. Eso tuvo como consecuencia que la participación fuera menor a la esperada. Sin embargo, ese encuentro había sido anunciado en distintas ocasiones, así que varias personas estaban esperando su realización y algunas aprovecharon viajes que hacían a Mitú, se enteraron del evento y fueron, incluso sin haber recibido la invitación escrita.

Este encuentro fue más formal que el de Tucandira y participaron en él: el presidente de la organización zonal en la apertura y cierre del evento, representantes de la Opiac y profesionales contratados por esa organización, que se encargaron de una parte de las actividades. Los objetivos del encuentro eran construir un diagnóstico de la situación de las comunidades y un plan de acción para los próximos cuatro años en el área de mujer de la organización y conformar un comité zonal de mujeres para garantizar el buen funcionamiento de los procesos impulsados por ellas y así fomentar la participación de las mujeres en la zona.

Se esperaba que las participantes del comité: respaldasen a la coordinadora general; asumieran funciones de representación y comunicación para sus áreas de influencia; garantizaran la divulgación de información en las comunidades y su comunicación con la organización; y que participaran en actividades en el departamento y fuera, en representación de las mujeres del Cuduyarí. Hay una diferencia que vale la pena mencionar: la representante del área de mujer de UDIC estaba terminando su formación universitaria en administración. Invitó a participar a la representante de mujeres de la Opiac, formada en ciencia política, y programó con ella un taller desarrollado por dos politólogos asesores de la Opiac. En el encuentro en Tucandira no había profesionales ni entre las organizadoras ni entre los participantes (excepto yo, que en ambos casos registré las actividades y escribí unas memorias de cada evento).

El encuentro comenzó con la apertura formal por parte del presidente de UDIC, la presentación de los representantes de Pituna, del área de mujeres de UDIC, de los asesores de la Opiac y la mía. Luego

vinieron presentaciones de los participantes de todas las comunidades asistentes, quienes manifestaron los intereses que tenían con relación al encuentro, preguntando cómo funcionaría. En segundo lugar, se realizó un ejercicio de diagnóstico de las problemáticas de las comunidades, para orientar el trabajo de la coordinadora de mujeres. En tercer lugar, los asesores de la Opiac hicieron un taller de liderazgo en el que hablaron de trabajo en equipo, democracia y participación cotidiana, la estructura del Estado colombiano y las formas de incidencia política. En cuarto lugar, se presentó el funcionamiento de la Opiac y luego se formó el comité de mujeres. Fueron elegidas seis de ellas, dejando abierto un lugar más, considerando a las comunidades ausentes. Para terminar, se hizo una evaluación del evento en dos etapas: evaluando primero las actividades coordinadas por la Opiac y luego las coordinadas por la representante del área de mujer.

Como parte del ejercicio de diagnóstico fueron identificados los siguientes problemas: conflictos familiares, maltrato físico y psicológico, alcoholismo, enfermedades, falta de ingresos económicos, mala comunicación en las comunidades, críticas destructivas, incumplimiento de los capitanes, poca participación en la organización zonal y mala comunicación con sus representantes.

Las jornadas estuvieron acompañadas de actividades recreativas (ofrecidas por los asesores de la Opiac), de una presentación del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), que había acordado anticipadamente con la coordinadora del evento la utilización de un momento para aprovechar la reunión de casi todas las comunidades del caño para presentar dos de los programas oficiales. También estuvieron acompañadas por la visita diaria de los candidatos que en ese momento estaban haciendo campaña para las elecciones nacionales al Senado y la Cámara de Representantes. Los políticos habían coordinado con anticipación los días y horarios en que irían, y en todos los casos se comprometieron a llevar carne o pollo para los almuerzos del evento.

Igual que en el encuentro de Tucandira, en el plan hubo más actividades de las que efectivamente se desarrollaron, se invitó más comunidades de las que de hecho participaron y fue definida la fecha exacta pocos días antes de la realización. Sin embargo, la planeación fue muy diferente y la localización hacía más complicado y caro el

encuentro en el caño Cuduyarí. En el caso de Tucandira, los dos días programados no fueron suficientes y el tiempo debió dividirse con intervenciones no planeadas, mientras que en el caso de Pituna las actividades previstas eran demasiadas. El grupo de la Opiac pensaba que los cuatro días serían exclusivamente para su taller y la coordinadora del evento tenía otra agenda, que también ocupaba los cuatro días y no tenía objetivos comunes. Adicionalmente, se realizaron las interpretaciones de la Biblia, la exposición del ICBF y las sesiones de campaña política de todos los días, que se extendieron más tiempo de lo planeado en varias ocasiones.

Conclusión: la etnicidad femenina como objeto de disputa política y herramienta de negociación

En estos dos encuentros, las nociones de género y etnicidad, pautadas por relaciones de administración y gobierno (nacional e internacional), se articularon con las relaciones de género en las esferas de la política indígena regional. De ello dio como resultado construcciones de la etnicidad femenina que van a ser simultáneamente objeto de disputa política y herramienta de negociación. En ninguno de los dos casos se enunciaron los marcadores étnicos de transmisión masculina, ni la identidad específica ligada a grupos de filiación como base de la participación política. En ambos, la definición de necesidades, problemas y actividades o planes para enfrentarlas se construyó en función de expectativas de vida consideradas deseables y posibles para esas mujeres y compatibles con las organizaciones marco de cada reunión.

Pero la etnicidad continuó siendo central. En estos espacios de participación política son actualizadas identidades colectivas e individuales, marcadas como indígenas, pero no siempre evidentemente coherentes. Situando esa construcción de etnicidad en un espacio público-político masculinizado, considero posible explicar las tensiones que viven las mujeres al intentar hacer compatibles sus historias personales con las construcciones de subjetividades colectivas que asignan lugares concretos a las mujeres, marcados por otras nociones de género y de etnicidad. Estas formas de representación y participación política ofrecen oportunidades de formación, circulación

y trabajo que permiten movilidad social de maneras que no están disponibles en otros espacios.

Tanto UDIC como OZCIMI son organizaciones que tienen historias, formas de funcionamiento y composiciones de población diferentes, respecto tanto de la localización de las comunidades como de sus condiciones de acceso a recursos y sus pertenencias étnicas. La planeación y el desarrollo de los encuentros fueron diferentes, pero tuvieron elementos comunes en los objetivos, en algunas de las actividades desarrolladas, en la formación de comités, en los problemas identificados, en las representaciones de las mujeres indígenas y en las propuestas y expectativas que las participantes mencionaron.

En ambos encuentros fue visible también la existencia de dos discursos sobre las mujeres indígenas, entendidas como un colectivo en general. Un discurso hablaba de las mujeres como centro de la cultura, como medio privilegiado para su transmisión (lo que se opone al sistema de parentesco y pertenencia regional, ya mencionado) y como trabajadoras fundamentales de la casa y la chagra. Este discurso fue enunciado por hombres y mujeres en diferentes momentos en los dos eventos, sin ser cuestionado. La otra narrativa tenía que ver con la participación de las mujeres indígenas y la necesidad de involucrar más mujeres, capacitarlas para la participación y ampliar su presencia política. Este discurso también fue enunciado por hombres y mujeres en diferentes momentos en los dos casos y también pasó sin ser cuestionado; al contrario, fue un eje para la construcción de planes futuros.

Estas representaciones tienen sentido dentro de dos marcos de referencia para la construcción de identidades de mujeres indígenas en el Vaupés, que de manera provisoria podríamos llamar "identidad culturalista" e "identidad politizada". El énfasis dado al trabajo de la chagra y de la casa como femeninos y como marcadores de la identidad de las mujeres indígenas contrasta con el lugar que se espera que ocupen las mujeres después de las capacitaciones en formas de producción no agrícola, educación universitaria y formación política; es decir, contrasta con los espacios que las mujeres comienzan a ocupar a través de la participación en esos espacios públicos-políticos masculinizados.

No pretendo que la confluencia de esos dos discursos (culturalista y politizado) sea contradictoria sin más; por el contrario, considero

que refleja una comprensión práctica de los líderes indígenas sobre el funcionamiento del Estado en sus aparentes contradicciones, que aquí se hacen presentes en la simultaneidad de narrativas sobre la identidad indígena, el reconocimiento y la participación, y que sugiero pensar a la luz de la propuesta de Veena Das sobre la paradoja de la ilegibilidad del Estado (Das, 2004).

La administración y la participación política en el Resguardo Vaupés encajan de varias formas en la noción de *márgenes del Estado*, propuesta por Das y Poole (2004, pp. 9-10) como los lugares que ocupan aquellas personas que están insuficientemente socializadas —y representadas— en la ley, en la razón, en el Estado o en la civilización, donde el Estado no es evidentemente legible y las relaciones entre cuerpos, leyes y disciplinas se hacen más evidentes. Justamente por ese lugar de margen, el papel de las prácticas de participación política resulta tan interesante para pensar en la constitución de cuerpos generificados y marcados por la etnicidad en un contexto de múltiples fronteras de pertenencia.

La noción de margen en estos términos dialoga con experiencias de la frontera en la subjetividad, en el cuerpo y en las prácticas. Por ello quisiera recuperar reflexiones de Gloria Anzaldúa (2012) sobre la acumulación de fronteras y diferencias en las que no cabe su propio cuerpo. Y aunque la mestiza que Anzaldúa narra no tiene país, ni raza, ni cultura, por contrariar la forma en que cada una es definida, existe sin embargo en todas ellas y ellas la constituyen. En el contexto del Vaupés, marcado por cambios sociales y gubernamentales recientes, hay otras acumulaciones de fronteras, también constitutivas, que atraviesan los procesos políticos de los pueblos indígenas en términos generales y, en este caso concreto, constituyen los lugares posibles para las mujeres indígenas del Vaupés, que son modificados a través de narrativas y de prácticas en la participación política.

La incoherencia de los discursos aquí no se refiere a las normas, y por eso la noción de ilegibilidad resulta particularmente esclarecedora. Según Das, el modo escrito del funcionamiento del Estado y de sus formas burocráticas le da iterabilidad (*iterability*)[11]. Dicho de

11 La noción de *iterability* es tomada por la autora de Jacques Derrida, que

otro modo, la repetición o iteración —y específicamente la repetición de fragmentos— es una posibilidad generada a partir del registro escrito, que es diferente de la performatividad e implica la posibilidad de repetir exactamente lo mismo, o casi, pero en otro contexto y de otro modo. Ya en ese "otro contexto", el ejercicio no puede ser exactamente el mismo, pues necesariamente las mismas palabras no van a significar las mismas cosas. En esa repetición habrá, además, un elemento sorpresa, algo imprevisible en el carácter contingente de cualquier enunciación. Ese transformar algo mediante la repetición es lo que hace al Estado aparentemente ilegible (Das, 2004, pp. 226-227).

Esa posibilidad de la repetición del registro escrito que modifica los sentidos aclara por qué no existe incoherencia en frases como "la mujer que vale es la que tiene chagra" —enunciadas en los encuentros para aludir a un trabajo que ocupa todo su día y que fue narrado como pesado y sufrido en esos mismos días)—, sino ilegibilidad, al ser enunciada por mujeres indígenas que buscan nuevos espacios de educación y trabajo que les permitan mantener a sus familias sin depender de la chagra. Siguiendo el camino que siguen las repeticiones de esa frase, encontramos que ella hace parte de reivindicaciones que se apoyan en una representación de etnicidad, y esa etnicidad se expresa en un espacio público-político masculinizado que construye el trabajo de la chagra como marcador de identidad y pertenencia emblemático de la mujer indígena, específicamente de la mujer "*que vale*". Así no solo deja de ser incoherente, también pasa a ser necesario reivindicar el valor moral de la mujer indígena en función de su trabajo en la chagra, porque ese es su repertorio común de etnicidad, que por eso puede servir como camino práctico para buscar en un espacio público y político alternativas diferentes a ese tipo de trabajo y en las cuales su identidad étnica continúe siendo prioritaria, tanto como un elemento íntimo de identificación personal cuanto como una garantía social de reconocimiento y como una condición jurídica de sus derechos.

Como se mencionó, el Estado (a pesar del uso en singular del término) no es pensado como unitario, sino como un conjunto de

retira la R de *reiterability*, de reiterar. Sirve aquí para pensar en la capacidad de lo escrito de ser fragmentado y repetido en diferentes contextos.

prácticas y procesos racionales y mágicos —en el sentido propuesto por Das (2004)—, con efectos que se despliegan en relaciones, representaciones y negociaciones. La ilegibilidad aparente sugiere que es fundamental prestar atención a las articulaciones entre procesos, en diferentes escalas: local, regional, nacional, internacional e inclusive en registros no territoriales.

Las representaciones de las mujeres como sinónimo de un mundo doméstico, como personas en busca de derechos, equidad y formación y, al mismo tiempo, como guardianas de una cultura genérica tienen sentido a la luz de esa historia política en diálogo con miembros de la Iglesia católica. Al mismo tiempo, esas representaciones hacen parte de ejercicios de repetición y visibilidad ante negociaciones específicas de recursos o proyectos; expresan la historia de cómo se construyó un espacio de lo político y la voz de esas interlocutoras femeninas allí; y operan con relación a las disputas y construcciones de identificaciones y reconocimiento posibles. Los discursos más protagónicos de los años 1990 y 2000, sobre desarrollo —en la identificación de problemas y propuestas de proyectos—, feminismo —en las formulaciones de equidad y de derechos de las mujeres— y etnicidad genérica —de la mujer como transmisora de la cultura— también hacen parte de esos espacios de negociación, pero son solo una parte de la escena. No ordenan ni explican la complejidad de las relaciones. La historia de la constitución de esos espacios locales y regionales y de las trayectorias de los actores es necesaria para mapear las relaciones, representaciones y sentidos, y para pensar en los cambios de género y etnicidad en ellos.

Sciortino (2013, 2017) también menciona aparentes contradicciones en los discursos de las mujeres, en una investigación sobre encuentros de mujeres indígenas en Argentina y respecto de la "enunciación de una política de identidad basada en la afirmación del género y de la pertenencia étnica de las mujeres indígenas". La primera noción que quisiera traer del análisis de Sciortino (2013) es la de *complementariedad* como elemento central en los discursos de las mujeres para presentar "la forma de relación entre los géneros inherente a sus Pueblos". Dicha complementariedad es una categoría en las enunciaciones políticas y las reivindicaciones culturales que estaría definida por armonía, simetría, equilibrio e igualdad y sería

el fundamento de la ausencia de conflictos o desigualdades entre hombres y mujeres. Más que describir, enuncia un modelo ideal, en la misma línea que la segunda noción trabajada por la autora, sobre la que quisiera llamar la atención. Esta categoría es la de mujer indígena como mujer-madre y se apoya en la asociación de la mujer, la naturaleza y la trasmisión de la cultura, una asociación cargada de atributos como cuidadora y transmisora de cultura, identidad y conocimientos. Estos atributos serían llevados de la escena familiar a la movilización política, como fundamento del protagonismo femenino, siendo ellas "las indicadas para resguardar con su lucha el 'conocimiento', los 'saberes' y la 'cultura' de sus comunidades, porque así lo hacen en sus familias" (Sciortino, 2017, p. 4).

Al reconocer que los movimientos locales dialogan directa e indirectamente con las lógicas de la globalización y se afirman en una escena política contemporánea, se hace más claro que la noción de una mujer indígena asociada al rol de madre, tanto familiar como colectiva, tendría, según Sciortino (2017), la doble condición de no incomodar las tendencias conservadoras de movimientos indígenas globales y de dialogar con una escena global despolitizada y alejada de luchas sociales específicas.

También llama la atención que esas dos categorías —de un lado, la complementariedad del hombre y la mujer como sustento familiar, y de otro, la de mujer-madre— dialogan con construcciones católicas de familia, de madre y de mujer, en contextos que, como el Vaupés colombiano, han pasado por prolongados procesos de evangelización. Así mismo, las ideas de ausencia de conflicto y de complementariedad como categorías políticas también cumplen la función de crear una categoría moral positiva de la lucha indígena, como población caracterizada por un tipo ideal de equilibrio, armonía, complementariedad.

Pero la contradicción no está ahí, sino que se da al enfrentar esa noción de complementariedad con los relatos y experiencias cotidianas de desigualdades y violencias vividas por las mujeres. Por ello la autora se pregunta

> ¿Cómo es posible la coexistencia en el discurso político de la afirmación de la complementariedad-igualdad como vínculo identitario y el reconocimiento de la violencia hacia las mujeres y la subva-

> loración de la mujer en espacios de la comunidad o del movimiento indígena? (Sciortino, 2017, p. 14)

Según las voces que presenta, esa contradicción se enfrenta entendiendo esa desigualdad como fruto de la colonización patriarcal (categoría tomada de las voces que ella cita), que alteró ese equilibrio, fue modificando el papel de las mujeres y llevó el machismo a las poblaciones indígenas. Es decir, la solución es compatible con una recuperación de lo originario, donde "como madres y transmisoras de la cultura se vuelven protagonistas en las luchas de sus Pueblos".

Sin pretender establecer unas relaciones de género previas a la colonización, porque no tendría los medios de investigar ello, mi apuesta analítica ha sido ver las relaciones de género procesualmente, identificando un periodo en que actores de la Iglesia católica inciden profundamente en la modificación de prácticas familiares y en la conformación de prácticas y escenarios políticos. En ese periodo las relaciones de género pasan por cambios, pero no en un paso de un origen complementario a otro desigual, sino en un contexto prolongado y violento de colonización y de relaciones de exogamia altamente complejo, en el que los lugares de las mujeres estaban marcados, cuando menos, por una condición de exterioridad. Mi tesis es que las mujeres indígenas, en los actuales escenarios políticos marcados por esos procesos de estructuración y cambio, tienen posibilidades de participación política en las que su identidad étnica es protagónica, lo que trae al menos dos consecuencias. La primera es que ello sacude los lugares de pertenencia incompleta que les corresponderían en el sistema de parentesco, identificación y residencia, considerado como definidor de los grupos de la región. La segunda es que ello lleva a lidiar con aparentes contradicciones entre los términos de identificación étnica disponibles, de un lado, y las trayectorias individuales (como mujeres líderes) y demandas colectivas de acciones y cambios, de otro.

Además de significar cambios en relaciones sociales, profesionales y, eventualmente, laborales, los espacios políticos abren también la posibilidad de enunciar públicamente la pertenencia y propiedad de esa identidad étnica. Así es como la participación política da a las mujeres la posibilidad de construir un lugar propio en ese contexto, en el que

ya no son extranjeras y pasan a tener capacidad de representación. Un lugar en el que sí transmiten conocimientos, identidades y luchas y en el cual ya no ocupan un lugar moral ambiguo, sino legítimo y protagónico.

Referencias

Abu Lughod, L. (1991) *Writing against culture*. En R. G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 137-162). Santa Fe: School of American Research Press.

Andrello, G. (2006). *Cidade do indio: Transformações e Cotidiano em Iauarete*. Sao Pablo/Río de Janeiro: Unesp-ISA/NUTI.

Anzaldúa, G. (2012). La conciencia de la mestiza/Towards a new counciousness. En *Borderlands. La frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.

Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference.* Oslo: Universitets Forlaget.

Cabrera, G. (2002). *La Iglesia en la frontera: Misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Cabrera, G. (2010). El geral y la colonización en el alto río Negro-Vaupés. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea* (pp. 365-390). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Correa, F. (1996). *Por el camino de la anaconda Remedio. Dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colciencias.

DANE–Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2005). Dirección de Censos y Demografía. Sistema de consulta de información censal, Censo 2005.

DANE–Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2007). Dirección de Censos y Demografía. *Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica.* Bogotá: DANE. Recuperado de https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf

Das, V. (2004). The signature of the state: The paradox of illegibility. En *Anthropology in the margins of the state* (pp. 225-252). Santa Fé: School of American Research Press.

Das, V., y Poole, D. (2004). *State and its margins. Comparative ethnographies.* En *Anthropology in the margins of the state* (pp. 3-33). Santa Fé: School of American Research Press.

Doimo, A. (1995). Povo como Sujeito de sua Própria História: Metáfora de um Novo Tempo. En *A Vez e a Voz do Popular. Movimentos Sociais e participação política no Brasil pós-70* (pp. 73-94). Río de Janeiro: Relume Dumará/Anpocs.

Gobernación del Vaupés. (s. f.). Plan de desarrollo del departamento del Vaupés 2012-2015. Documento inédito.

Hugh-Jones, C. (2013). *Desde el Río de Leche: procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Universidad Central.

Hugh Jones, S. (1979). *The palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in the northwest Amazonia*. Cambridge, UK: Cambridge Studies in Social Anthropology.

Hugh Jones, S. (1981). Historia del Vaupés. *Revista Maguare*, *1*, 29-51.

Hugh Jones, S. (1995). Inside-out and back to front: the androgynous house in Northwest Amazonia. En J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds.), *About the house*. Cambridge University Press.

Jackson, J. (1976). Vaupés marriage: a network system in the Northwest Amazon. *Regional Analysis. Social Systems*, 2, 65-93.

Jackson, J. (1983). *The fish people. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.

Jackson, J. (1989). Language identity of the Colombian Vaupés indians. En R. Bauman y J. Scherzer, *Explorations into ethnography of speaking* (pp. 50-64). Cambridge University Press.

Jackson, J. (1995). Culture, genuine and spurious: The politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, *22*(1), 3-27.

Jackson, J. (2001). Treinta años estudiando el Vaupés: Lecciones y reflexiones". En C. E. Franky y C. G. Zárate (eds.), *Imani mundo: Estudios en la Amazonía colombiana* (pp. 373-395). Leticia: Universidad Nacional de Colombia–Instituto Amazónico de Investigaciones–Imani.

Lasmar, C. (1996). *Antropologia feminista e etnologia amazônica: a questão do gênero nas décadas de 70 e 80* (Tesis de maestría). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.

Lasmar, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Sao Pablo/Río de Janeiro: UNESP-ISA/NUTI.

Lasmar, C. (2008). Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. *Mana*, *14*(2), 429-454.

OZCIMI–Organización Zona Central Indígena de Mitú (2008). *Departamento del Vaupés. Plan Integral de Vida Indígena*. Mitú.

Peña, J. (2011). *Mitú. Ciudad amazónica; territorialidad indígena*. Universidad Nacional de Colombia–Instituto Amazónico de Investigaciones–Imani.

Pineda Camacho, R. (2002). Estado y pueblos indígenas en el siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991. *Revista Credencial Historia*.

Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian Cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano indians.* Chicago: University of Chicago Press.

Rosero, M. (2009). *Planes de vida y planes de etnodesarrollo.* Bogotá: Tropenbos–SENA.

Rossi, M. (2016). *Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés* (Tesis de doctorado). Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Salazar, C., Gutiérrez, F., y Franco, M. (2006). *Vaupés: entre la colonización y las fronteras*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas–Sinchi.

Santacruz, J. (1985). *Principios fundamentales del consejo Regional Indígena del Vaupés*. Comisaría Especial del Vaupés.

Sciortino, S. (2013). Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarias en los discursos identitarios. Ponencia VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. FFyL, UBA, 27-29 de noviembre de 2013. Recuperado de https://www.aacademica.org/000-063/368.

Sciortino, S. (2017). Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en lucha. *Corpus*, *7*(1). Recuperado de http://corpusarchivos.revues.org/1857

Scott, J. (1989). *Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history.* New York: Columbia University Press.

Suárez Navaz, L., y Hernández Castillo, R. (Eds.). (2008). Introducción. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 6-23). Madrid: Cátedra. En línea.

Teixeira, C., y Souza Lima, A. (2010). A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão? En L. F. Duarte Dias y C. B. Martins (coords.), *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropología* (pp. 51-95). Sao Paulo: Anpocs.

Trouillot, M. (2001). The anthropology of the state in the age of globalization. Close encounters of the deceptive kind. *Current Anthropology*, *42*(1), 125-138.

UDIC–Unión de Indígenas Cubeo del Cuduyarí (2009). Plan Integral de Vida Indígena del Pueblo Cubeo–Zonal UDIC. Mitú.

Wolf, E. (1988). Inventing Society. *American Ethnologist*, *15*(4), 752-761.

Mujeres mapuches en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico

Mariana Daniela Gómez
Florencia Trentini

Introducción

En los últimos años en Argentina presenciamos la emergencia y visibilización pública de mujeres indígenas en roles de activistas, como las referentes de comunidades y colectivos, militantes en organizaciones mixtas, lideresas políticas, espirituales y voceras. En algunos casos, estas mujeres pueden protagonizar los reclamos de sus comunidades por el cumplimiento de los derechos colectivos de los pueblos originarios, las resistencias a la avanzada de las empresas que llevan adelante proyectos neoextractivistas en sus territorios, las acciones colectivas para hacer reclamos y/o como voceras de los mismos. Simultáneamente, las mujeres originarias también vienen aumentando su participación y visibilidad en las organizaciones indígenas, en procesos organizativos promovidos por programas de agencias no gubernamentales y gubernamentales (Hirsch, 2003; Castelnuovo, 2010; Rizzo, 2015; Denuncio, 2015); en ámbitos estatales donde se diseñan e implementan políticas indigenistas gubernamentales, en las dinámicas de la política partidaria en municipios que poseen un alto porcentaje de población indígena, en el movimiento amplio de mujeres en el país, especialmente en los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM), donde vienen produciendo políticas de identidad (Sciortino, 2012a, 2012b).

Como se ha señalado en un trabajo previo (Gómez, 2014), cualquiera que sea la forma de participación en la que se involucren, las mujeres originarias se ven obligadas a realizar una doble trascendencia (*la doble trascendencia de las mujeres indígenas*): doméstica y comunitaria. Esta sería una experiencia política en sí misma, ya que suelen aparejar la objetivación de su condición de género, racial, étnica y de clase, lo cual también puede motivar cuestionamientos a las lógicas de género y de parentesco en las que se socializaron estas mujeres. De ahí, entonces, los encuentros y desencuentros que las indígenas comienzan a sostener con los debates acerca de las desigualdades y violencias de género, y con los horizontes, tácticas y estrategias de las luchas feministas y de otros sectores del movimiento de mujeres y disidencias más amplio, actualmente en fase de expansión y crecimiento en Argentina.[1]

Cabe señalar que esta mayor visibilidad de las originarias se enmarca no solo en las actuales luchas indígenas por la defensa de sus territorios y proyectos de vida alternativos. Yendo más atrás, habría que situarlas en el resurgimiento de las organizaciones indígenas en el país desde mediados de las décadas de 1980 y 1990 —luego de la reforma de la Constitución Argentina y la incorporación de varios derechos colectivos territoriales y culturales de los pueblos originarios— y en los procesos de reemergencia étnica y/o de etnogénesis que vienen desarrollando miembros de comunidades y pueblos indígenas en los últimos años (Gordillo y Hirsch, 2010).

1 En los últimos tres años el movimiento feminista argentino se expandió y creció notablemente, alcanzando a muchas mujeres de sectores populares que no necesariamente se reconocían feministas hasta ese entonces, pero que comparten la necesidad de movilizarse para confrontar y denunciar las diferentes violencias de género, la precarización de las vidas de las mujeres y, especialmente, los femicidios, cuya tasa lamentablemente creció a partir de 2008. Así, en los últimos tres años se realizaron masivas movilizaciones en la capital de Argentina y en otras ciudades del país para protestar contra de los femicidios y denunciar la responsabilidad del Estado. Originalmente estas marchas fueron convocadas y organizadas por el colectivo Ni Una Menos, creado en el 2015, donde confluyen decenas de pequeñas organizaciones y colectivos de mujeres y feministas. *Véase* Vivaldi y Gómez (2017).

En el presente trabajo buscamos, por un lado, reflexionar y repensar sobre el uso de un "esencialismo estratégico" al momento de analizar formas de activismo e intervención política de las mujeres mapuches en la esfera pública y en los medios de comunicación (incluyendo aquí las redes sociales), en un contexto particular signado por el avance de proyectos neoextractivistas sobre los territorios de las comunidades indígenas y por las resistencias y defensas que muestran las comunidades y organizaciones indígenas frente a esta avanzada, en el marco de un incremento de la violencia estatal en los territorios. Por otro lado, a partir del análisis de estos casos recientes, buscamos mostrar cómo estas mujeres están problematizando su condición de género en el marco de distintas formas de encuentros-diálogos y desencuentros con los feminismos que se están expandiendo y popularizando en nuestro país.

Para esto informaremos sobre cuatro casos recientes (hasta fines de 2017) en el que distintas mujeres mapuches han intervenido en el espacio público y en los medios de comunicación —alternativos y hegemónicos— como voceras, referentes y lideresas que denuncian frente al resto de la sociedad argentina lo que está ocurriendo en sus comunidades. Este análisis parte de la lectura de trabajos previos de investigación realizados por otras colegas, de información surgida de notas periodísticas y posteos en redes sociales, de nuestras propias reflexiones cómo antropólogas al acompañar los debates que dan las integrantes de algunas organizaciones indígenas y de nuestra participación en instancias de debate organizadas por mujeres originarias y no originarias en mesas y grupos de trabajo en espacios de debate académico y en otros abiertos a la comunidad, tales como conversatorios o charlas-debate organizadas en la ciudad de Buenos Aires. Además, este trabajo se enmarca en una investigación más amplia que una de nosotras (Gómez, 2014) viene realizando desde hace cinco años sobre modalidades de participación política, procesos identitarios y organizativos de mujeres indígenas u "originarias" (mujeres que construyen y marcan su identidad como perteneciendo a alguno de los pueblos indígenas que actualmente habitan en el territorio del Estado nación argentino). Si bien en Argentina no existe un "movimiento de mujeres indígenas" consolidado, existe un proceso en esa dirección y cada vez

más encontramos activistas con anclaje en colectivos, militantes de organizaciones indígenas y mujeres referentes de comunidades que se involucran en alguna forma de acción colectiva o de proceso organizativo. Somos conscientes de que el posicionamiento que asumimos para escribir este trabajo es externo, puesto que no somos originarias, pero creemos que nuestras implicancias, y complicidades (feministas) con las realidades situadas de mujeres indígenas del sur y del noreste del país nos proveen de una mirada situada, atenta y enraizada en el diálogo y el debate. De todas formas, quienes investigamos y escribimos sobre los procesos de mujeres indígenas siempre estaremos atravesadas por dilemas epistemológicos y éticos (político-feministas) debido a que ellas mismas están construyendo sus propias políticas de representación y nosotras interferimos con el "poder de representación" que asumimos al escribir sobre mujeres racializadas que los feminismos urbanos y el resto de la sociedad argentina no suelen considerar. Somos una interferencia cómplice.

Cabe destacar que la participación de las mujeres mapuches en organizaciones indígenas tiene antecedentes más remotos. Diana Lenton (2015), en su investigación sobre trayectorias de militancia a partir de la década de 1960, identificó la participación de cuatro mujeres en los primeros parlamentos mapuches (realizados entre mediados de la década de 1960 y principios de la siguiente): Carmen Antihual, *lonko* (líder/lideresa o cacique) de la Agrupación Paineo, quien vivió 100 años y fue una reconocida autoridad espiritual (Videla, 2013), y Aimé Painé, Noemí Marino de Condorcanqui y Nimia Apaza, tres mujeres que fueron elegidas como autoridades del Primer Parlamento Indígena Nacional Futa Traun realizado en abril de 1972 en la Universidad Nacional del Comahue, un hito en la militancia indígena de Argentina. La cantante Aimé Painé (Rafanelli, 2011) y la actriz Luisa Calcumil también suelen ser evocadas como activistas culturales en el proceso de recuperación y difusión de la cultura mapuche durante la década de 1980.

El presente trabajo busca aportar un panorama general sobre las acciones colectivas, los activismos y las militancias que están encarando las mujeres mapuches en Argentina. Para esto estructuramos el análisis en cuatro apartados. En el primero presentamos el contexto

en el que se enmarcan los casos en estudio, signado por la avanzada neoextractivista sobre territorios de comunidades mapuches y por el incremento de la violencia estatal, la estigmatización y criminalización de este pueblo. En el segundo revisamos el concepto de esencialismo estratégico para pensar las formas de intervención pública y en los medios de comunicación de mujeres mapuches en este contexto. En el tercero presentamos los casos seleccionados para adentrarnos en el proceso de visibilización de las mujeres mapuches. Estos casos son: 1) el de las mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén en Vaca Muerta y Pulmarí, las referentes de estas luchas que "pusieron el cuerpo" para defender los territorios; 2) el de las mujeres de Pu Lof en Resistencia Cushamen, como voceras de la lucha por el territorio; 3) el de Relmu Ñamku, miembro de la comunidad Winkul Newen, provincia de Neuquén; y 4) el de Moira Millán, de la comunidad Pillan Mahuiza (Chubut), activistas mapuches, estas dos últimas, que en los últimos años comenzaron a tener fuerte presencia en los medios y redes sociales. Por último, a partir de estos casos y en función del concepto de esencialismo estratégico, analizamos los encuentros y desencuentros de estas mujeres indígenas con los feminismos y los debates sobre sus condiciones de género en Argentina, incorporando las reflexiones que vienen elaborando las mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén a partir de un trabajo de formación en problemáticas de género dentro de su organización.

Diferenciamos entre las formas de activismo y de militancia de las mujeres mapuches. Creemos que la militancia implica la participación política dentro de una organización mayor (en el caso de los grupos mapuches, se trata de organizaciones mixtas), con líneas de intervención definidas por medio de ciertos mecanismos (como asambleas, parlamentos o instancias más jerarquizadas de toma de decisión) y en el marco de un proyecto de transformación social mayor. Las activistas, por otro lado, organizan y realizan acciones puntuales y contundentes para sensibilizar a otros sectores de la sociedad sobre ciertas problemáticas de las mujeres originarias y de sus pueblos. Y, si bien las acciones que organizan suelen estar en consonancia con varios puntos de la agenda política de las organizaciones y del movimiento indígena, no necesariamente forman parte de una organización (sí de

comunidades), aunque pueden conformar temporalmente colectivos para acciones puntuales.

Neoextractivismos, criminalización de la protesta y acusaciones de terrorismo: el contexto de las luchas

Las mujeres mapuches que se encuentran interviniendo en la esfera pública mediante acciones colectivas (para protestar, reclamar y autoafirmar sus derechos y su etnicidad) provienen de comunidades situadas en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut, en Norpatagonia Argentina. Estos territorios se caracterizan por un proceso histórico particular que responde a la forma de anexión e inclusión de la Patagonia al Estado nacional argentino en las últimas décadas del siglo XIX, cuando el recién consolidado Estado nación asumió el desafío de conquistar y consolidar sus fronteras interiores, denominadas en aquel entonces como "desiertos" —a pesar de que eran regiones que estaban pobladas por indígenas—. Allí se encontraban recursos naturales (comenzando por las amplias extensiones de tierras bajo control indígena) que, desde la visión dominante, estaban siendo desperdiciados e imposibilitaban que el país se insertase como productor y exportador de materias primas en la nueva división mundial del trabajo. Así, la concepción de desierto operó como una construcción ideológica y fue central en la consolidación de un discurso legitimador de "la conquista" tanto en la región patagónica como en la chaqueña, denominada "desierto verde" (Bartolomé, 2003).

El avance militar y estatal sobre el territorio bajo control indígena instaló definitivamente en la región el concepto de propiedad privada sobre la tierra. Los y las indígenas que lograron sobrevivir a la conquista vieron modificado el estatus legal de sus dominios territoriales. Estos fueron reconceptualizados como "tierras" que se otorgaban bajo una nueva forma jurídica a quienes reunían las condiciones requeridas. Las familias indígenas que sobrevivieron a la conquista difícilmente pudieron cumplir con estos requisitos. A algunas se les permitió reasentarse en otras tierras que no tenían mucha utilidad económica en el modelo agroexportador, pero bajo un régimen de tenencia que reconocía a los indígenas como "ocupantes fiscales", al tiempo que generaba una precariedad absoluta en términos de ocupación y te-

nencia. De esta manera pasaron a vincularse con los remanentes de sus antiguos territorios a partir de la pérdida de control y propiedad sobre los mismos. Paralelamente, se iban convirtiendo en trabajadores rurales en las estancias dedicadas a la explotación ganadera que aumentaban en número y extensión con gran rapidez. Estas transformaciones capitalistas en la región patagónica promovieron la desarticulación de las relaciones comunitarias y el deterioro de las unidades productivas familiares (Radovich y Balazote, 1995; Trentini y Pérez, 2015).

Sin embargo, en la actualidad muchas tierras que antes no tenían valor para el capital se están revalorizando porque se encuentran en zonas estratégicas para la actual industria extractiva y/o la explotación turística. Así, paradójicamente, las familias indígenas (muchas reconocidas como "comunidades" en las últimas dos décadas) que fueron confinadas a dichos espacios por las propias políticas estatales de antaño hoy ven nuevamente vulnerados sus precarios derechos sobre estos espacios. Cuando realizan reclamos y acciones de protesta rápidamente son acusados en los medios de comunicación oficialistas de "oportunistas" o de ser "indios truchos". En síntesis: en el marco del avance actual de la frontera extractiva, las comunidades indígenas y campesinas son nuevamente el principal obstáculo para el desarrollo económico y para "el progreso".

Las mujeres mapuches de los casos seleccionados para este artículo provienen de comunidades asentadas en espacios territoriales cercados por la avanzada de proyectos neoextractivistas (extracción de petróleo mediante la técnica de *fracking*, construcción de hidroeléctricas, construcción de complejos de hoteles para el turismo internacional) en los que se han vivido violentos desalojos, donde la represión de la protesta y la criminalización de la resistencia indígena se están "normalizando", incluyendo aquí la persecución policial, parapolicial, militar y judicial de líderes y lideresas y de referentes mujeres y hombres. Los casos de Pu Lof en Resistencia Cushamen y de la comunidad Campo Maripe en Vaca Muerta son solo los más visibles de un accionar que se repite en otras zonas de la Patagonia, donde las comunidades son visibilizadas en clave de violencia y "el indígena" es construido como el nuevo enemigo interno. En este contexto, la utilización del término

"terrorismo" para explicar ciertas prácticas de quienes se reconocen como miembros del Pueblo Mapuche debe entenderse como parte de este proceso histórico específico que ya lleva más de un siglo, signado por prácticas genocidas, por la discriminación, la invisibilización y la estigmatización de esta identidad étnica que intentamos reseñar brevemente aquí. Pero también la identidad mapuche debe ser enmarcada en un fuerte proceso de readscripción o reemergencia étnica que se viene produciendo en las últimas dos décadas y media en varias regiones de Argentina, proceso resistido y cuestionado por sectores dominantes de la sociedad con la ayuda de los medios de comunicación, que acusan de "truchos" y de "oportunistas" a los miembros de comunidades y organizaciones indígenas que reclaman derechos territoriales.

Los estudios realizados por la Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena (Delrío *et al*., 2010; Lenton, 2011; Delrío, Lenton, Escolar, Malvestitti y Pérez, 2018) afirman que la llamada "Conquista del desierto" —llevada adelante por el Estado argentino contra los grupos indígenas de Patagonia— implicó un tipo particular de genocidio que incluyó no solo el despojo territorial sino también matanzas, masacres y el traslado y confinamiento de los sobrevivientes (los caciques y sus familias) en lugares concentracionarios, tales como Valcheta o la Isla Martín García. Sumado a esto, hay probada documentación para demostrar que, al término de "la conquista" de Patagonia, numerosos niños y mujeres que sobrevivieron, pero quedaron desmembrados de sus unidades familiares, fueron entregados como sirvientes domésticos, con un estatus similar al de un esclavo, a familias pudientes de la ciudad de Buenos Aires.

Estos/as investigadores/as también sostienen que este genocidio aún permanece activo, en tanto el mismo no se limita al exterminio sistemático en un lapso de tiempo acotado a una fecha de origen y a otra de fin. Por el contrario, este se continúa en el presente en la medida en que la relación entre el Estado argentino y los pueblos indígenas permanece asentada en una lógica binaria propia de los sistemas de pensamiento totalitarios. En estos suele delinearse la existencia indeseada de "otros" internos al cuerpo de la nación, siendo representados como enemigos de la misma y asociados a un fuerte carácter delictivo.

Acordamos con estos autores cuando sostienen que debe reconocerse la vigencia de este "proceso genocida" mientras el mismo no obtenga un reconocimiento público por parte del Estado que tenga repercusiones en el plano jurídico y, fundamentalmente, una sanción moral. La imposición de una lógica binaria entre civilización y barbarie perdura en la actualidad y ordena las relaciones del Estado con estos pueblos, quienes pueden ser denominados coyunturalmente por los medios de comunicación hegemónicos como "terroristas", un adjetivo que promueve una eficacia simbólica similar (temor y rechazo en el resto de la sociedad) al que tenía la denominación de "bárbaros" en los tiempos de la conquista del desierto (Mases, 2014).

En síntesis, la Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena sostiene que, desde los inicios de la incorporación de los territorios patagónicos a la nación argentina, la violencia contra los pueblos originarios fue justificada por un discurso civilizatorio que permitió llevar adelante prácticas genocidas. En la actualidad, la continuidad de estas prácticas sobre la población indígena se expresaría mediante diversas violencias directas e indirectas sufridas y resistidas por las comunidades mapuches, vinculadas a una nueva forma de concentración y extranjerización de la tierra respaldada por gobiernos provinciales y por el Gobierno nacional. Estas violencias, directas e indirectas, además suelen pasar desapercibidas para el resto de la sociedad argentina y/o son justificadas porque las víctimas (los/as mapuches en este caso) son representadas como merecedoras de castigo (Trentini y Pérez, 2015).

En los últimos años, el Gobierno nacional y los medios de comunicación hegemónicos instalaron una fuerte campaña de criminalización y estigmatización del Pueblo Mapuche en Argentina. Sus argumentos no son nuevos, sino que se sustentan, por un lado, sobre la histórica dicotomía de "civilización y barbarie" que sirvió para justificar el genocidio iniciado con la Conquista del Desierto y, por otra parte, retoman el planteo acerca de la araucanización de las pampas (Lazzari y Lenton, 2000) construido por la historia oficial. Se establece así una lógica que presenta a los mapuches como violentos e incivilizables extranjeros chilenos que cruzaron la Cordillera de los Andes y exterminaron a los "verdaderos indígenas argentinos",

construidos como los buenos y civilizables tehuelches. Ambos planteos han sido fuertemente refutados por diversas disciplinas científicas, como la antropología, la arqueología, la historia, la etnohistoria, pero continúan presentes en el sentido común de la sociedad y especialmente en los discursos de los medios hegemónicos de comunicación, sirviendo como un justificativo de la política represiva que el gobierno de Mauricio Macri viene llevando adelante en la Patagonia (Trentini, 2018). Estos discursos se han ido instalando y expandiendo en los medios regionales y nacionales en el marco de un contexto particular en el cual los conflictos territoriales vienen aumentando producto del avance de la frontera extractiva y de la privatización y extranjerización de las tierras. Y en el marco de un fuerte proceso de readscripción étnica y conformación de comunidades por parte del Pueblo Mapuche, después de años de discriminación, violencias e invisibilización de la identidad indígena, que en muchos casos dio como resultado el no reconocimiento público de esta identidad por parte de los actuales integrantes de este pueblo.

En este contexto, los principales argumentos que en la actualidad se utilizan para cuestionar los reclamos mapuches se basan en lecturas esencialistas de la(s) identidad(es) que no tienen en cuenta los procesos históricos, las relaciones de poder o las trayectorias diferenciales de las distintas comunidades actuales. Estas visiones niegan el cambio y continúan definiendo a las identidades como una sumatoria de rasgos y características y no como procesos de construcción relacionales que se reconstruyen y actualizan de forma permanente (Trentini *et al.*, 2010).

Durante 2017, la campaña de estigmatización y criminalización al Pueblo Mapuche en particular y a los pueblos indígenas en general se intensificó en el marco de un debate por la prórroga de la Ley Nacional 26.160, sancionada en 2006 (y prorrogada en otras dos oportunidades), que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias de Argentina. Esta ley dispone relevar los territorios de uso actual, tradicional y público de las comunidades indígenas para posteriormente regularizarlos. Sin embargo, la demora en la implementación de dicha ley y el hecho de que muchas comunidades que fueron desalojadas estén comenzando a "volver a los territorios" se ha

vuelto un eje central de conflicto entre las comunidades y los grandes terratenientes nacionales y extranjeros, amparados por los poderes locales y nacionales.

En este marco, durante los últimos años el Gobierno nacional y los medios de comunicación fueron construyendo la amenaza de "terrorismo" por parte del Pueblo Mapuche. Diversos académicos, especializados en la historia y actualidad de este pueblo, respondieron a esta campaña discutiendo cada uno de los puntos. En una extensa nota, la antropóloga Diana Lenton sostuvo que

> … la agitación del fantasma del terrorismo y el secesionismo mapuche en un claro momento electoral, sin embargo, abre otros interrogantes. ¿Cuál es el rédito que obtiene el gobierno al instalar estas figuras en la vidriera política? ¿La identificación de su agenda con el proyecto sarmientino de erradicación de la barbarie? ¿O más bien, la fidelización de un sector de su electorado que podría comenzar a sentirse incómodo por la escalada represiva, a no ser que se identificara a los reprimidos con quienes lo merecen por terroristas, por extranjeros, inauténticos? (s. f., s. p.)

Por su parte, el periodista Darío Aranda, especializado en conflictos territoriales y socioambientales de comunidades campesinas e indígenas en el marco de proyectos neoextractivistas en el país también denunció en una de sus notas que

> … detrás de la "campaña antimapuche" orquestada por los grandes medios de comunicación, se encuentra ejerciendo presión un modelo económico extractivista (petrolero, minero, agropecuario y forestal), un estado nacional ejerciendo represión, un poder judicial que criminaliza la protesta de los pueblos originarios y un "genocidio que no tuvo un 'nunca más […]'". El Pueblo Mapuche también padeció robó de bebés, desaparición de personas, torturas, campos de concentración, asesinatos. Pero no hubo jamás un pedido de perdón, tampoco reparación ni justicia. No hubo un "nunca más" para lo sufrido por los pueblos indígenas. (2017, s. p.)

Los conflictos territoriales y las demandas, en el marco de los cuales cobran visibilidad las mujeres indígenas, no pueden comprenderse sin

tener en cuenta el proceso genocida iniciado con la llamada Conquista del Desierto y la cristalización de una dicotomía entre civilización y barbarie que continúa —resignificada— operando hasta el presente y en donde los indígenas rápidamente pueden ser imaginados como "enemigos de la nación". Se trata de un conflicto territorial abierto al que el Estado solo ha sabido responder con represión y que, en verdad, parte del largo proceso de extranjerización de la tierra y del saqueo de sus recursos, que se agrava con el avance del neoextractivismo.

Mujeres mapuches: los usos y los límites del esencialismo estratégico

Como mencionamos, en Argentina se vienen produciendo procesos de reemergencia indígena en varias regiones del país durante las últimas dos décadas. Procesos que, si bien vienen siendo documentados por antropólogos/as y otro tipo de investigadores/as y/o activistas, suelen ser desconocidos para gran parte de la sociedad argentina, aunque, en algunos casos sí se los conoce, como el del Pueblo Mapuche, del cual están enterados en las provincias del sur argentino y, por ello, ha sido resistido y cuestionado por sectores dominantes regionales que, con la ayuda de los grandes medios de comunicación, buscan acusar de truchos y/o de oportunistas a los miembros de comunidades y organizaciones indígenas que vienen reclamando el cumplimiento de los derechos territoriales, políticos y culturales, reconocidos en la Constitución Argentina a partir de la Reforma de 1994. En síntesis, los procesos de readscripción étnica de quienes se reconocen como miembros del Pueblo Mapuche se han tornado visibles e ineludibles a ambos lados de la cordillera, en Argentina y en Chile.

Considerando esta situación, en otro trabajo (Gómez y Trentini, 2017) explicamos cómo los y las indígenas, en su rol de activistas, militantes, referentes o miembros de organizaciones y movimientos, suelen apropiarse de estereotipos esencialistas sobre el "ser indígena" entendiendo que, en muchos casos, la posibilidad de acceder a los derechos colectivos de los pueblos indígenas (reconocidos constitucionalmente) se basa en la posibilidad de corporizar dichos estereotipos sobre cierto supuesto "modo de ser indígena". Es por ello que portan rasgos diacríticos y encarnan un esencialismo identitario en prácticas

y discursos cotidianos, mientras que, en la esfera pública, ponen en juego representaciones performativas de una supuesta "cultura tradicional" que materializa una "identidad indígena" considerada "verdadera", la cual, no obstante, luego de la Conquista del Desierto ha sido estratégicamente invisibilizada para sobrevivir en contextos provinciales hostiles a las manifestaciones culturales y políticas de los/as indígenas.

Retomando la propuesta de Spivak (1987) acerca del "esencialismo estratégico", nos interesa pensar los usos y los límites de este concepto al momento de abordar las prácticas de activismo y visibilización de las mujeres mapuches en el contexto actual en Argentina. Siguiendo a esta autora, entendemos que el uso estratégico del esencialismo implica aceptar una construcción esencialista de la identidad, pero no como una esencia, sino como un recurso político para la defensa de ciertos derechos o intereses en contextos específicos y no como una solución política a largo plazo. Este tipo de posicionamiento identitario implica el uso performativo y estereotipado de una identidad en función de una resistencia política que se inscribe en la capacidad de agencia de los sujetos subalternos (Butler, 1998).

Al utilizar este concepto es importante evidenciar los límites del esencialismo estratégico, en tanto se encuentra fuertemente enraizado en imágenes ideales que suelen chocar con las realidades vividas por los pueblos indígenas en el marco de relaciones de poder históricas y moldeadas en el marco de las relaciones interétnicas. En este sentido, cuando estos ideales o estereotipos son recuperados de manera acrítica invisibilizan las relaciones de poder y dominación y construyen al "otro" como una identidad total, con lo que borran diferencias y construyen una verdad evidente más allá de los vaivenes de la historia. Y esto es fundamental si tenemos en cuenta que el acceso a determinados derechos suele estar relacionado con la capacidad de encarnar estas imágenes ideales o estereotipos. En este contexto, marcas diacríticas como la lengua, las ceremonias, la vestimenta son las que apoyan el diálogo intercultural, debido a que el concepto de "cultura" —asociado a la "identidad" de "los otros"— es fuertemente esencialista y no acepta contradicciones ni cambios, de modo que no tiene en cuenta que las identidades se construyen

en contextos de dominación e intercambio que posibilitan o niegan determinados tipos de identificación (Clifford, 1988). Asimismo, para quienes se reconocen como "indígenas" o "pueblos indígenas", la cultura continúa siendo una categoría cargada de contenidos cerrados en un orden interno, más allá de los cambios y procesos históricos (Trentini, 2015). Como sostiene Ulloa (2005), es necesario tener en cuenta que las representaciones occidentales y de los indígenas se encuentran permanentemente y que es a partir de estos encuentros como estos últimos se han apropiado, repensado y revertido estas representaciones, por lo que las identidades son terreno de constante confrontación política. De esta manera, el uso del esencialismo estratégico al momento de pensar los procesos de construcción de identidades debe pensarse de la mano de la identidad como un proceso relacional de negociación permanente con identidades que han sido históricamente conferidas por otros.

En este sentido, entendemos que el problema vinculado a la noción de esencialismo estratégico tiene que ver con la autenticidad, toda vez que la esta se encuentra definida por políticas de reconocimiento estatal que establecen qué sujetos "verdaderamente" tienen la posibilidad de acceder a derechos diferenciales por su condición identitaria. Es decir que la autenticidad demarca espacios sociales como legítimos e ilegítimos. Por ello, se pregunta Pacheco de Oliveira, retomando a Radhakrishnan, "¿por qué no [se] puede ser indiano sin tener que ser auténticamente indiano? ¿La autenticidad es un hogar que construimos para nosotros mismos o es un gueto que habitamos para satisfacer al mundo dominante?" (2010, p. 29).

En pocas palabras, la construcción de identidades étnicas, por lo menos aquí en Argentina, se produce en la tensión y retroalimentación entre las "políticas de identidad" y las "políticas de reconocimiento". Así, los procesos de construcción identitarios indígenas deben entenderse como producciones históricas y, por lo tanto, comprenderse y analizarse teniendo en cuenta las relaciones de poder imbricadas en las relaciones interétnicas y entre los/as indígenas y el Estado, dando cuenta de las negociaciones, contradicciones, acuerdos y desacuerdos presentes en esas relaciones.

Un aspecto que venimos observando es que, en el caso del Pueblo Mapuche, recae en mayor medida sobre las mujeres el mandato de reproducir los diacríticos de la etnicidad mapuche o, dicho de manera más simple, de remarcar la *diferencia cultural* en pos de acceder —y/o de reclamar— a los derechos colectivos de su pueblo y de las comunidades que representan. Así, cuando las mujeres mapuches, en su rol de activistas, militantes, voceras o referentes, intervienen o se presentan en espacios públicos (incluyendo aquí las redes sociales como Facebook y otros medios de comunicación) suelen hacerlo vistiendo el vestido "tradicional", llamado *küpan*, con accesorios como aros, collares, pulseras y vinchas propios de la tradición de platería mapuche, y sus primeras palabras para presentarse suelen ser en mapudungun (mapuche).

Como señalan otras autoras que investigaron los usos del vestido "tradicional" en mujeres indígenas en Guatemala y Colombia (Macleod, 2011; Pequeño, 2007), el esencialismo estratégico mediante la recuperación de la vestimenta tradicional es una táctica de resistencia, de reclamo y de autovaloración femenina en el marco de las luchas de descolonización que están desarrollando los pueblos indígenas a lo largo del continente. Con el uso del traje tradicional las mujeres mayas, por ejemplo, negocian sentidos relacionados con la tradición y la modernidad, sentidos identitarios individuales y colectivos y formas orgullosas de autorrepresentación en el espacio público. Siguiendo a Macleod (2011, pp. 80-81), el vestido, entonces, debe ser considerado como un territorio más en la lucha político-cultural y como un acto de resistencia y de rebeldía que busca desafiar el racismo del que suelen ser objeto las mujeres indígenas en los espacios urbanos.

Sin embargo, las prácticas de recuperación del vestido tradicional femenino mapuche y de otros diacríticos culturales, además de una forma de esencialismo estratégico para visibilizarse y dialogar con el Estado y otros sectores de la sociedad, debe situarse en el proceso más amplio de "recuperación cultural" y de reemergencia étnica desarrollado por comunidades y organizaciones mapuches en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut durante las décadas de 1980 y 1990. Entendemos, siguiendo los planteos de Laura Kropff

(2005) y de Sebastián Valverde (2005), que forma parte del esencialismo estratégico que asumieron las organizaciones para responder a la invisibilización y a los discursos hegemónicos provinciales negadores de la presencia histórica mapuche. Sin embargo, detrás (o más allá) del "esencialismo estratégico", existen complejos procesos de elaboración de memorias y procesos de identificación y subjetivación entre los miembros de las comunidades y organizaciones mapuches (Tozzini, 2014; Nahuelquir, 2014) y de reconstrucción de un pasado y de una historia como pueblo-nación mapuche que fue objeto de políticas de genocidio y exterminio a ambos lados de la cordillera (Delrío *et al*., 2010). Lo que queremos decir, en síntesis, es que esta *performance de la identidad femenina mapuche* debe ser entendida primero en sus propios términos: como acciones afirmativas de orgullo sobre su identidad étnica y su historia, como acciones de descolonización y "recuperación" de pautas culturales y como diacríticos identitarios que fueron suprimidos, perseguidos y ocultados.

Algunas mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén y otras activistas con las que hemos podido conversar y entrevistar asumen que la recuperación del vestido es una práctica de *descolonización* de sus cuerpos-territorios (Millán, 2011; Alonzo, Gomiz, Smunck y Díaz, 2015), por un lado, y de afirmación de su identidad étnica femenina, por el otro, y al mismo tiempo una manera de marcar su distinción del resto de las mujeres no indígenas. Según nos relató una militante de la Confederación Mapuche de Neuquén en septiembre de 2015, hacia mediados de la década de 1990, cuando las organizaciones se propusieron comenzar a *recuperar* aspectos de la cultura mapuche antigua (tales como el idioma, la educación autónoma, la espiritualidad recreada mediante ceremonias y los saberes medicinales de las machis), las mujeres también se propusieron recuperar roles y practicas comunes a las mujeres mapuches en el pasado, tales como prácticas y saberes que sus abuelas y madres se vieron obligadas a abandonar u ocultar para contrarrestar la estigmatización y la discriminación racial que sufrían en la periferia de las ciudades del sur argentino. Descolonizar(se), entonces, parece implicar la recuperación de dimensiones de la "cultura mapuche" antigua para recrearla en el presente, en sus cuerpos, roles, lenguas y espacios territoriales (Gómez y Trentini, 2017).

Formas de activismo y visibilización de las mujeres mapuches

Vaca Muerta y Pulmarí: mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén le ponen el cuerpo al conflicto

En 2013 y 2015, las mujeres del Lof Campo Maripe, ubicado en Añelo, Neuquén, se encadenaron a torres petroleras para impedir la explotación mediante *fracking*. En 2011, Vaca Muerta, ubicado en el corazón de Añelo, fue declarado como el yacimiento de hidrocarburos no convencionales más importante de Latinoamérica. En 2013 se comenzaron a instalar las primeras torres de *fracking*, sin previa consulta a la comunidad mapuche. En ambas oportunidades, el accionar de las mujeres permitió abrir canales de negociación con la empresa y la provincia. Así, las hermanas que encabezaron la lucha junto con su hermano, el *lonko* de la comunidad, se convirtieron en *las referentes* del conflicto (Alonso *et al*., 2017). En este marco, el equipo intercultural que investiga sobre "Colonialidad de género y pueblo originario mapuche", de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue, viene realizando un trabajo articulado con algunas mujeres que integran la Confederación Mapuche de Neuquén, organización etnopolítica mapuche de esta provincia. A partir de sus reflexiones han mostrado cómo las mujeres mapuches, al poner el cuerpo en acciones concretas de resistencia en los territorios, conjugan lo espiritual y lo político. Esto permite romper con una división arbitraria que otorga a las mujeres mayor responsabilidad sobre prácticas vinculadas a la salud, la educación y filosofía o cosmovisión mapuche y suele relegarlas de las prácticas políticas.

Las mujeres, como defensoras del territorio —ya que la posibilidad del *Kvme Felen* o Buen Vivir se encuentra vinculada a la posibilidad de permanecer en él y equilibrarlo—, construyen y resaltan su lazo esencial e innato con este, cuya continuidad intergeneracional continúa fundamentalmente a través del rol de transmisión de las mujeres. Aquí, la categoría de "mujer indígena" asociada a la defensa del territorio —muy presente y legitimada en los debates continentales, transnacionales y nacionales para mujeres indígenas (Valladares, 2008; Ecmia-Chirapaq, 2013; Acevedo, 2014; Sciortino, 2012)— fue estraté-

gicamente utilizada hacia afuera, para abrir canales de negociación con la empresa y evitar la represión, pero también hacia adentro de la Confederación, al disputarles a los hombres el protagonismo en los roles de lucha y asumir las mujeres la vanguardia en esa lucha territorial, con lo que desplazaban el encasillamiento que las relega solo a los roles culturales, educativos y filosóficos.

Así, las mujeres de la Confederación, mediante el esencialismo estratégico, también disputan nuevos lugares de referencia dentro de la propia organización. Son muy pocas las que han logrado volverse las referentes políticas dentro de la organización, un terreno casi exclusivo de los hombres. No obstante, es significativo el número de mujeres jóvenes que hoy ocupan roles de autoridades comunitarias como *kona* (joven lideresa) y *werken* (vocera), que implican el salir de sus comunidades, articularse con el Estado y formarse para ser las futuras referentes políticas más allá de los roles que puedan ocupar en su comunidad.

Un antecedente fundamental para entender esta forma de acción directa de las mujeres mapuches (el encadenamiento en lo alto de las torres de petróleo) y, en general, de la participación política fue el conflicto de Pulmarí en 1995 (García, 2016b), un proceso de recuperación y ocupación de un territorio amplio, conflicto que se extendió durante unos meses y alcanzó visibilidad nacional en los medios[2]. Según García Gualda, esta fue la primera vez que las mujeres "pusieron el cuerpo" en defensa del territorio y que construyeron estrategias de organización y espacios de participación en los que se desenvolvieron. Antes del conflicto, las mapuches de Pulmarí participaban de un taller de costura financiado por una ONG alemana y allí se encontraron mujeres mapuches

2 Pulmarí formaba parte del territorio mapuche, pero, una vez transformado en "tierras", estas fueron cedidas a capitales ingleses luego de la Conquista del Desierto. Primero se conformó allí una estancia donde los mapuches trabajaban como asalariados y luego, durante el peronismo, fue expropiada y quedó bajo la jurisdicción de Parques Nacionales. Posteriormente fue cedida al Ejército para la cría de equinos y burros y fue vista como punto militar estratégico en la frontera con Chile. Después de la provincialización de Neuquén en 1955, el espacio quedó como un enclave territorial rodeado de tierras fiscales. En 1987 se creó la Corporación Interestadual Pulmarí (CIP) (García, 2016b, pp. 11-13).

rurales y algunas que había migrado a la ciudad. Ya en el contexto de la lucha territorial, las mujeres se sumaron a los espacios que se daban los mapuches varones para debatir y definir tácticas, animándose a tomar la palabra, opinar y confrontar al Gobierno, a la Policía, a los gendarmes y, a veces, a sus propios compañeros de lucha. Dicha investigadora también menciona que "a partir de la toma de conciencia de sus historias de opresión (producto de la intersección entre género, etnia y clase) y en reciprocidad con mujeres no-indígenas, las mapuches han logrado comenzar a cuestionar su posicionamiento frente a los varones"[3]. En consonancia con lo hallado por Silvana Sciortino, García Gualda encuentra que la figura materna influenció definitivamente la manera en que las mapuches piensan, analizan y legitiman su participación política. Así, la figura de la madre luchadora explica "la relación entre 'mujer-tierra/territorio' y la importancia de defender la tierra/territorio siempre con la mirada puesta en las futuras generaciones". Sciortino, por su parte, viene afirmando que el uso político de la maternidad como un rol tradicional es un tipo de participación política que están dando las mujeres indígenas en el marco de la movilización social en Argentina.

Pu Lof en resistencia: las mujeres mapuches como voceras de un conflicto territorial

La comunidad Pu Lof en Resistencia se encuentra en el departamento Cushamen, al noroeste de la provincia de Chubut. Como *pu lof* (comunidad, en mapuche) se constituyó en marzo de 2015, a partir de una "recuperación territorial" en la estancia de Leleque[4], propiedad

3 Entre las mujeres mapuches que entrevistó se encuentra una historiadora que se encuentra realizando una investigación sobre la participación política de las mujeres en Pulmarí y le comentó que, de no haber sido por las mujeres, la lucha en Pulmarí se habría perdido: "L. H., como muchas mujeres mapuce, se reconoce como hija y heredera de aquel proceso histórico y político; se trata de mujeres que aseguran que 'después de Pulmarí las mujeres empezamos a opinar, debatir en los Xawn, aunque a muchos hombres les molesta esa participación'" (García, 2016b, p. 21).

4 "'Actuamos ante la situación de pobreza de nuestras comunidades, la falta de agua, el acorralamiento forzado hacia tierras improductivas y el despojo que se viene realizando desde la mal llamada Conquista del Desierto hasta la actualidad por parte del Estado y grandes terratenientes. Sumado a esto

del empresario italiano Luciano Benetton, el mayor propietario de la Patagonia argentina, con casi un millón de hectáreas adquiridas (Ferri, 2017). Como señalaron en un comunicado antropólogos/as de la sección etnología y etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, las "recuperaciones" son procesos donde los y las mapuches se proponen "volver a la tierra" y que "pone(n) al descubierto el despojo territorial que vivieron sus mayores, así como los métodos fraudulentos y violentos empleados tanto por privados como por el propio Estado" (Cisei Argentina, 2007), luego del genocidio, de décadas de destrucción de los remanentes de sus territorios ancestrales, de las migraciones y de la pobreza padecida en los cordones de las ciudades del sur. Así también, señalaron que:

> … las "recuperaciones" no son actos terroristas ni amenazas a la seguridad nacional, tal como sostiene el Ministerio de Seguridad de la Nación. Son llamados de atención sobre historias silenciadas en el relato oficial de la colonización, sobre los efectos negativos de la extranjerización de la tierra y de la intervención del capitalismo extractivista, y revelan la continuidad de la colonialidad en el presente. (Cisei Argentina, 2007)

Una buena parte de las comunidades rurales mapuches del sur argentino no poseen los títulos comunitarios y viven bajo una amenaza constante de desalojo y de violencias (Lenton, s. f.). Hasta mediados de 2017, en Pu Lof en Resistencia vivían cinco familias que incluían niños, ancianos, mujeres, hombres y su líder o *lonko*, hoy preso político mapuche, Facundo Jones Huala. Además de sufrir la persecución política, judicial y el encarcelamiento de su autoridad, esta comunidad

---

la inmensa cantidad de *reiñma* (familias) sin tierra donde poder siquiera subsistir dignamente', explicó como fundamento de la acción el comunicado firmado por Pu Lof en Resistencia del departamento de Cushamen y el Movimiento Mapuche Autónomo (MAP)" y "'Wiñomüleiñ ta iñ mapu meu' significa en idioma mapuche 'territorios recuperados'. Es un anhelo, una práctica reivindicatoria y, sobre todo, un derecho de los pueblos originarios volver a parcelas que les fueron arrebatadas en el pasado. En los últimos quince años, y luego de agotar la instancia administrativa y judicial, el Pueblo Mapuche recuperó 250 mil hectáreas que estaban en manos de grandes terratenientes" (Aranda, 2017).

sufrió dos violentas represiones de la Gendarmería Nacional y la Policía provincial de Chubut. En la segunda represión, ocurrida el 1 de agosto de 2017, el artesano de origen bonaerense Santiago Maldonado fue desaparecido (las declaraciones de distintos testigos coinciden en señalar como responsables a agentes de Gendarmería Nacional y la Policía provincial) (Rodríguez, 2017), un joven no mapuche de 28 años que se solidarizaba con la protesta de la comunidad por la liberación del *lonko* Huala. La desaparición de Maldonado, con una amplia resonancia en los medios de comunicación de todo el mundo, conmovió a amplios sectores de la sociedad argentina que, desde el principio, se movilizaron en las calles por distintos puntos del país para reclamar por su "aparición con vida" y el castigo a los responsables.

La terrible represión del 1 de agosto y la desaparición de Santiago Maldonado profundizaron un conflicto abierto entre el Estado argentino y comunidades del Pueblo Mapuche por territorios y derechos. Además de los eventos relatados en Cushamen, otros territorios comunitarios fueron militarizados durante 2016 y 2017, sobre todo en la zona del Yacimiento Vaca Muerta, en Neuquén. Como explicamos previamente, estos conflictos no son nuevos, pero se han agudizado en los últimos años con el cambio de Gobierno nacional y una política de mayor criminalización y estigmatización de las luchas y referentes indígenas. Lo sucedido en Pu Lof instaló esta situación en los medios masivos de comunicación y permitió visibilizar una problemática que desde hace años se vive en los territorios comunitarios. Desde los medios alternativos se puso el foco en la desaparición de Santiago Maldonado y en las distintas violencias que estaba sufriendo el Pueblo Mapuche, mientras que en la mayoría de los grandes medios de comunicación hegemónicos se construyó una "campaña antimapuche", centrada en desprestigiar sus reclamos acusándolos de terroristas, de violentos, de ser chilenos y no originarios de Argentina, y hasta de pretender instaurar un "Estado autónomo en la Patagonia". Para esto, la figura de Facundo Jones Huala, *lonko* de la comunidad Pu Lof devino central. Remarcar sus supuestas formas violentas (*El Orejiverde*, s. f.), sus tendencias anarquistas y su defensa de las modalidades de acción directa, como sucede en algunos casos en Chile, se convirtió en un recurso táctico para construir a todo el Pueblo Mapuche como terrorista y

separatista. Más allá de la estigmatización presente en este tipo de construcción, la misma desconoce las complejidades y diferencias que existen dentro del Pueblo Mapuche con respecto a sus formas de reclamo, lucha y organización.

Lo que nos interesa remarcar es que, en el marco del conflicto territorial en Cushamen, distintas mujeres mapuches, pertenecientes al Pu Lof en Resistencia y a otras comunidades cercanas, se hicieron visibles en los medios alternativos y en las redes sociales para hacer oír su voz y denunciar los abusos que también sufrieron ellas y sus familiares. Una de las intervenciones más dramáticas fue la de Ivana Huenelaf, integrante de la comunidad Puel Mapu, madre de seis niños y artesana, nacida en el departamento Tehuelches, Chubut, pero criada en Comodoro Rivadavia y afincada actualmente en el Bolsón. A Ivana la pudimos escuchar durante una charla-debate sobre represión estatal en comunidades y barrios indígenas de Patagonia y de la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe), en mayo de 2017, en la ciudad Buenos Aires. La misma fue organizada por el colectivo Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (como mencionamos, coordinada por Moira Millán)[5]. Allí Ivana relató cómo ella y otros integrantes de Pu Lof en Resistencia, el día de la primera represión (enero), se encontraban buscando unos animales de la comunidad que habían ido a parar al interior de la estancia de Benetton. Pero comenzaron a ser perseguidos/as, interceptados, luego tiroteados/as y finalmente detenidos/as y torturados/as en una comisaría por personal de la Policía de la provincia de Chubut. Ivana describió los

5 En esta charla-debate, además de Ivana Huenelaf, también participaron mujeres de origen qom, provenientes de un barrio qom de la ciudad de Rosario, que la primera semana de abril de 2017 habían sufrido un violento ingreso y represión en su barrio por parte de la Policía de la ciudad. En esa oportunidad la Policía se llevó a 10 jóvenes detenidos, que luego fueron ferozmente golpeados, mientras que otro joven fue golpeado, abandonado en un descampado y luego hospitalizado con graves heridas. Quienes sufrieron la represión reportaron que los policías ingresaron al barrio haciendo tiros al aire, rompieron muebles y puertas a patadas y golpearon a mujeres, niños y hombres, y que proferían insultos racistas. Como acto de repudio y denuncia, el 12 de abril las organizaciones de derechos humanos, activistas de movimientos y miembros qom de este barrio realizaron una marcha por la ciudad.

atropellos y torturas de la Policía como una verdadera "cacería indígena" (*Agenda Abierta*, 2017b; *véase también* Meyer, 2017).

Andrea Millañanco es otra mujer mapuche, miembro y vocera de Pu Lof en Resistencia, testigo en la causa por la desaparición de Santiago Maldonado. En este contexto fue entrevistada y conversó con algunos medios de comunicación (*Agenda abierta*, 2017a; *véase también* Premici, 2017). Entre otras cosas dijo que el *lonko* de su comunidad (Huala) estaba preso por un acuerdo entre el presidente Macri (Argentina) y la presidenta Bachelet (Chile), y agregó:

> [A]quí se está sufriendo una persecución política y cada día es peor. Tenemos teléfonos intervenidos, familias investigadas. Hay miembros de la comunidad que han ido transitando con sus vehículos y les atraviesan un auto por averiguación de antecedentes. Esas prácticas nos recuerdan a las de la dictadura militar. Actuando sin ningún tipo de orden judicial. (s. p.)

Finalmente, Soraya Macoño, también integrante y vocera de Pu Lof en Resistencia, fue una de las detenidas durante la represión del 1 de agosto junto a otros dos integrantes de la comunidad, cuando transitaban en un vehículo por la ruta 40, a la altura de la estancia Leleque, propiedad de Benetton. A fines de 2017, Soraya se encontraba encabezando una comitiva de dirigentes mapuches y miembros de organismos de derechos humanos (APDH) de Argentina hacia Chile, con el objetivo de entrevistarse con autoridades del Gobierno chileno para solicitar la nulidad del pedido de extradición del *lonko* Facundo Jones Huala (*Tiempo Argentino*, 2017).

Todas estas mujeres suelen presentarse en público utilizando diacríticos para marcar su identidad étnica, comenzando por el *küpan*. Es que los usos del esencialismo estratégico también pueden darse para afirmarse, más que nunca, como mujeres del pueblo mapuche y en defensa de sus derechos colectivos en contextos de represión estatal, es decir, como una manera de desafiar al Estado y su política represiva. Al mismo tiempo este esencialismo puede operar como una manera de protegerse de la violencia estatal, precisamente para afirmar que las mujeres del Pueblo Mapuche son *diferentes* y que el derecho a la diferencia es también uno fundamental. De múltiples

maneras creemos que para este caso también tienen resonancia los análisis de Silvana Sciortino sobre la categoría de la "mujer indígena". Ella ha encontrado que en los discursos de reivindicación de muchas originarias aparece la categoría de la "mujer-madre", asociada a dos sentidos: uno más conservador que enaltece la condición de maternidad abnegada de las mujeres de manera esencialista y otro que asocia a la "mujer-madre" con el rol de "mujer luchadora y guerrera", tal como vienen autopercibiéndose algunas de estas mujeres mapuches en su papel de voceras y anteriormente como luchadoras en Pulmarí. En los relatos de algunas mujeres que entrevistó Sciortino se establece una conexión directa entre los roles domésticos y los roles políticos y de lucha que vienen asumiendo las originarias o una "correlación de responsabilidades entre lo doméstico y lo político público" (2013a, p. 10).

Moira Millán y la Primera Marcha de Mujeres Originarias (2015): acción colectiva en las calles

Una activista mapuche, Moira Millán —de 46 años en 2017—, durante el 2011 emprendió un viaje por distintos puntos del país para realizar un "llamamiento" a las mujeres originarias de otros pueblos. Mientras tanto, junto con la directora de cine Flor Copley, fue realizando un documental-ficción (una *roadmovie*: *Pupila de Mujer*) sobre su historia de vida como mujer mapuche y sobre las causas que la llevaron a realizar dicho "llamamiento". La película se estrenó en un conocido cine porteño a fines del año 2012 con una sala rebosante de personas.

Desde fines de 2014 esta misma activista comenzó a organizar reuniones y a convocar a aliados (de organizaciones indígenas, organizaciones de la sociedad civil que los acompañan, activistas académicos/as, etc.) para realizar en abril de 2015 la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, en la ciudad de Buenos Aires. El objetivo de esta acción colectiva era hacer visibles a las mujeres originarias del país, con sus problemáticas y reclamos, y también presentar un proyecto de Ley del Buen Vivir. Para ello, Moira y otras originarias previamente se juntaron en febrero del mismo año en la localidad de Epuyén (Chubut) para discutir y elaborar el borrador de dicho proyecto.

Moira suele autopresentarse como mujer, mapuche y *weichafe* (guerrera) y en sus intervenciones públicas usualmente utiliza el *küpan* (el vestido negro tradicional de las mapuches que mencionamos más atrás) y se adorna con objetos de platería mapuche. Nacida en El Maitén, al norte de Chubut, se crio en un asentamiento humilde de Bahía Blanca adonde su familia numerosa migró cuando su padre comenzó a trabajar como ferroviario. Varios de sus hermanos y hermanas también son activistas políticos y culturales del movimiento mapuche en el sur argentino. Moira, durante su adolescencia fue una joven militante en una iglesia evangélica. Pero en un viaje a San Pablo (Brasil), organizado para los jóvenes de la iglesia, tomó conciencia de las claras desigualdades materiales que existían entre los pastores y los fieles. A su regreso, tras meditarlo, decidió abandonar la iglesia y quedó sumida en una profunda crisis de identidad. En varias entrevistas también se refirió a la discriminación racial, por su color moreno de piel, que sufrió en reiteradas ocasiones cuando era pequeña, y cómo fue su "rencuentro" con su identidad mapuche "perdida" pasados sus 18 años cuando visitó a unos familiares en el campo y participó de su primera ceremonia mapuche.

En el 2005 integraba el "Frente de Lucha Mapuche y Campesina" y vivía en la Comunidad Pillán Mahuiza, un pequeño territorio *recuperado*. Esta comunidad y otras organizaron una acción colectiva (una marcha) en Buenos Aires en abril de 2003 que se llamó Contra el Remate de la Patagonia y en Apoyo a las Comunidades Indígenas. Moira también escribe notas y artículos que circulan en medios de comunicación alternativos, como el periódico mapuche *mapuexpresss* (http://www.mapuexpress.org/), y participa en los debates académicos del feminismo poscolonial que suelen darse cita en la ciudad de Buenos Aires. En el 2009, en una entrevista dada al diario *Página 12* (en el suplemento feminista de este periódico de alcance nacional) comentaba que pesaban sobre su persona varias causas judiciales, una de ellas por cortar rutas, ocupar edificios públicos y las tierras fiscales donde vivía desde hacía seis años (Peker, 2005). En esta misma entrevista decía:

> Nos sentimos parte de esta naturaleza, parte de esta tierra. Por eso, nuestra lucha es muy diferente a otras. No peleamos sólo por cómo se reparte la torta, que es la discusión entre la izquierda y la

> derecha, sino que tampoco estamos de acuerdo con los ingredientes que componen esa torta. Nosotros queremos amasar un pan nuevo, distinto. No queremos la planta de Repsol para pedir trabajo, no se trata de que se privatice o se estatice la explotación petrolera, sino que esa explotación deje de contaminar y matar a la tierra […]. Las mineras y las represas que se proyectan en el sur constituyen una forma de *ecogenocidio* en nuestro territorio.

La Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, el 21 de abril de 2015, fue la primera acción colectiva de esta magnitud realizada y organizada por mujeres indígenas, en la capital del país, teniendo como único antecedente las acciones de protesta contra los desmontes que realizaron en el 2009 veinte mujeres originarias provenientes de una pequeña localidad de la provincia de Salta (Embarcación), lideradas por la *niyat* (autoridad) wichí Octorina Zamora (Sandá, 2009; Carbajal, 2009; *La Nación*, 2009).

Ese 21 de abril fue inusual ver a tantas mujeres indígenas congregadas en el centro de la ciudad vistiendo los vestidos representativos de los pueblos mapuches, coya y guaraní, marchando en primera fila por las céntricas calles del centro porteño, secundadas por centenares de personas que marcharon para acompañar sus reclamos y demandas con carteles, bombos, cultrunes y otros instrumentos originarios. La colorida y resonante multitud pasó por el *acampe qom* (un campamento que sostuvieron durante 9 meses en el 2015 indígenas de Formosa para reclamar por la violación de sus derechos territoriales en esta provincia, ubicada al noreste de Argentina) para dar un abrazo y animar la lucha de la Qopiwini Lafwetes[6] y los reclamos de la comunidad del cacique qom Félix Díaz. Finalizaron en el Congreso de la Nación y allí se desconcentró la marcha. Adentro, en uno de los recintos del Congreso de la Nación, las estaban esperando para que expresaran sus reclamos ante diputados, senadores y periodistas. Posteriormente se

6 Organización que nuclea a los pueblos qom, pilagá, wichí y nivaclé, los cuatro pueblos indígenas que actualmente viven en el territorio de la provincia de Formosa.

realizó un festival en la Plaza Congreso y hubo oradoras originarias, bandas de música y venta de artesanías y comida.

En esta primera acción colectiva y masiva organizada por lideresas originarias, ellas apelaron a un tipo de "esencialismo estratégico desde abajo" y pusieron en escena roles típicos asignados a "la mujer indígena" en el imaginario social: guardianas de la cultura, trasmisoras de valores, sabias y defensoras de la vida y la Pachamama. La intervención en el centro de la ciudad con sus vestidos coloridos y otros diacríticos indígenas (vinchas, plumas, joyería e instrumentos musicales) daba todos los indicios de ser una apelación consciente a sus identidades étnicas, una demostración de orgullo étnico, también una manera de marcar su pertenencia a pueblos que buscan diferenciarse cultural y políticamente dentro del Estado nación argentino y que reclaman el cumplimiento de sus derechos colectivos.

Estas mujeres eligieron hacer un uso estratégico y performativo de sus identidades étnicas y de género mediante su vestimenta y la selección de otros diacríticos, para hacerse escuchar por el Estado y por el Gobierno (diputados y senadores en el Congreso de la Nación) y, al mismo tiempo, remarcar su diferenciación respecto de las mujeres no indígenas del país, así como para cuestionar la larga historia de invisibilización y racismo (incluyendo la denuncia de genocidio) y hacer propuestas (recordemos que presentaron un proyecto de ley sobre el Buen Vivir) apropiándose de lo nombrado como algo distinto. El nombre Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir las une en una identidad (mujeres originarias) de naturaleza política a partir de la cual seleccionan y resemantizan diacríticos para mostrar su diferencia y pensarse como sujetos políticos de acción colectiva que hacen un uso estratégico de sus identidades. Aquí, coincidimos con Martínez Cruz en que lo que une a estas mujeres es "el acto mismo de su identificación con ese nombre para pugnar por sus derechos desde la diferencia y la diversidad por la construcción de una ciudadanía democrática" (2016, p. 178). Y también coincidimos con Pequeño Bueno cuando sostiene que:

> Este recurso estratégico de la vestidura como un símbolo manifiesto de pertenencia apela a una adscripción pública y explícita de identidad étnico-racial y, correlativamente, a marcar diferencias con

> respecto a la sociedad nacional. Este contexto de cambios, implica y ha implicado la confrontación con una historia de dominación y sus sistemas de signos. Es en este marco que la mencionada estrategia identitaria puede leerse —apropiándome de las palabras de Spivak— como un "desplazamiento discursivo", un cambio en el sistema de signos que agrega y carga de nuevos contenidos a los ya existentes […]. Tal transformación pasa por una "conciencia del subalterno como agente", la que, en el caso del "ser étnico", dice la autora, implica tanto "la autoconciencia como la conciencia colectiva" y tiene un "interés escrupulosamente político". (2007, p. 5)

En el año 2016, para la misma fecha (21 de abril), Moira Millán organizó la Segunda Marcha de Mujeres Originarias, siendo una de las consignas convocantes "Sin nosotras no hay país". Entre los reclamos más importantes que las agruparon figuraron la denuncia de la violencia, los femicidios y el terror contra las mujeres indígenas —fue el caso de unas mujeres wichis presas en Salta por oponerse al avance sojero y a los desmontes—, el asesinato de una mujer guaraní, Tatiana Brizuela[7], y el de la activista trans Diana Sacayán. También pedían la libertad de la machi Francisca Lincolao en territorio chileno, justicia por Reyna Maraz[8], la derogación del código minero, la solución a la crisis hídrica que padecen muchos territorios indígenas y la restitución de los espacios sagrados. En esta ocasión se hizo presente Salvador Cáceres, el hijo de la activista indígena hondureña Berta Cáceres asesinada dos años atrás.

Durante 2017 la Marcha de Mujeres Originarias organizó a fines de mayo un primer Foro de Pueblos Originarios, Genocidio y Argentinización, en las afueras de la Ciudad de Bahía Blanca. El objetivo fue "denunciar los genocidios silenciosos" que se están llevando adelante

7 Ver la nota "El femicidio de las mujeres indígenas en Argentina", de Millan (s. f.).

8 Reina Maraz Bejarano es una mujer indígena quechua parlante, víctima de la violencia de género en su hogar. Fue condenada a prisión perpetua por el homicidio de su marido. Una intensa movilización de colectivos feministas y la visibilidad de su caso en la prensa posibilitó una revisión del fallo y en septiembre de 2017 finalmente fue absuelta.

contra las comunidades originarias. Acusaban a las corporaciones extractivistas y a los gobiernos de turno:

> Este foro fue pensado desde la "Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir" como un espacio imprescindible para recuperar la memoria, la verdad y la justicia de los pueblos originarios. Un lema que se utilizó mucho en el gobierno anterior pero que en verdad no fuimos incluidos dentro de ese desafío de llevar a los estamentos judiciales a los criminales que, a lo largo de la historia de la conformación de este país y hasta la fecha, no han cesado en su intención de eliminarnos. (Farina y Aznárez, 2017)

El uso de la categoría genocidio está respaldado por investigaciones antropológicas e históricas que se vienen desarrollando en Argentina desde hace una década y que no excluyen el debate dentro y fuera de las redes académicas (Delrío *et al*., 2010; Lenton, 2010). Cabe destacar que una de las primeras activistas culturales mapuches de Argentina, Aimé Painé, utilizaba esta categoría a inicios de la década de 1980, cuando en sus presentaciones musicales le hablaba a su público sobre los sufrimientos y despojos que padeció el pueblo mapuche a ambos lados de la cordillera (Rafanelli, 2011).

Todas somos Relmu Ñamku: juicio a la identidad y criminalización de la protesta

Relmu Ñamku (38 años en 2017) junto con dos integrantes de su comunidad Ninkul Newen fueron llevados a juicio a causa de un conflicto que la comunidad venía manteniendo con una empresa petrolera (Apache Corporation) que, desde el 2012 en adelante, buscaba desalojarlos para ingresar en su territorio a extraer petróleo. Durante un intento de desalojo ocurrido a fines del año 2012 una funcionaria del poder judicial de la provincia de Neuquén se presentó en la comunidad con una medida cautelar a favor de la empresa Apache Corporation. Ante esta nueva notificación, y dado que la empresa pretendía ingresar en ese momento (cuando en otras ocasiones el poder judicial entrega la notificación y se retira), los integrantes de la comunidad se defendieron y arrojaron algunas piedras. Una de esas piedras hirió accidentalmente el rostro de la funcionaria judicial

Verónica Pelayes, quien, además de llevar a juicio a los tres integrantes de la comunidad, demandó a la provincia y a la empresa por más de seis millones de pesos.

En realidad, la comunidad venía sufriendo hostigamientos violentos por parte de patotas de seguridad de la empresa desde abril de 2012:

> En abril de ese año una patota vinculada a la petrolera atacó a las familias mapuches. Hirió con un disparo de bala a un joven de la comunidad, desfiguró el rostro de una anciana y golpeó a la lonko Violeta Velázquez que estaba embarazada. La comunidad realizó la denuncia, pero la Fiscalía (a cargo de Sandra González Taboada) no avanzó en la investigación. Las amenazas y hostigamientos contra los mapuches se mantuvieron de manera reiterada. (Aranda, 2015a)

Este caso fue uno de los primeros donde las empresas petroleras, el Estado provincial y el poder judicial *buscaron criminalizar la protesta social mapuche* (Lenton, 2016).[9] El juicio oral afortunadamente terminó con la absolución de los tres acusados decidida, por primera vez en el país, por el veredicto de un jurado intercultural compuesto en un 50% por ciudadanos locales autoadscriptos como mapuches (Lenton, 2016).

Durante los meses anteriores al inicio del juicio en la ciudad de Zapala, Relmu y el resto de los integrantes de la comunidad, junto con distintas organizaciones sociales y colectivos, organizaron una campaña para dar a conocer lo ocurrido y denunciar la criminalización de la protesta. La imagen de Relmu y, particularmente, un video titulado "Todas somos Relmu" rápidamente se fueron expandiendo para apa-

9 La comunidad venía sufriendo hostigamientos violentos por parte de la seguridad privada de la empresa desde abril de 2012: "En abril de ese año una patota vinculada a la petrolera atacó a las familias mapuches. Hirió con un disparo de bala a un joven de la comunidad, desfiguró el rostro de una anciana y golpeó a la lonko, Violeta Velázquez, que estaba embarazada. La comunidad realizó la denuncia, pero la Fiscalía (a cargo de Sandra González Taboada) no avanzó en la investigación. Las amenazas y hostigamientos contra los mapuches se mantuvieron de manera reiterada" (Aranda, 2015a, 2015b).

recer en muchos sitios de la prensa alternativa, en espacios públicos y eventos de la militancia indígena, de los movimientos sociales y de las organizaciones de derechos humanos.

Relmu, madre de tres hijos, en varias entrevistas e intervenciones se refirió a los reclamos centrales de las comunidades mapuches del sur argentino, especialmente los referidos al cumplimiento de los derechos territoriales, pero también a su condición de género subordinada y articulada a la discriminación racial y de clase que padecen las mujeres originarias. Al respecto, afirmó que en verdad el poder judicial neuquino la estaba condenando por "ser pobre, india y mujer". También debió batallar contra argumentos provenientes de la defensa de la funcionaria que señalaban su "falsa mapuchidad", pues Relmu nació en una familia mapuche, pero de pequeña fue entregada en adopción a una familia no indígena de ascendencia ucraniana. Por eso la acusaban de ser "ucraniana", "gitana" o "rusa", dado el apellido de su padre (Bullorovsky). Durante las cinco primeras audiencias a Relmu la llamaron Carol Soaez, como figura en su DNI, con el apellido del hombre que la adoptó.

Tal como lo narró durante el juicio y en distintas entrevistas, sus padres adoptivos nunca le ocultaron su origen mapuche y alrededor de sus 20 años pudo conocer a su familia biológica. Relmu inició su proceso de "recuperación de su identidad" como mapuche cuando tenía 18 años, al acercarse y comenzar a participar en un centro cultural mapuche. Más adelante terminó por sumarse a una organización indígena de Neuquén y luego conformó su comunidad actual, junto con otros mapuches, uno de los cuales es su marido. Como señalamos previamente en otro lugar (Gómez y Trentini, 2017), este juicio operó como una gran escena para visualizar las demandas de autenticidad por parte del Estado argentino hacia los miembros de los pueblos originarios: mandatos heterodesignados de "autenticidad indígena" que, en este caso, se manifestaban en una idea de identidad étnica esencialista que una persona debería reproducir a lo largo de toda la vida. Siguiendo este razonamiento, si la transmisión cultural de esa identidad en el seno de la familia biológica mapuche se había interrumpido, entonces Relmu habría dejado de ser mapuche y no debería tener el derecho a reconocerse como tal y defender los derechos

colectivos de su comunidad. Esta estrategia de "esencialización por arriba", desplegada por los agentes del Estado y del Poder Judicial, claramente no estaba interesada en visibilizar los procesos de construcción de hegemonía, subalternidad y pobreza en el marco de los cuales las familias de origen indígena desde hace más de un siglo vienen generando estrategias de supervivencia para continuar existiendo, ni tampoco las territorializaciones, desterritorializaciones, migraciones o los complejos procesos identitarios de los y las indígenas a partir de las remergencias étnicas que se produjeron en nuestro país. Aspectos críticos y claves en los que profundizamos en otro trabajo (Gómez y Trentini, 2017).

Al esencialismo desde arriba que basa sus criterios de autenticidad en la permanencia en el tiempo y en el seno de una "comunidad" de origen (la familia mapuche biológica), Relmu opuso su esencialidad desde abajo, pero con tintes constructivistas: ella biológicamente es mapuche, porque nació de "vientre mapuche", pero adquirió su identidad como mujer mapuche siendo adulta. La identidad se amalgama en la conjunción de factores biológicos y sociales de trasmisión y culturales y políticos de reconstrucción. Al mismo tiempo, la estrategia de Relmu fue apoyarse y someterse a esa identidad esencializadora por arriba que le demandaba la Justicia, pero lo hizo complejizándola e introduciéndole una historia: se nace mapuche, sí, pero los infortunios de la historia familiar y de su pueblo llevaron a que el proceso gradual de socialización en esa cultura se haya interrumpido (al ser dada en adopción) y a que pueda reconectarse con la misma partir de su adultez. La adquisición de la identidad y la membresía a un pueblo originario no es un proceso lineal, puede interrumpirse involuntariamente y reconectarse, si existe la voluntad de búsqueda y de emprender un camino de "regreso a esa identidad" (la recuperación). De este modo, para las activistas y militantes mapuches la identidad conjuga un regreso, una búsqueda, un camino que se construye al andar, al caminar y al recuperar. La identidad entonces se conecta con la cultura mapuche del pasado y con la recuperación de prácticas que construyen comunalidad para las luchas del contexto actual, pero esas formas de reapropiación de la identidad no pasan solo por recuperar "la cultura" como cosa preexistente, pues "esas construcciones apa-

rentemente esencializantes son más bien guías para diseminar una política cultural y para entrar en la acción política. No son verdades totalizantes, sino algo que se tiene que cuestionar, redefinir y reconformar constantemente" (Rappaport, 2006, p. 258).

Por otra parte, al nombrarse como "mujer, indígena y pobre", Relmu está explicando que su condición étnica y de género está determinada por su pobreza y que los mapuches son pobres porque fueron objeto de despejo territorial y cultural y que, considerando este proceso de larga data, las mujeres lo son aún más, porque la pobreza tiene marcas femeninas y étnicas en el sur argentino. ¿Qué intentaba transmitir Relmu al ponerse el vestido y relatar los infortunios de historia personal, familiar y comunal? Que la identidad mapuche se recupera, se busca y se recrea mediante prácticas. Que la identidad mapuche es también una identidad flexible, sujeta a los vaivenes de la historia de relaciones de poder interétnicas a nivel nacional y regional. Reapropiándose de la identidad mapuche, también reinscribe el ejercicio y la demanda por el cumplimiento de los derechos colectivos del pueblo mapuche, como el derecho al territorio, y por el derecho a la identidad y a la diferencia.

Desde hace dos años aproximadamente Relmu forma parte del Consejo Consultivo y Participativo de los Pueblos Indígenas de la República Argentina, ocupando el cargo de Secretaria, y se define como una militante por los derechos civiles de los pueblos originarios y como la dirigente (*lonko*) de su comunidad Winkul Newen. Recientemente pudimos verla en posteos en las redes sociales representando a las mujeres indígenas de Argentina en el lanzamiento del Informe de la CIDH sobre Mujeres Indígenas y sus Derechos Humanos en las Américas (Servindi, s. f.).

Problematizar las condiciones de género: diálogos y desencuentros con los feminismos no hegemónicos en Argentina

En la introducción de este artículo dijimos que las mujeres mapuches parecieran haber asumido con mayor responsabilidad y "carga" que los hombres la reproducción y visibilidad de la diferencia cultural, tanto hacia afuera como hacia dentro de los espacios de

vida, deliberación y organización. Considerando esto, en este último apartado nos interesa mostrar de qué maneras están problematizando su condición de género y mediante qué herramientas conceptuales y lenguajes. Recordemos que también mencionamos que la doble trascendencia de las mujeres originarias implica necesariamente, entre otras cosas, la objetivación de su condición de género.

En primer lugar, cabe señalar que entre las mujeres mapuches del lado argentino la problematización y debate interno sobre su condición de género parece ser reciente y para ello recurren a categorías del indigenismo latinoamericano (triple opresión de la mujer indígena), del movimiento mapuche de Chile (complementariedad y dualidad) y del feminismo poscolonial y decolonial (colonialidad de género, cuerpo-territorio, basándose en las reflexiones de María Lugones, Rita Segato, 2011, y de Lorena Cabnal). Con estas categorías vienen pensándose a sí mismas y pensando sus vínculos y con ellas disputan dentro de sus organizaciones, colectivos y comunidades (Millán, 2011; Alonso, Peciñam y Gomiz, 2015; Valdez, 2017) al tiempo que buscan visibilizarse en espacios donde confluyen sectores del movimiento de mujeres y disidencias más amplio de nuestro país (Sciortino, 2013b).

La Confederación Mapuche de Neuquén viene llevando adelante un trabajo para reflexionar sobre el rol de las mujeres en lo político, lo filosófico, lo cultural, remarcando el que históricamente les fue asignado como encargadas de transmitir el conocimiento y *kimvn*, pero también poniéndolo en cuestión con sus prácticas actuales como las referentes políticas y territoriales. En estas reflexiones, las mujeres de la Confederación remarcan la importancia de la *complementariedad y la dualidad de género dentro de la cosmovisión y filosofía mapuche*, ya que vivir en armonía implica para esta cosmovisión retomar el ordenamiento circular ancestral mapuche en el que el *che* (hombre) es una fuerza más del *ixofijmongen* (biodiversidad). Dentro de este ordenamiento holístico, algo central es respetar la dualidad entre los géneros y entre las generaciones, porque todos los seres vivos se complementan unos con otros. Este planteo no niega que exista violencia de género hacia las mujeres, pero sí remarca que en "su cosmovisión" están presentes las normas que rigen el equilibrio que este tipo de acciones rompe y por las que debe ser sancionado quien las realice. Son estas

normas y reglas las que están empezando a "recuperarse" para pensar el patriarcado y la violencia de género desde la propia cosmovisión, es decir, sin abandonar la cosmovisión como un espacio de resistencia. Por su parte, Relmu y Moira en distintas ocasiones enfatizaron que su historia de opresión es diferente a la de las mujeres no originarias, al considerar las experiencias de conquista y colonización mediante el sometimiento estatal-military la aculturación a las que se vieron sometidas sus familias desde fines del siglo XIX en adelante. De aquí se entiende, entonces, que a veces utilicen el término "triple opresión" para caracterizar su condición como mujeres y que también se refieran a la continuidad de la violencia colonial.

El reconocimiento de esta triple opresión, un concepto transnacionalizado por el movimiento indígena continental, y de la "colonialidad de género" construye puentes con las propuestas y debates de los feminismos no hegemónicos en Argentina. Estos, por ahora, se encauzan en los feminismos que parten de la crítica colonial y asumen como punto de partida que las experiencias de género, sexo, raza, etnia y clase se articulan de modos particulares en diferentes contextos poscoloniales, donde se ejercen relaciones de poder entre grupos dominantes (atravesados por una jerarquía de género marcada y dicotómica) y grupos subalternizados (atravesados por un patriarcado de baja intensidad) (Segato, 2011).[10] Es importante resaltar que las mujeres mapuches son las originarias de Argentina más dispuestas a debatir internamente y con otras mujeres el derecho al aborto y las violencias de género, problemáticas cuya discusión suelen clausurar otras mujeres originarias con participación de larga data en los ENM, con base en una idea cerrada de cultura (Sciortino, 2014).

En segundo lugar, independientemente de las categorías que se apropien, estas mujeres mapuches, activistas y militantes (organizadas), al igual que otras lideresas y referentes indígenas del continente, suelen apoyarse en una concepción un tanto esencialista de la construcción

10 Esta conceptualización no es nueva, a pesar de que las teóricas feministas poscoloniales no lo mencionen (no sabemos si por desconocimiento u omisión), sino que estuvo presente en los primeros debates de la antropología feminista norteamericana de orientación marxista (Etienne y Leacock, 1980).

del género y de la diferencia sexual que puede incluir la participación de seres no humanos, y no una concepción construccionista social o posestructuralista. Con lo cual, aquí hay una diferencia fundamental con las teorías y conceptos de género en los que se apoya toda la praxis de académicas y activistas feministas, cuyo movimiento histórico se basó en el esfuerzo contrario, es decir, en desnaturalizar asociaciones de corte esencialista alrededor de las categorías y los roles de género (resumida en la famosa frase de Simone de Beauvoir "No se nace mujer, se llega a serlo").

En tercer lugar, las activistas y militantes mapuches que se han hecho visibles en los últimos años en Argentina, al igual que otras mujeres indígenas de América Latina y Central, priorizan los reclamos y luchas de su pueblo y entienden que sus "derechos como mujeres" no pueden definirse ni ejercerse por fuera de los derechos colectivos de sus pueblos. Como ya señalamos en otro lugar (Gómez, 2012) y analizaron previamente otras antropólogas para el caso de las zapatistas en México (Hernández, 2008; Espinosa, 2009) y de las mujeres maya en Guatemala (Macleod, 2011), muchas indígenas que se han asumido lideresas como activistas, militantes y/o voceras cuestionan el paradigma "occidental" y hegemónico que contrapone derechos colectivos a derechos individuales y asumen que no se puede pensar ni avanzar en unos sin considerar los otros, o que sus derechos como mujeres solo pueden ejercerse en el marco del ejercicio de los derechos colectivos de sus pueblos y comunidades (Acevedo, 2014; Blackwell *et. al.*, 2009).

Considerando esto, las mapuches a las que nos referimos en este trabajo dirigen sus críticas y demandas principalmente hacia el Estado (caracterizado en algunos casos como "Estado genocida", caso Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y las mujeres de Pu Lof Cushamen), luchan por el cumplimiento de los derechos colectivos y denuncian la represión estatal de la protesta y de sus acciones directas (como la recuperación de territorios), pero *se niegan a recrearse como mujeres individuales*, como sí se piensan la mayoría de las que participan del movimiento de mujeres más amplio, incluyendo a las feministas que adscriben a distintos tipos de feminismos no hegemónicos. No obstante, y mediante la apropiación de conceptos de

género legitimados por el movimiento indígena continental (Acevedo, 2014), gradualmente están promoviendo una perspectiva de género en sus colectivos, comunidades y organizaciones mapuches —en sus propios términos—, al tiempo que buscan hacerse visibles ante el resto de la sociedad argentina mediante los usos estratégicos de su identidad étnica.

Así, y en cuarto lugar, para las mujeres originarias organizadas de Argentina esta identidad —siguiendo el análisis más general desarrollado por Sciortino (2012, 2017)— está atravesada por la tensión entre su adscripción étnica al pueblo mapuche y la identidad de género como "mujer mapuche", una categoría de mujer asociada a roles de transmisión y recreación de pautas culturales de sabia y generadora de espiritualidad, cuyos cuerpos se desarrollan en contacto con el territorio, los recursos y seres que moran en él. Además, se plantea que en el pasado preconquista las mujeres se encontraban en relaciones de complementariedad y dualidad con los hombres, las cuales fueron cooptadas y jerarquizadas por la "colonialidad de género" que trajo la conquista.

En quinto lugar, ni las integrantes de la Confederación Mapuche de Neuquén ni las activistas que lograron visibilidad en los últimos años, como Relmu Ñanku o Moira Millán, se definen como feministas. En una de las charlas-debate organizadas por esta última y por sus compañeras del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, expresó que las mujeres mapuches eran antipatriarcales pero no feministas. La resistencia a identificarse como tales probablemente se vincule a las influencias del activismo mapuche de Chile o, en otros términos, a la transnacionalización de posicionamientos en el movimiento mapuche a ambos lados de la cordillera. Como se ha señalado en algunos estudios (Cuminao, 2009; Duquesnoy, 2015), a pesar de coincidir en algunos puntos con el feminismo, en Chile todavía existe una cierta imposibilidad con el feminismo debido no solo a que las mapuches chilenas priorizan su identidad étnica-cultural o a que la dualidad y la complementariedad son principios reivindicados, sino debido a los lugares que históricamente ocuparon en la sociedad chilena como sirvientas o trabajadoras domésticas. No es un detalle menor que la primera organización de mujeres mapuches, creada a principios de

la década de 1990, haya sido la "Coordinadora Nacional de Mujeres Mapuche que se Desempeñan como Trabajadoras de Casa Particular" (Cuminao, 2009, p. 113). En síntesis, en Chile y en el sur argentino las activistas mapuches vienen planteando que el feminismo hegemónico está alejado de las problemáticas de las mujeres en sus territorios, mientras ellas se muestran un poco alejadas de sus polémicas, pero no tanto de algunas de sus luchas, como el derecho al aborto legal en Argentina. Las originarias —tanto las mapuches como las de otros pueblos indígenas (Gargallo, 2013)— asumen y creen que el camino para lograr una mayor igualdad en las relaciones de género debe construirse en compañía de los hombres y no de manera autónoma o separada, precisamente por aquel principio de la complementariedad y dualidad que sería común al Pueblo Mapuche y a otros (andinos especialmente, como los aymaras y quechuas) antes de la colonización.

Finalmente, nos interesa destacar la intervención de una mujer mapuche, María Cristina Valdez, en un debate organizado por la revista *Corpus. Archivos de la Alteridad Americana*, titulado "Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos". Esta compañera inició su proceso de identificación como miembro del pueblo mapuche hace unos pocos años, además es docente y doctoranda en antropología en la Universidad de Córdoba e integrante de la Confederación Mapuche de Neuquén. Aún sin identificarse como mujer indígena feminista (de hecho, inicia su escrito preguntándose si es posible reconocerse como indígena feminista), planteó que habría que considerar "un feminismo no hegemónico en perspectiva descolonial que surge de la práctica cotidiana de lucha de las mujeres indígenas". También que:

> A las indígenas y, en particular, a las mujeres, se nos cuestiona el uso de categorías propias para defender nuestras posturas, sea por su conservadurismo y/o falta de sustento en fuentes históricas que evidencien su autenticidad, ubicándonos en el deber moral de otorgar la mayor claridad y criticidad a la lucha que intentamos llevar adelante. En este sentido, es menester por parte de lxs académicos e intelectuales no indígenas la escritura de otra historia porque es bien difícil trabajar en base a un corpus documental que fue escrito desde un determinado lugar que es el del saber hegemónico occidental.

Además, considera que "las académicas intelectuales activistas deberían preguntarse acerca de por qué estamos leyendo de esta manera y no de otra la realidad que estudiamos". Una pregunta, entonces, que nos encomienda hacernos. Por último, destacó que la complementariedad y la dualidad "son conceptos con los cuales disputamos sentidos al interior de los movimientos y organizaciones indígenas y en diálogo hacia afuera. Esto debe ser entendido en paralelo a la consideración de que la memoria es también un campo de disputa atravesado por diferencias de género y generación" (Valdez, 2017).

Es bastante evidente que en los encuentros y desencuentros entre mujeres indígenas y feminismos no hegemónicos hay un abanico de posiciones posibles, distinto de solo adherir o rechazar el feminismo. Sucede que esa adhesión es un proceso gradual que podría tener, aparentemente, un costo todavía alto para las indígenas, no así para las feministas no indígenas que se acercan a ellas para acompañar sus luchas. No se trata de un mero lugar "defensivo" contra las mujeres blancas o *winkas* (como nos suelen llamar), sino de que las feministas y los feminismos suelen estar alejados de lo que les sucede a las mujeres en "los territorios" y en sus "cuerpos-territorios" y, por lo general, dichos feminismos suelen ser estigmatizados por las élites indígenas a lo largo del continente al ser considerados como un fenómeno externo y foráneo por su raíz europea-occidental-urbana (Green, 2007; Acevedo, 2014).

Las diferencias entre las vertientes feministas del movimiento amplio de mujeres en Argentina y las mujeres originarias se hizo evidente durante la masiva marcha del 8 de marzo de 2017, en Buenos Aires, en el marco de la Huelga Internacional de Mujeres (Vivaldi y Gómez, 2018). Un comunicado titulado "Sólo tres minutos" iluminó los malentendidos y el poco diálogo que existe entre las feministas urbanas, muchas de ellas situadas en los feminismos no hegemónicos, y las activistas indígenas que llegaron a Buenos Aires para sumarse a la marcha. El documento estaba firmado por la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (hoy renombradas como Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir) y allí narraban que habían solicitado "sólo tres minutos" para hablar durante la lectura del documento final —consensuado entre muchas organizaciones y colectivos—,

pero que su pedido fue rechazado. La comisión organizadora del 8M luego explicó que no cedieron tiempo porque ninguna organización ni colectivo de mujeres originarias había participado en las asambleas previas (convocadas por el colectivo Ni Una Menos), en las que se produjo el documento, mediante largas deliberaciones. Aun así, las mujeres indígenas se sumaron y marcharon con el resto, aunque con su propia columna.

En septiembre de 2017 se realizó una asamblea de mujeres convocada por el Colectivo Ni Una Menos y organizaciones feministas de la Patagonia en la localidad de El Bolsón (Neuquén). Allí, como pocas veces ocurrió, se encontraron para debatir mujeres "originarias", "criollas" y "feministas" (Dillon, 2017).

Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo hemos dado cuenta de diversas formas de activismo e intervención política de mujeres mapuches que en los últimos años se hicieron visibles en Argentina. Estas mujeres tienen distintas trayectorias personales, identitarias y políticas, pertenecen a distintas comunidades y organizaciones indígenas, pero todas han cobrado relevancia en la esfera pública en el marco de conflictos territoriales, llevando adelante luchas por el reconocimiento de derechos. Su presencia pública es resultado de un proceso de fortalecimiento político que les ha permitido "salir" de sus comunidades y transitar por espacios históricamente considerados como masculinos. En este recorrido, las mujeres mapuches vienen desafiando los límites a los que fueron confinadas: el ámbito doméstico, el ámbito rural, el ámbito espiritual/filosófico.

No obstante, las mujeres mapuches movilizadas se muestran en consonancia con el posicionamiento político de otras mujeres indígenas de América Latina y Central, al no darle prioridad a su identidad como "mujeres", en tanto "mujeres con ciertos derechos individuales sobre su persona" o en tanto "mujeres" cuyo principal problema tendría que ver son su condición de género subordinada; aquí las mapuches prefieren debatir y tomar posicionamientos explícitos, en espacios públicos de diverso tipo, sobre problemáticas que conciernen a los derechos colectivos de los pueblos indígenas: autonomía, derechos territoriales, educación intercultural y autónoma, derecho (constantemente violado)

a la consulta previa, libre e informada ante toda acción que ocurra en sus comunidades o territorios, entre otras.

Asimismo, hemos informado cómo, al transitar estos nuevos espacios públicos, las originarias suelen recurrir a esencialismos estratégicos y mostrar una determinada forma de "ser mujer indígena mapuche", aquella que reproduce el estereotipo de lo que se supone que deben ser: vestir y hablar de una determinada manera, cumplir con determinados roles (como ser portadoras del conocimiento). Esto no significa que estas mujeres no interpelen, cuestionen y resignifiquen estos estereotipos mientras los utilizan para dialogar con el Estado y la sociedad no mapuche. En este proceso, estos "usos" estratégicos de la identidad son formas de resistencia, de reclamo, de autovaloración femenina, de orgullo identitario, y una forma de posicionarse políticamente mediante la "diferencia cultural", una diferencia que, lejos de ser estática e inmodificable, se construye en la relación permanente con otros.

En este trabajo hemos empezado a esbozar cómo esa diferencia se construye en relaciones de encuentros y desencuentros con los feminismos y con las feministas. Como hemos mostrado, estas referentes mapuches se posicionan desde su lugar de mujeres, defendiendo sus derechos en tanto tales, pero siempre en relación con los derechos de sus comunidades y su pueblo y no mediante el autorreconocimiento como feministas (aunque sí puedan definirse de esta forma en el ámbito privado). Públicamente se autorreconocen como mujeres mapuches (*mapuce zomo*) y remarcan discursivamente la "complementariedad" y la "dualidad", como ejes de "su cosmovisión", retomados actualmente como la forma de lograr la igualdad entre los géneros. Este tipo de discurso no solo las "diferencia" de otras mujeres no mapuche y sus discursos feministas, sino que les permite interpelar a los hombres de las comunidades y las organizaciones políticas de este pueblo a partir de la propia cosmovisión.

Referencias

Acevedo, S. (2014). *Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano. Tendencias conceptuales y líneas de acción.* Guatemala: JASS-Asociadas por lo Justo, Sinergia NO'J.

Agenda abierta. (20 de agosto de 2017a). Andrea Millañanco: "Hubo un genocidio de parte del Estado con el pueblo mapuche". Recuperado de http://www.agendaabierta.com.ar/2017/08/andrea-millananco-hubo-un-genocidio-de-parte-del-estado-con-el-pueblo-mapuche/

Agenda abierta. (05 de septiembre de 2017b). Ivana Huenelaf: "En enero ya nos habían amenazado con hacernos desaparecer". Recuperado de http://www.agendaabierta.com.ar/2017/09/ivana-huenelaf-en-enero-ya-nos-habian-amenazado-con-hacernos-desaparecer/

Alonso, G.; Gomiz, M.; Smunck R., y Díaz, R. (2015). Estrategias estatales en la colonialidad de género: efecto de normas e intervenciones del Estado en las relaciones de género. Ponencia, XI Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de buenos Aires, 13 al 17 de julio, Buenos Aires.

Alonso, G.; Peciñam, P., y Gomiz, M. (2015). ¿De qué hablamos cuando hablamos/hablan de patriarcado? Ponencia, XII Jornadas de Historia de las Mujeres y VII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Universidad Nacional del Comahue, 5 al 7 de marzo, Neuquén.

Alonso, G. *et al.* (2017). Una investigación feminista intercultural. Un 11 de octubre otro desde los cuerpos-territorios. *Boletín de Antropología y Educación*, *8*(11), 13-18.

Aranda, D. (24 de octubre de 2015a). Un juicio con Jurados Mapuches. *Página 12*. Recuperado de http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-284541-2015-10-24.html

Aranda, D. (03 de noviembre de 2015b). Un jurado mapuche para Ñamkú. *Página 12*. Recuperado de http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-285276-2015-11-03.html

Aranda, D. (14 de agosto de 2017). Argentina: Detrás de la campaña antimapuche están el extractivismo, los medios y un genocidio que no termina. *Nodal*. Recuperado de http://www.nodal.am/2017/08/argentina-detras-la-campana-antimapuche-estan-extractivismo-los-medios-genocidio-no-termina-dario-aranda/

Bartolomé, M. (2003). Los pobladores del 'Desierto'. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, *18*, 163-189.

Blackwell, M., *et. al.* (2009). Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas. *Desacatos*, *31*, 13-34.

Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, *18*, 296-314.

Carbajal, M. (04 de agosto de 2009). Mujeres aborígenes contra el desmonte. *Página 12*. Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-129359-2009-08-04.html

Castelnuovo, N. (2010). La participación política de las mujeres guaraníes en el noroeste argentino. *Boletín de Antropología*, *24*(41), 223-241.

Cisei Argentina. (2007). Conicet: "Los mapuches no son "indios chilenos", sino pueblos preexistentes. Recuperado de https://ciseiweb.wordpress.com/2017/08/14/conicet-los-mapuches-no-son-indios-chilenos-sino-pueblos-preexistentes/

Clifford, J. (1988). La identidad en Mashpee. En *The predicament of culture. Twentieth century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press.

Cuminao Rojo, C. (2009). Mujeres mapuche: voces y escritura de un feminismo posible. En A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 111-124). Ecuador: Flacso.

Delrío, W., *et al.* (2010). Discussing indigenous genocide in Argentina: Past, present, and consequences of Argentinean State policies toward native peoples. *Genocide Studies and Prevention*, *5*(2), 138-159.

Delrío, W., Lenton, D., Escolar, D., Malvestiti, M., y Pérez, P. (Comps.). (2018). *En: el país de no me acuerdo. Archivos y memorias del genocidio del estado argentino sobre los pueblos originarios (1870-1950)*. Bariloche: Universidad Nacional de Río Negro.

Denuncio, A. (2015). Identidades políticas y políticas de identidad. Mujeres indígenas organizadas en el Chaco argentino. XI Jornadas de Sociología (Mesa 40: Mujeres indígenas en Argentina y América Latina: políticas de identidad y procesos de politización), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Dillon, M. (25 de septiembre de 2017). Asamblea Ni Una Menos. *Página 12*. Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/64978-asamblea-ni-una-menos

Duquesnoy, M. (2015). Visibilidad política entre las mujeres mapuche huilliche de la provincia de Osorno. ¿Emergencia de un feminismo sui generis? *Revista Austral de Ciencias Sociales*, *29*, 71-88.

Ecmia–Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas-Chirapaq. (2013). Violencias y mujeres indígenas. Documento preparado para la CSW57. (Selección).

El Orejiverde. (s. f.). Jones Huala, pueblos indígenas y violencia: confusión y aclaraciones. Recuperado de http://www.elorejiverde.com/el-don-de-la-palabra/3015-jones-huala-pueblos-indigenas-y-violencia

Espinosa, G. (2009). Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentro y desencuentros con la izquierda y el feminismo. *Filosofía, Política y Economía en el Laberinto*, *29*, 9-28.

Etienne, M., y Leacock, E. (1980) Introduction. En M. Etienne y E. Leacock (eds.), *Women and colonization. Anthropological perspectives* (pp. 1-24). New York: Praeger-Bergin.

Farina, L., y Aznárez, C. (2017). La construcción de la nacionalidad encerró políticas criminales y de sometimiento. *Resumen Latinoamericano*, Argentina-Pueblos Originarios/Moira Millán, 2 de marzo. Recuperado de http://www.resumenlatinoamericano.org/2017/03/02/pueblos-originarios-moira-millan-la-construccion-de-la-nacionalidad-encerro-politicas-criminales-y-de-sometimiento/

Ferri, C. (2017). La historia del imperio Benetton, el dueño de la Patagonia. *Bio Diversidad LA*, Documentos, 24 agosto. Recuperado de http://www.biodiversidadla.org/Principal/Secciones/Documentos/La_historia_del_imperio_Benetton_el_dueno_de_la_Patagonia

García Gualda, S. (2016a). Mujeres mapuche, extractivismo y *kvme felen* (Buen Vivir): La lucha por los bienes comunes en Neuquén. *Millcayac–Revista Digital de Ciencias Sociales*, *3*(4), 15-39.

García Gualda, S. (2016b). La chispa de la participación política: historias de mujeres mapuche durante el conflicto Pulmarí. *Religacion*, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, *2*, 9-24.

Gargallo, F. (2013). Los feminismos de las mujeres indígenas:acciones autónomas y desafío epistémico. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en AbyaYala* (pp. 371-382). Popayán: Universidad del Cauca.

Gómez, M. (2012). Modalidades de participación política de mujeres indígenas. Tercer Coloquio de Investigación: Género y Ciencias Sociales, Instituto Interdisciplinario de Género (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), Universidad Libre de Berlín-DAAD, 3 y 4 de abril, Museo Roca, Buenos Aires.

Gómez, M. (2014). Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, *12*(16), 59-81.

Gómez, M. (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, *1*, 1-5.

Gómez, M., y Trentini, F. (2017). La disputa por la autenticidad en los procesos de construcción de identidades indígenas contemporáneas en Argentina. *Estudios en Antropología Social*, *2*.

Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010). La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En G. Gordillo y S. Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 15-38). Buenos Aires: Flacso/La Crujía.

Green, J. (2007). Taking account of aboriginal feminism. En J. Green (ed.), *Making space for indigenous feminism*. Canada: Fernwood, ZedBooks.

Hernández Castillo, A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, *12*(24), 206-229.

Hernández Castillo, A. (2008). Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia. En R. A. Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, D. F.: Ciesas/Casa Chata.

Hirsch, S. (2003). Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica. *Runa*, *24*, 213-232.

Kropff, L. (2005). Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas. En P. Dávalos (comp.), *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia* (pp. 103-131). Buenos Aires: Clacso.

La Nación. (2009). Mujeres wichis se hacen oír en Buenos Aires. Sociedad, 3 de agosto. Recuperado de https://www.lanacion.com.ar/sociedad/mujeres-wichis-se-hacen-oir-en-buenos-aires-nid1158223

Lazzari, A., y Lenton, D. (2000). Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización. *Avá. Revista de Antropología*, *1*, 125-145.

Lenton, D. (2010). La 'cuestión de los indios' y el genocidio en tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En O. Bayer (coord.), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios* (pp. 29-49). Buenos Aires: El Tugurio.

Lenton, D. (2014). Apuntes en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el Estado argentino y los pueblos originarios. En J. L. Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar.* Bariloche: IIDYPCa/ Conicet.

Lenton, D. (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades*, *8*, 117-155.

Lenton, D. (2016). Tensiones y reflexividad en la aproximación antropológica a la política indigenista. *Estudios en Antropología Social*, *1*(1), 6-12.

Lenton, D. (s. f.). La criminalización de los mapuche. El nuevo enemigo público. *Anfibia*. http://www.revistaanfibia.com/ensayo/nuevo-enemigo-publico/

Macleod, M. (2011). *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*. Guatemala: Flacso.

Martínez Cruz, A. (2016). Tejiendo identidades estratégicas. *Nómadas*, *45*, 169-187.

Mases, E. (2014). A veces bárbaro, a veces civilizado, siempre vago y ladrón. En J. L. Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar.* Bariloche: IIDYPCa-Conicet.

Meyer, A. (27 de octubre 2017). Causa contra Ivana Huenelaf: penas nuestras, vaquitas ajenas. *La Izquierda*. Recuperado de http://www.laizquierdadiario.com/Causa-contra-Ivana-Huenelaf-penas-nuestras-vaquitas-ajenas

Millán, M. (2011). Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal. En K. Bidaseca y V. Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 127-136). Buenos Aires: Godot.

Millán, M. (s. f.). El femicidio de las mujeres indígenas en Argentina. *Mapuexpress*. Recuperado de http://www.mapuexpress.org/?p=1938

Nahuelquir, F. (2014). Comunidad Mapuche-Tewelche "Valentín Sayhueque": reflexiones en torno a procesos de memoria y olvido. En E. Restrepo (coord.), *Stuart Hall desde el Sur: legados y apropiaciones* (pp. 203-216). Buenos Aires: Clacso.

Pacheco de Oliveira, J. (2010). ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el nordeste de Brasil. *Desacatos*, *33*, 13-32.

Peker, L. (14 de octubre de 2005). Guerrera de la Tierra. *Página 12*. Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-2265-2005-10-14.html

Pequeño, A. (2007). La autopresentación: estrategias para un nuevo feminismo en Ecuador. Ponencia, Latin American Studies Association, Montreal, Canadá.

Premici, S. (21 de septiembre de 2017). El testimonio de Andrea Millañanco. "Falta el compa". *Página* 12. Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/64160-falta-el-compa

Radovich, J., y Balazote, A. (1995). Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia. En H. Trinchero (ed.), *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. Buenos Aires: Biblos.

Rafanelli, C. (2011). *Aimé Painé. La voz del pueblo mapuche*. Buenos Aires: Biblos.

Rappaport, J. (2006). El espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano. En *(Des)territorialidades y (no) lugares: procesos de configuración y transformación social del espacio* (pp. 247-259). Medellín: La Carreta Social/Instituto de Estudios Regionales–Universidad de Antioquia.

Rizzo, L. (2015). Las mujeres indígenas tienen la palabra: sus relatos de reclamos y reivindicaciones a la luz de los planteos de Nancy Fraser. *Audem*, *1*.

Rodríguez, G. E. (24 de octubre de 2007). ¿Qué pasó con Santiago? *Bordes*. Recuperado de http://revistabordes.com.ar/que-paso-con-santiago/

Sandá, R. (14 de agosto de 2009). Rebelión entre el mujerío. *Página 12*. Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5104-2009-08-14.html

Sciortino, S. (2012). Una etnografía de los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las mujeres de

los Pueblos Originarios (Tesis de doctoral). Universidad de Buenos Aires, Argetina.

Sciortino, S. (2013a). Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarias en los discursos identitarios. VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social, ICA, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 27-29 de noviembre. Recuperado de https://www.aacademica.org/000-063/368.pdf

Sciortino, S. (2013b). Reorganización del movimiento de mujeres en Argentina posdictadura: ¿Participaron las mujeres indígenas? III Jornadas Cinig de Estudios de Géneros y Feminismos, Cinig, Fahce, UNLP, La Plata, 25-27 de septiembre de 2013. Publicada en Actas.

Sciortino, S. (2014). Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina. *Caravelle*, *102*, 87-106.

Sciortino, S. (2017). Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en la lucha. *Corpus*, *7*(1).

Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de las claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V. Vázquez Laba (comps.), *Feminismo y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Godot.

Servindi (s. f.). Informe CIDH analiza la violencia y discriminación contra mujeres indígenas. Recuperado de https://www.servindi.org/actualidad-noticias/28/10/2017/informe-analiza-la-violencia-y-discriminacion-contra-mujeres

Spivak, G. (1987). *In other worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.

Tiempo Argentino. (2017). Solicitan la nulidad del pedido de extradición de Facundo Jones Huala. Política, 6 de noviembre. Recuperado de https://www.tiempoar.com.ar/nota/solicitan-la-nulidad-del-pedido-de-extradicion-de-facundo-jones-huala

Tozzini, A. (2014). *"Pudiendo ser mapuche". Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut*. Bariloche: IIDYPCA/Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio.

Trentini, F. (2015). Pueblos indígenas y áreas protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Trentini, F. (2018). De la barbarie al terrorismo. La construcción histórica del "mapuche" como un enemigo. *Batalla de Ideas*, *5*.

Trentini, F., y Pérez, A. (2015). Formas de violencia hacia el Pueblo Mapuche en Argentina. Reflexiones a partir del caso de la comunidad Roberto Maliqueo. *Argumentos*, *78*(28), 139-159.

Trentini, F. *et al.* (2010). Los nostálgicos del desierto: la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Cultura y Representaciones Sociales*, *4*(8), 186-212.

Ulloa, A. (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de sostenible. En D. Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedades en tiempos de globalización* (pp. 89-109). Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Valdez, C. (2017). Aportes mapuche para pensar el género. *Corpus*, *7*(1).

Valdez, M., Amador Ospina, M., Paredes, J., Sciortino, S., y Gómez, M. d. (2017). Reflexiones de las autoras y la coordinadora sobre el debate. Corpus, *7*(1).

Valladares de la Cruz, L. (2008). Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea global a los foros internacionales. *Alteridades*, *18*(35), 47-65.

Valverde, S. (2005). La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche. *Revista de Historia*, *10*, 167-184.

Videla, M. (2013). Políticas indigenistas y política indígena: el rol de los líderes religiosos mapuche en la provincia de Neuquén a través de un caso (1955-1972). VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social, Sección de Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de buenos Aires.

Vivaldi, A. y Gómez, M. (2018). "We want us alive" Argentina's Feminisms and Women's Movements in the early 21st Century. *Irish Journal of Anthropology*, *21*.

POLÍTICAS ESTATALES Y RESPUESTAS LOCALES

Cuerpoterritorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de *pu zomo mapuce* en el sur del actual territorio argentino

María Cristina Valdez

Introducción

Ince Mapuce zomo (soy mujer mapuce) de origen territorial *picunce*[1] (gente del norte) y esbozo estas líneas que surgen de mí *rakizuam* (pensamiento) y mí *piuque* (corazón) con la intención de mostrar qué procesos complejos y contradictorios acontecen en *Waj Mapu*[2]. El Pueblo Mapuce a lo largo de su existencia se ha desplazado en el territorio, que hasta la conformación de los Estados Nacionales de Argentina y Chile se definía como *Waj Mapu*. Con la conformación de los Estados los desplazamientos estuvieron determinados por variables diferentes a las de un Pueblo en ejercicio de autonomía y autogobernanza, y por el despojo territorial e identitario, que reconfiguraron la movilidad hacia centros poblados. En contextos neodesarrollistas, quienes migran son mayoritariamente jóvenes de entre 14 a 24 años, particularmente mujeres jóvenes, en el orden de los 17 a 30 años (Cenep-INAI, 2013).

1 Para la inscripción del mapuzugun, idioma del Pueblo Mapuce, se utiliza el grafemario Raguileo, el cual hemos adoptado como propio en ejercicio de la autodeterminación lingüística, dado que respeta la fonética *mapuce* y rompe con la castellanización de la escritura.

2 Las palabras en mapuzugun retomadas en este escrito serán escritas con letra cursiva y selectivamente traducidas, dadas las limitaciones del idioma español de capturar los significados de las palabras en mapuzugun.

En Argentina hay, según los datos del Censo 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Censos (Indec), alrededor de 120.000 personas que se autodefinen *mapuce* y se han concentrado en las áreas urbanas de las provincias de Neuquén, Chubut y Río Negro. No existe una estimación precisa de los vínculos entre quienes se han desplazado y el territorio de origen. Sin embargo, un número significativo de testimonios da cuenta de la continuidad de las relaciones familiares, económicas y espirituales que se sostienen en el tiempo.

Hasta 1879 el territorio patagónico estaba bajo el control de distintas unidades políticas originarias. En este periodo se inician, a uno y otro lado de la cordillera, las expediciones de los ejércitos nacionales, cuyo objetivo era la ampliación de los territorios y la ocupación de los millones de hectáreas que las unidades indígenas manejaban. Estos objetivos se tradujeron en campañas militares como la Pacificación de la Araucanía en Chile y la Campaña del Desierto en Argentina. La política expansionista de la frontera argentina estaba sustentada en los intereses de las clases dominantes vinculadas la exportación de materia prima. La ocupación por la fuerza de territorios como los de Patagonia se consolidó con el establecimiento de los latifundios, que eran enclaves económicos que respondía a intereses de capitales extranjeros y agregaban a las tierras indígenas a la lógica de la propiedad privada y la producción (*véanse* Schiaffini, 2014; Delrío y Ramos, 2011; Briones y Delrío, 2002).

Para ese entonces, la población *mapuce* fue reubicada en tierras poco aptas e insuficientes para el desarrollo de sus economías. En algunos casos se reconoció a algunos agrupamientos leguas de terreno, en otros se los tomó prisioneros y fueron trasladados a centros poblados del país, con diferentes fines, como el trabajo doméstico y la exhibición. Estas situaciones configuraron una relación del Pueblo Mapuce con el resto de la sociedad que se va a caracterizar por el negacionismo y la represión y será una continuidad en la interacción con Estado.

En la actualidad la situación de la población *mapuce* en Patagonia se caracteriza por la organización en *lof* (comunidades) nucleados alrededor de algunas organizaciones políticas. Estas comunidades conviven con unidades productivas caracterizadas por un alto grado de concentración de la tierra. Bajo la lógica de un nuevo modelo

productivo aparecen desarrollos vinculados a la explotación minera a cielo abierta, la hidrofractura (*fracking*) y los megadesarrollos turísticos e inmobiliarios. En este momento, como en los demás, se dieron conflictos por la tierra de distinto tipo y grado que implicaron procesos de movilización y protesta de las comunidades indígenas y otros movimientos sociales contra el Estado y los particulares (empresas y empresarios).

Al interior del Pueblo Mapuce siempre se expresaron una variedad de posiciones respecto del conflicto territorial, desde las que conciben el enfrentamiento directo como las que implican la elaboración de acuerdos respecto del reconocimiento de los territorios ancestralmente ocupados. En acontecimientos recientes las relaciones entre el Estado y el Pueblo Mapuce en estos territorios se caracterizan por una campaña de desprestigio que, según lo señalan diversos autores, se da en el mismo momento en que debe discutirse la prórroga de la Ley 26.160 que suspende los desalojos hasta que el Estado realice los estudios territoriales que permitan a la mayoría de las comunidades defender jurídicamente sus derechos.

A pesar de las enormes extensiones de tierra que comprenden las provincias patagónicas (cerca de 55 millones de hectáreas), hay un número reducido de comunidades reconocidas con sus personerías jurídicas. La provincia de Neuquén es la que mayor cantidad de comunidades reconocidas posee; sin embargo, la lucha territorial en esta provincia es un motivo constante de relaciones tensas con el Estado. Desde la década de 1990 se acrecienta la demanda de comunidades *mapuce* ante el avance inconsulto de las empresas petroleras en territorios comunitarios y también se multiplican las actuaciones judiciales contra autoridades y referentes *mapuce*.

La Confederación Mapuce Neuquina (CMN), que es la organización política que nuclea y representa a las comunidades *mapuce* en Neuquén, reconoce la existencia de más de 57 comunidades y otras en vías de conformación. Respecto de la situación territorial sostienen:

> … es de permanente conflicto. La mayoría de las comunidades no cuenta con el título de propiedad comunitario. Hay comunidades que tienen reconocida la propiedad, pero no la propiedad comunitaria, o se les reconoce parte del territorio, o tienen títulos distintos

> que fraccionan el territorio, con solo un permiso de ocupación de una parte de su territorio comunitario. La provincia ha dejado en total inseguridad jurídica a las comunidades respecto de sus territorios y ha priorizado, en cambio, la seguridad jurídica de sus aliados estratégicos, generando así un permanente conflicto con las comunidades por las concesiones que hace de nuestros territorios y recursos a manos de terceros (petroleras, mineras, forestales, estancieros y amigos varios) sin nuestro consentimiento. (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010, p. 15)

Reflexionar sobre las políticas estatales y sobre la relación entre el Estado y el Pueblo Mapuce permite indagar sobre las múltiples violencias, incluidas la de género, ancladas en una estructura socioeconómica que acrecienta la desigualdad entre hombres y mujeres. Esta desigualdad es transversal a los diferentes pueblos, en cada uno de los cuales se puede rastrear su historicidad. Interesa mostrar cómo esta estructura hace imposible la existencia *mapuce*, al negar la vinculación que está en la génesis de nuestro devenir como *kvme ce* (buena persona), que es la irreductibilidad del *cuerpoterritorio* a conceptos separados y de andar autónomo, como lo enseña, lo reproduce y celebra occidente.

El argumento central de este escrito es que la relación con el territorio, según la lógica *mapuce*, brinda elementos contundentes para pensar como viable un proyecto de vida diferente al que ofrece occidente. Esta distancia epistémica puede comprenderse a partir de analizar cómo se juegan ciertos elementos en una experiencia de vida particular. Elementos como cuerpoterritorio, conocimientos, memoria y movilidad son fundamentales en mi experiencia como mujer *mapuce*. Repasar cómo se dan las relaciones entre estos elementos me permite anudar algunos argumentos para ponderar cómo la reducción y la expropiación de los territorios comunitarios afectan la vida de las mujeres de manera excepcional.

El recurrir al relato testimonial pone en discusión las relaciones entre lo particular y lo general, además de tensionar el valor que se le otorga al testimonio en las disciplinas del campo social. En mis términos se realiza de esta forma una operación que intenta modificar aquello

que me propongo criticar, que es la intencionalidad de occidente de descalificar los conocimientos que le disputen la comprensión del mundo y eliminar a quienes los poseen. La expresión de esta intencionalidad constitutiva de occidente se vivencia en la actualidad en el incremento de la violencia en estos territorios. Escribo desde la bronca, la impotencia y la posibilidad de agencia que me genera mi pertenencia étnica a un pueblo reconocido por su constante lucha, reivindicación y elaboración de propuestas. Escribo como *ñuke* (madre) pensando en lo que mis hijas puedan sentir, siendo tan pequeñas y enfrentando todo este movimiento que se está gestando, a la vez que voy armando algunas estrategias que me permitan lograr cierto grado de soportabilidad. Esta última la entiendo no en los términos de los mecanismos de soportabilidad que este modelo y este Estado van pergeñando y nos van trazando y entregando como posibilidad, sino en los que podemos armar, configurar, vivir y corporizar mientras se sale a luchar.

En el momento en que estoy escribiendo el *lof* Puel Pvjv, del que formo parte y en el que me desempeño como *kimeltufe* (educadora), corre riesgo de ser desalojado del espacio territorial comunitario ocupado en la ciudad. La situación de la comunidad a la que pertenezco permite evaluar el grado de represión y las formas que adopta el disciplinamiento estatal que intenta acallar los reclamos de personería que diversos *lof* realizan. Un disciplinamiento que aparece crudamente vociferado por funcionarios y políticos.

Nuestra existencia como *lof* urbano, ubicado en la ciudad cabecera de la provincia de Neuquén, presenta otras aristas. Una de ellas tiene que ver con la convergencia de diferentes personas de diferentes orígenes, forzadas a desplazarse y que eligen convocarse como comunidad e intentar vivir de esa manera. Esta pretensión de vida genera una profunda grieta para una ciudad como Neuquén en la que la individualidad y la propiedad privada son "resguardas" y "alentadas" por el Estado y asumidas por la ciudadanía sin demasiadas resistencias.

Este escrito está organizado en cuatro apartados y unas conclusiones preliminares. En el primer apartado "Violencia estatal y agenciamiento *mapuce*", se describe el contexto local actual de incremento de las violencias y la represión estatal en toda la Patagonia.

Se apuntan los acontecimientos en Cushamen, provincia de Chubut[3], como enclave de la radicalidad en la que se expresa la intencionalidad originaria de occidente de deslegitimar y exterminar la alteridad. Esta intencionalidad está relacionada con una racionalidad, una historia y una lógica que recurre a la configuración de representaciones estereotipadas del "otro". Para el caso argentino esta historia se puede rastrear en los albores de la conformación del Estado nación. La efectividad de esta intencionalidad radica en lograr instalar una ideología de gran insensibilidad hacia el sufrimiento. Es frente a los mecanismos de soportabilidad instalados por este modelo como el agenciamiento de las *zomo mapuce* se propone actuar y generando espacios de cierta autonomía, de alegría y de felicidad. Estos "espacios autónomos" no pueden comprenderse sin relacionarse con el contexto inmediato, con la trayectoria histórica de la relación entre el Estado nación y los pueblos originarios. Igualmente, se deben considerar las relaciones entre las mujeres indígenas con otros movimientos de mujeres que critican la intención originaria de occidente de borramiento y expropiación de los conocimientos de las mujeres, entre ellos, el feminismo.

En el segundo apartado: "*Cuerpoterritorio:* territorios de conocimientos", me propongo reflexionar sobre la ruptura de la continuidad en las relaciones entre *pu ce* (personas) *pu newen* (fuerzas) como resultante de la expropiación de los territorios, de los cuerpos y de los conocimientos. Esta ruptura hace imposible la existencia *mapuce*, pues es en esas relaciones donde radica nuestra identidad y nuestra diferencia, es decir, nuestra especificidad como Pueblo. Se retoman los planteos de Federici (2010) acerca del cercenamiento renovado de la autonomía de las mujeres. Asimismo, se sostiene la idea de que la intención de eliminar a las mujeres *mapuce*, poseedoras privilegiadas de *mapuce kimvn* (conocimiento propio), es afín a la consideración occidental de separación entre cuerpos y territorios. La categoría

3 Para mayores datos, véanse *Justicia por Santiago Maldonado*, en la página web *Santiagomaldonado.com*.; la entrada de Wikipedia "Desaparición de Santiago Maldonado"; "Diez preguntas y respuestas sobre el caso Santiago Maldonado", en CELS (2017); y el número especial del diario *La Izquierda* https://www.laizquierdadiario.com/Santiago-Maldonado

cuerpoterritorio intenta capturar la consideración *mapuce* de inseparabilidad de ambas nociones.

El apartado tres: "Movilidad y agenciamiento", describe los procesos de expropiación territorial, epistemológica y corporal en estos territorios y lo que han significado para las mujeres *mapuce*. Entre algunas de las consecuencias de esos procesos se destacan la desvinculación territorial, la ruptura de la continuidad en las relaciones entre *pu ce* y *pu newen* y los traslados forzados a nuevos territorios. También se relata en este apartado la agencia de *pu zomo mapuce* (mujeres mapuce), quienes generan instancias de vinculación y comunicación con el territorio e intentos de restablecer los vínculos con *ixofij mogen* (la biodiversidad). A partir de estas acciones las mujeres reconstruyen los vínculos con los territorios de origen y los de llegada. Finalmente, en este apartado se advierte que los territorios de origen y llegada pueden convertirse en territorios de dolor, de racismo, de violencia y/o territorios de reconstitución de los lazos familiares y comunitarios.

El apartado cuatro: "Memoria", sostiene que el olvido de la memoria del Pueblo Mapuce es la continuidad del epistemicidio, en el que se ven involucradas las ciencias, en particular las ciencias sociales y humanas. La memoria *mapuce* es objeto de interpelación respecto de su larga duración, lo que pone en duda la legitimidad de la historia como pueblo. Esta memoria ancestral, activa y colectiva no solo nos retrotrae a los eventos del pasado, además aporta elementos para interpretar ese pasado en el presente. La memoria no es solo un atributo humano, sino también territorial y corporal, y tomar nota de este registro ayuda a la reconstrucción de las trayectorias individuales, familiares y comunitarias marcadas por el despojo, el racismo y la violencia. Hacer memoria también permite advertir los procesos contrahegemónicos que se van gestando y que hasta entonces nos eran desconocidos.

La memoria permite acércanos al *kvpan,* al *tuwun* (origen familiar y territorial) de las personas y los territorios. Estas son formas del *mapuce kimvn* que nos ayudan a entender por qué las *mapuce zomo* tenemos necesariamente en el horizonte de la lucha los derechos territoriales colectivos como una forma de instalar una visión disidente de vida posible.

Finalmente, en las "Conclusiones preliminares" se establece un paralelismo en la continuidad de ciertas prácticas ejercidas por diferentes actores. Una de esas continuidades es la de la escritura como hecho emergente de una demanda colectiva. Otra se vincula a los consejos acerca de cómo referir y vivir la relación "sujeto y objeto" en la producción de conocimiento. Y una última es la continuidad en el negacionismo y la violencia como forma de construcción de la hegemonía estatal.

Violencia estatal y agenciamiento *mapuce*

Actualmente vivimos en un contexto de represión estatal con avance de las fuerzas policiales en los territorios *mapuce* de norte a sur, en varios *lof*, con incidentes que muestran la falta de garantías para el ejercicio de nuestros derechos. Acciones que van desde la represión violenta, la criminalización de la protesta, detenciones sin argumento de las *pu ce* (personas mapuce), hasta los allanamientos en la madrugada sin aviso y en la mayor ilegalidad de *lof* y *ruka* (casas).

En su trabajo "La guerra contra las mujeres", Segato refiere la emergencia actual con carácter paraestatal del *frente estatal, mediático, cristiano, colonial y patriarcal*, con consecuencias específicas para la vida de las mujeres. En contextos de aceleración de la concentración, el control paraestatal de la vida también se expande y "se observa un accionar caracterizado por el predominio de la informalidad, aun en los casos en que el Estado sea la agencia propulsora y sostenedora de ese accionar" (2016, p. 59).

El punto de partida de este presente continuo, cada vez más grave y violento en la historia reciente, se inscribe en un hecho concreto: la desaparición forzada de Santiago Maldonado un 1 de agosto del año 2017. Santiago participaba de un reclamo territorial *mapuce* en Cushamen, en lo que hoy se conoce como provincia de Chubut, Argentina, en territorio ancestral *mapuce*. Las desapariciones forzadas en este contexto tienen similitudes con lo que acontecía en tiempos de la dictadura y ambas se inscriben en la expansión del capitalismo, con la benevolencia del Estado nacional, que logra instalar una ideología de gran insensibilidad hacia la muerte, la violencia y la crueldad dirigida hacia "el otro". En otros términos:

> En esta fase extrema y apocalíptica en la cual rapiñar, desplazar, desarraigar, esclavizar y explotar al máximo son el camino de la acumulación, esto es, la meta que orienta el proyecto histórico del capital, es crucialmente instrumental reducir la empatía humana y entrenar a las personas para que consigan ejecutar, tolerar y convivir con actos de crueldad cotidianos. (Segato, 2016, p. 99)

Esta historia, que tiene su génesis en el avance de la frontera estatal y la llamada "Campaña del Desierto"[4], no hace explícita una continuidad, que es la participación del Estado en propiciar modos de relación sustentados en el negacionismo y la represión. Lo que no se muestra es que Benetton, un "dueño" aceptable de la tierra, fue un incumplidor de las leyes argentinas que hoy lo benefician corriendo, negando y desapareciendo lo indeseable. En esta historia de dueños aceptables, deseables, *hombres blancos extranjeros*, fue necesaria la construcción estereotipada de lo que no se ajusta a esta escala cromática, valorativa y erótica. Esta configuración fue y sigue siendo servil a la posibilidad de interpretar las leyes en función de intereses extraterritoriales y extranacionales.

Las escalas siempre se han utilizado en el campo de las ciencias sociales y humanas: en el arte, la geografía, la psicología y en la criminología, por nombrar algunas que han utilizado escalas para medir algo. Por ejemplo, se utiliza la escala cromática para la diferenciación de tonos, notas, relieves, y la escala valorativa y conductual para la diferenciación de conductas y comportamientos. Las escalas responden a ciertos criterios que ubican un extremo inicial o de base y uno final o de cierre. Pensar una escala para la diferenciación de las poblaciones indígenas sugiere considerar, más que la existencia concreta de la escala, la forma en que ciertos criterios se aplican para catalogar poblaciones. Los criterios, y la consiguiente adjudicación de valor a cada uno de ellos, ubican en un extremo de la escala lo deseable, lo esperable, y en el otro lo desechable. Criterios como el color,

4 La llamada Conquista del Desierto significó el avance del Ejército argentino sobre territorios habitados y ocupados por pueblos indígenas, como el Pueblo Mapuce. Fue coetánea a la avanzada militar la construcción de la imagen de desierto para justificar el plan estatal genocida.

la conducta, el comportamiento, la expresividad corporal, los rasgos faciales han sido utilizados para la caracterización de poblaciones potencialmente peligrosas.

Si pensamos en cómo aplica esta escala a los acontecimientos en Cushamen y de qué manera se expresa la relación cuerpo-territorio en lógicas diferentes, diría que la carga valorativa de esta escala —que sirve a los fines de clasificar poblaciones, en este caso "propietarios deseables"— se debe rastrear en lo que se espera que estos últimos hagan con el territorio. En los usos que un "dueño aceptable" como Benetton le daría a la "tierra" como propiedad privada, objeto de explotación, de modificación extrema y de inversión. Estos usos muestran la relación de exterioridad que existe entre el sujeto y el territorio. En cuanto a la carga erótica, se evidencia en consideraciones tales como territorio explorable, explotable, penetrable. La consideración de Patagonia como un territorio penetrable es una construcción que puede buscarse en los albores de la nación. Es también de larga data la consideración de estos territorios como lugares de exportación, ligados con el turismo, la inversión y la explotación hidrocarburífera. La Patagonia se ha construido históricamente como un territorio para afuera y el "desarrollo" de estos territorios como respuesta a necesidades que exceden las de la población que los ocupa, que tiene relación con estos territorios y el proyecto económico de la nación.

En esta lógica, la represión y desaparición forzada de Santiago Maldonado dio lugar a la efervescencia y reactualización de la violencia y el racismo constitutivo del Estado nacional argentino. Comienzan a circular estereotipos sobre los mapuce que son repetidos por el común de la gente sin demasiadas certezas, desconociendo el panorama de argumentos que podrían objetarlos. Quizás el mayor peligro resida en que estas formas de representación de los indígenas están siendo producidas y reproducidas sin ningún interés por la veracidad. Esta es una de las prácticas en las que el neoliberalismo que se materializa en este territorio, y mediante un extractivismo salvaje y predador que descorporiza a la gente. Las representaciones que circulan de lo *mapuce* y que aparecen naturalizadas tienen el sello de grandes empresas de comunicación, de medios afines, comunicadores, periodistas, historiadores, antropólogos, y hasta de algunos indígenas, que se ajustan más

a la cadena significante propiciada por la escala cromática, valorativa y erótica anteriormente enunciada. Afloran nuevamente los criterios de autenticidad para dar cuenta de la pertenencia étnica expresándose cruces peligrosos entre esencialismos y fundamentalismos.

Podría mencionar algunos de los estereotipos que comienzan a circular con el objetivo exhibir el clima social que se vive en estos territorios. "Los *mapuce* son chilenos", "exterminaron a los verdaderos indígenas argentinos", "vienen por todo", "ahora aparecen *mapuce* hasta debajo de las piedras", son algunos de los imaginarios que se promueven. En consecuencia, se desvía el eje de la discusión de las formas que debería adoptar la distribución de la riqueza, las políticas de reconocimiento y la reparación histórica. Por consiguiente, se deja en mano de "expertos" la discusión acerca del modelo de producción que queremos y necesitamos, que es algo así como ponerse a discutir cómo queremos vivir y morir.

Da Silva (1998) sostiene que el estereotipo es una forma de conocimiento en el que "la complejidad de lo otro es reducida a un conjunto mínimo de signos: apenas lo mínimo necesario para lidiar con la presencia del otro sin tener que envolverse con el costoso y doloroso procesos de lidiar con los detalles, sutilezas y profundidades de la alteridad". Lo que estas formas de construir al "otro" hacen es generar las condiciones para legitimar el avance estatal, policial y militar en nuestros territorios. Y, también, lo que es irónico es justificar el incumplimiento de las leyes, por ejemplo desestimando la representatividad indígena o reduciendo su participación en el relevamiento territorial promovido por la Ley 26.160. Esta y otras situaciones van dejando en total indefensión a muchos *lof* que por diversas razones no son relevadas en su integralidad. Aquí se tensionan las formas oficiales con las formas autónomas de cartografiar y significar el territorio.

A este movimiento de odio y descalificación se oponen una diversidad de estrategias que las *zomo mapuce* (mujeres mapuce) vamos habilitando y que permiten transitarlo. Estas estrategias no son meras resistencias, sino fundamentalmente espacios de autonomía que van pergeñando mecanismos de soportabilidad distintos de los que este modelo dispone como posibilidad. En estos espacios entran los aprendizajes que se incorporan y se transmiten de manera generacional entre

pu zomo mapuce. Podría enunciar un ejemplo en esa línea que me remite a las palabras que sostiene una *lamgen* (hermana) de Tañi Lof (de la comunidad a la que pertenezco), que sostiene: "que no se acabe nunca la alegría, que dure siempre". Entiendo que esa alegría de poder juntarnos y hacer juntas nos permite vivir y construir dignidad en la lucha, en las marchas, en los talleres, en la toma y en las ceremonias. ¿Cómo es posible ante tanta violencia y racismo estatal y mediático que *pu lamgen* estén pensando en agenciarse desde la alegría? ¿Qué conocimientos sostienen estas convicciones de sentirse contento con lo que se está haciendo y concebir la alegría como motor de movimiento?

En ese camino de hacer mención a la alegría y a la dignidad no es admisible no hablar y pronunciarme en relación con lo que acontece. De igual modo es improbable desprenderse de la "realidad", como si uno pudiera dejar el cuerpo en un lado y, por otro, ponerse a reflexionar. Pienso que es necesario también poner la fuerza vital y la cabeza en cosas que nos hacen bien, que nos dan felicidad y que hacen del agenciamiento femenino una potencia disruptiva en contexto de tanta insensibilidad. Por consiguiente, prosigo a contar que empezamos como *zomo* (mujeres) a pensar nuestra condición de género cuando nos resultó una necesidad sin estar atadas a las agendas de ONG, instituciones gubernamentales e intereses de académicos y académicas, que muchas veces nos han incitado a que nos pongamos a ponderar determinados temas. Nosotras estamos llevando a cabo en nuestro *lof* espacios de conversa, de escucha, de compartir alegrías y tristezas vinculadas a nuestro devenir como mujeres y *mapuce*. De la misma manera estamos buscando recursos y armando estrategias que no pueden extraerse de la emoción, del cuerpo y por supuesto de la razón. Scribano (2009), en su apuesta por "una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones", sostiene que la descolonización de la mirada en este campo requiere el análisis y explicación del disfrute, la felicidad y la esperanza. Más adelante aclara:

> Lo que continúa no significa olvidar los espesores y volúmenes de la dominación hecha cuerpo, ni la necesidad de profundos cambios estructurales necesarios para, al menos, tender a su eliminación. Tampoco implica una mirada "miserabilista" y/o "heroica" sobre una o algunas clases en particular, ni "pasar por alto" las intricadas cone-

> xiones entre fantasmas/fantasías en el lugar cementador de los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones. Lo que sigue pretende únicamente abrir un campo de discusión que plantee la importancia de observar sociológicamente algunas prácticas sociales que "cuartean" la reproductibilidad de la sociedad capitalista. Intenta re-asociar algunas prácticas sociales con la dialéctica de las autonomías personales y sociales más allá de su inscripción en la economía política de la moral neo-colonial, encontrando en ello un motivo más para elaborar una sociología de los cuerpos y las emociones que haga crítica las situaciones de explotación. (Scribano, 2009, pp. 141-142)

Nuestros diálogos como mujeres *mapuce* con otras mujeres, entre ellas mujeres feministas, se han dado no sin conflictos. Desde mi postura las lecturas feministas me han servido para acompañar los procesos de lectura crítica y decolonial del lugar y rol de las mujeres *mapuce* en el interior de nuestro pueblo y también en el orden económico mundial. En este último, el interés por gestionarse y expropiarse del conocimiento de las mujeres en general ubica en determinada situación a las categorías y conceptos producidos por mujeres. Por ejemplo, con las teorías feministas se va produciendo lo que enuncié en párrafos anteriores: la desubjetivación y la imposibilidad de identificación por parte de las interesadas, en este caso, las mujeres, con esos conocimientos. En los hechos cotidianos, en la inmediatez y emergencia de nuestro hacer, aparece la necesidad de desmarcarse como feministas por las asociaciones que el poder ha infundido en esos conocimientos y que hemos asumido como verdaderos. Hago una llamada sobre este aspecto, porque entiendo que la disputa y la salida está en el terreno epistemológico, en la medida en que se definan determinados conocimientos y saberes como válidos para la aprehensión del mundo.

En correspondencia, la expropiación del conocimiento de las mujeres, que vino de la mano de la expropiación del cuerpo, debe leerse en términos de expropiación del poder, del dominio sobre el cuerpo. Este proceso es inseparable de la expropiación de los territorios ocupados por esas mujeres, por esos cuerpos, y del poder de representar-los. La

intensidad de estos procesos de expropiación aumenta en la medida en que se trate de conocimientos ancestrales, cuya transmisión se da entre humanos, pero también entre otras entidades que exceden esta clasificación. Aumenta la voracidad cuando los territorios a expropiar son concebidos como comunitarios y sus usos son inscriptos en un proyecto de vida que se distancia de los que propone el capitalismo. Como plantea Segato:

> Para este contexto histórico, la compasión, la empatía, los vínculos, el arraigo local y comunitario, y todas las devociones a formas de lo sagrado capaces de sustentar entramados colectivos sólidos operan en disfuncionalidad con el proyecto histórico del capital, que desarraiga, globaliza los mercados, rasga y deshilacha los tejidos comunitarios donde todavía existen, se ensaña con sus jirones resistentes, nulifica las marcas espaciales y puntos de referencia de cuño tradicional sagrado que obstaculizan la captura de los terrenos por el referente universal monetario y mercantil, impone la transformación de las economías de producción doméstica y circuitos de mercadeo local y regional en una única economía global, introduce el consumo como meta antagónica por excelencia y disruptiva con respecto a las formas de felicidad relacionales y pautadas por la reciprocidad de la vida comunitaria. (2016, p. 99)

Demasiado indignada y triste me he sentido en este tiempo pensando en lo que se dice por todos lados, en las mentiras que se replican en los medios y las formas en que se amontonan los descalificativos sobre el Pueblo Mapuce. Se ha generado tanto ruido, tanto ensordecimiento, que es complicado conversar hasta con la gente que en otro momento te podía escuchar. Se genera un ambiente en el que se reparten las personas en reductos, que en este caso parecen estar diferenciados por la menor o mayor argentinidad. En el contexto local, se exacerban las diferencias dentro del Pueblo Mapuce, que nunca es homogéneo, y celebramos que así sea. Sin embargo, en este clima esas diferencias con otros *lamgen* se expresan con tal fuerza que va desapareciendo del horizonte de la lucha el reclamo común y compartido por la vida y aparición de Santiago Maldonado y por la vida de todos, en este territorio depredado y expropiado diariamente. Lo que queda

en cambio es la imposibilidad de convertirnos en una alternativa que eclosione el homogéneo campo del negocio y transnacionalización de la tierra, olvidándonos de la especificidad de nuestra diferencia que se opone a la episteme en la que estos procesos son posibles.

Lo que se visibiliza es que las variables de género y generación —que históricamente han atravesado las diferencias, en lo que refiere al hacer y decir político del Pueblo Mapuce— juegan a favor del olvido. Se olvidan las trayectorias, se descuida la historia, se desprecia el esfuerzo que muchos han puesto en construcciones colectivas con las organizaciones de derechos humanos, como Madres y Abuelas de Plaza de Mayo Filial Alto Valle. La heterogeneidad como *mapuce* presente en el modo de actuar muchas veces es aprovechada más o menos intencionadamente por las internas que otros espacios colectivos están vivenciando, como por ejemplo lo que hoy experimentan algunos gremios y partidos de izquierda. Parafraseando a Segato, lo que puede estar ocurriendo es que la crítica al sistema deja de ser prioritaria y la lucha contra la dominación económica se reduce a demandas de inclusión, donde los fundamentalismos étnicos sintonizan con la configuración de un sujeto esperable de demandas vinculadas a la distribución. En sentido similar se expresa Briones (2005) cuando señala la encarnación instrumental de la identidad en la demanda *mapuce*. Desde mi entendimiento, esto es posible por la descontextualización de la lucha y la descorporalización de quienes participan en ella.

Al respecto me declaro en mi hacer y decir como mujer y *mapuce* que se dispone a escribir sobre género dentro del Pueblo *Mapuce*. También me reconozco como parte de una trayectoria organizativa que como pueblo nos hemos dado de manera autónoma y que se ha traducido en una organización[5] que nuclea a las comunidades y se or-

5 La Confederación Indígena Neuquina es la institución que representa a las comunidades *mapuce* de la provincia de Neuquén. Teniendo en cuenta la extensa superficie de la provincia y la cantidad de comunidades dispersas en la misma, la Confederación se organiza geográficamente mediante el funcionamiento de cinco Consejos Zonales: PIKUNCE, XAWVNKO, RAGIÑCE, PEWENCE, WIJICE, cada uno con una localidad cabecera donde se centraliza el trabajo. Cada consejo zonal está integrado por las autoridades

ganiza en consejos zonales respetando las identidades territoriales. Esta variable me obliga a subrayar que muchas reflexiones no me pertenecen como individuo, sino que son parte de construcciones colectivas que no olvidan ni niegan esa historia, y si eso es un condicionante de lo que uno podrá hacer público y compartir en sus escritos, me parece relevante enunciarlo y pronunciarme en tal sentido. Resta decir que la organización *mapuce* que nuclea las comunidades aquí en Neuquén, y bajo cuya orbita está el *lof* al que pertenezco, ha demostrado una intencionalidad permanente por el ejercicio de los derechos indígenas exigiéndole al Estado en sus diversos niveles el cumplimiento. En ese ejercicio muchas mujeres *mapuce*[6] hemos puesto el cuerpo en diversas en acciones, que van desde las marchas, los reclamos en los juzgados ante intentos de desalojos, encadenamientos y presencia en torres de exploración petroleras ante el avance inconsulto de las empresas. Además, nos hemos manifestado en contra de la contaminación de los territorios y hemos realizado práctica de variadas ceremonias en espacios en los que las acciones predatorias han privado a los *mapuce* y las comunidades de instancias de comunicación con *pu newen* (diversidad de fuerzas) existentes.

Cuerpoterritorio: territorios de conocimientos

Esbozar algunas líneas que permitan reconstruir la genealogía de los modos de relación entre el Estado y el Pueblo Mapuce me es útil para pensar cuál ha sido el lugar de las mujeres en esta configuración y conjeturar acerca de cómo la reducción y expropiación de los territorios comunitarios ha generado una condición que afecta de manera particular a las mujeres *mapuce*. Es pertinente referir entonces el epistemicidio (De Souza Santos, 2010), dado que es este un

políticas y filosóficas de *pu lof* y cuenta con un equipo de trabajo político, administrativo y cultural.

6 Recordar a referentes de esa lucha como la *logko* Tina Lincopan, de la comunidad Gelay Ko (Zapala) donde la empresa Apache aplicó por primera vez en Neuquén la técnica de fractura hidráulica para extraer gas y petróleo no convencional. Las mujeres del *lof* Campo Maripe se encadenaron a las torres de exploración en Loma Campana, en donde YPF-Repsol inició la explotación de la formación Vaca Muerta.

proceso que en tiempos de la conquista se expresa en la eliminación de la *maci*, en tanto mujer poseedora de una cualidad, siempre perseguida por la episteme de occidente, que descalifica, quita, elimina los conocimientos que poseen aquellos que en determinado momento de la historia aparecen como la alteridad. El énfasis de este proceso está en la ruptura de la continuidad, es decir, más allá de la eliminación física de quienes poseían los conocimientos, el esfuerzo radica en descalificar ese conocimiento para la comprensión del mundo, para la construcción de subjetividad e identidad.

La manera *mapuce* de entender el mundo se sustenta en el *kimvn* (conocimiento propio), un conocimiento arraigado en las diversas vidas y transmitido por ellas, pues el *kimvn* no lo poseen las personas, sino que es transmitido por *ixofij mogen*. Un elemento central para esta episteme es el *Waj Mapu* (territorio) en el que cohabitan *pu ce* y *pu newen*, quienes están en permanente comunicación y relación. Estas últimas, se regulan por el *az mapu* "del que se desprenden las normas naturales para el resguardo del *ixofij mogen* (biodiversidad) en un espacio territorial específico; en esta base se estructura la dinámica social ecológica y el ser *mapunce* (persona que no solo es de origen mapuce, sino que practica la vida *mapuce* y la resguarda)" (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010). *Pu ce* participan de la transmisión, circulación y producción del *mapuce kimvn*, esa capacidad compartida *con pu newen* que solo puede garantizarse a través del *mapuzungun*, que es la lengua de la tierra, y no solo de las personas.

Las normas son transmitidas de generación en generación y en espacios familiares y comunitarios. Atendiendo a la forma *mapuce*, la transmisión de conocimiento es a partir de la observancia. Son los ejemplos en la práctica la mejor manera de hacer conocer y comprender *el az mapu*. Los conocimientos de nuestro pueblo están depositados en nuestro *Kvga* (origen familiar y territorial más ancestral) y son heredados y preservados por nuestra descendencia: *Kvpan* (origen de la persona). El Pueblo Mapuce entiende que en *Waj Mapu* los diversos *newen* (fuerza) están interrelacionadas y cumplen cada uno su rol, lo que mantiene cierto orden natural y social. *Pu ce* son adjudicadas con el rol de protección y resguardo de los territorios y las diversas vidas

que lo habitan, porque es de esa manera como también garantizan la continuidad de su propia vida.

> Esta concepción está expresada en el concepto *kulxug*, donde están representadas las diversas dimensiones: *wenu mapu* (tierra de arriba), *ragiñ wenu mapu* (tierra del medio), *wente mapu* (tierra de todo lo que se ve), *pvjv mapu* (suelo o lugar en donde la persona vuelve a convertirse tierra), *mince mapu* (subsuelo, donde se encuentran también los minerales, los hidrocarburos, etc.). (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010, p. 34)

Este orden natural y social ha sido continuamente violentado y debilitado desde épocas de la avanzada militar hasta la actualidad. En nuestros días son los medios de comunicación y los espacios de formación de opinión los que gestan una campaña de deslegitimación del reclamo territorial *mapuce*. Este proceso adopta modalidades nuevas en contextos de explotación hidrocarburífera y minera, en territorios como los de Patagonia, concebidos como "territorios sacrificables". No obstante, el foco sigue siendo el control sobre los cuerpos y los conocimientos, sobre todo si se contradicen con los que el orden económico global impone.

En su trabajo *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Federici (2010) aboga por una reinterpretación de la historia del capitalismo desde un punto de vista feminista, a partir de lo cual realiza algunos descubrimientos. Uno de esos descubrimientos es que "las jerarquías sexuales siempre están al servicio de un proyecto de dominación que solo puede sustentase asimismo a través de la división, constantemente renovada, de aquellos a quienes intenta gobernar" (2010, p. 17). En correspondencia, tanto la privatización como el cercenamiento de las tierras comunales, de las relaciones sociales, así como la lucha contra ello están en los orígenes del capitalismo en Europa y América del siglo XVI.

Para materializar sus reflexiones la autora mencionada introduce como conjetura un paralelismo entre la cacería de brujas en Europa y la demonización de las poblaciones del Nuevo Mundo, considerando que ambas responden a la lógica de la expansión del capitalismo y están estrechamente relacionadas con la división sexual del

trabajo, que confina a las mujeres al trabajo de la reproducción. Lo interesante de esta reflexión es mostrar el renovado cercenamiento de la autonomía de las mujeres en lo que se refiere al cuerpo y a los usos de sus conocimientos. Estos últimos, mayormente utilizados en el contexto comunitario, en época de colonización y cristianización de las poblaciones asentadas en estos territorios se recluían al ámbito privado, quedando encapsulados en la clandestinidad y la herejía, lo que convertía a las mujeres en objeto de persecución y muerte: "Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio" (Federici, 2010, p. 289).

Recapitulando, en tiempos de conquista y en estos tiempos nuestros antagonistas reconocen que la eliminación física de las mujeres es sustancial a la expansión de un orden que extrae los conocimientos y elimina a quienes los poseen. Esta operatoria se ejecutaba en particular si esos conocimientos y esos sujetos desestabilizaban ciertos órdenes, que se suponían condensados, como los de familia, la salud y la religión. El exterminio y la sustracción se convirtieron gradualmente en las formas en que fue decantando el poder de las mujeres sobre determinados ámbitos de la vida. La intencionalidad que se advierte en la eliminación de las mujeres es un indicio clarificador de la inseparabilidad del *cuerpoterritorio*, que nosotros experimentamos y vivimos como pueblo, como indígenas, y que los otros han advertido como reducto de agenciamiento y autonomía. Vivimos en territorios que proveen de conocimientos ancestrales, que dialogan con otros conocimientos, que se proyectan e innovan. Territorios de conocimientos que tienen memoria y son construidos y reconstruidos a través de ella.

La idea de territorios de conocimiento nos remite al rol que nuestros antepasados (ancestros) ocupan en la trasmisión del *mapuce kimvn* (conocimiento *mapuce*) como continuidad de una transmisión intergeneracional de la que siguen participando quienes han adquirido una nueva forma y están ahora ubicados en otra dimensión del *Waj Mapu*. Por las cualidades del *mapuce kimvn*, que es un conocimiento inscripto en el origen territorial (*tuwvn*) y familiar (*kvpan*), es insepa-

rable del territorio y la comunidad. En ese sentido, es relevante concebirlo como sustento de la episteme *mapuce* y ubicarlo con relación con su ancestralidad, vigencia y proyección.

Movilidad y agenciamiento

Los procesos de reducción y expropiación territorial han incidido en la construcción subjetiva de las mujeres *mapuce*. Muchas nos hemos visto desvinculadas de nuestros territorios de origen a muy temprana edad e impedidas de comunicarnos con los espacios territoriales y los conocimientos que allí circulan. Peor aún ha sido la prohibición de realizar acciones concretas para favorecer esos procesos de relación con los demás *newen*, con los espacios territoriales en los que nos movemos.

Mi infancia, al igual que la de mis hermanos, estuvo marcada por la desvinculación de la casa familiar y del territorio de origen. Durante la escolarización primaria transitamos por escuelas albergues en parajes alejados de donde habíamos nacido, lejos de nuestro padre y demás hermanos. La mayoría de esas escuelas, que no eran declaradas de formación religiosa, tenían a su personal docente que migraba del centro y norte del país, mayoritariamente formados en el catolicismo y de cierta forma favorecían espacios de adoctrinamiento. Estas escuelas cumplían un riguroso disciplinamiento, que incluía desde levantarse temprano e incorporar hábitos de higiene hasta rezar por las noches antes de apagar las luces. Todos mis hermanos, exceptuándome, hicieron comunión y confirmación.

Los lugares en los que estaban instaladas estas escuelas eran territorios de los cuales recibíamos conocimiento. Puedo referir una variedad de eventos que nos vinculaban de manera particular con los *newen* existentes. Sin embargo, no podíamos ejercer nuestra vida espiritual, ni ceremonial, ya que estaban cercenadas nuestras posibilidades de ejercer nuestra religiosidad. Durante este tiempo nuestra relación con el territorio nos fue negada. Aún recuerdo que uno de mis hermanos huía con frecuencia y pasaban días en que prefería recluirse en el extenso territorio antes que estar encerrado en la escuela. Si para ese entonces el análisis era que "no se adaptaba a la escuela",

hoy lo entiendo como una búsqueda permanente de vinculación con *Waj Mapu*.

Esta reflexión me obliga a referir los procesos de movilidad y traslado forzado como una continuidad, en tiempos de regulación estatal de los territorios, en la temprana edad intervenidos por las escuelas y más adelante al ser obligadas a trasladarnos a las ciudades y sus periferias. Investigadores locales que forman parte de la Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena[7] interesados en evidenciar el carácter genocida de la campaña militar de 1878 que significó el avance sobre territorio *mapuce,* sostienen la continuidad en el destierro y el hacinamiento *mapuce* actual de prácticas genocidas de antaño.

En esta línea de reflexión puede diferenciarse, por un lado, que la noción *cuerpoterritorio* permite repensar que es posible construir territorio en la movilidad. Esta movilidad se dio en tiempos de autonomías en tanto pueblo preexistente a la organización estatal, a uno y otro lado de cordillera. Estas consideraciones sugieren preguntarse, por ejemplo: ¿es la ciudad de Neuquén territorio mapuce? La respuesta se orienta a una pregunta acerca del territorio en el que la ciudad se erigió, moviendo la interpelación a una reflexión acerca de cómo ciertos procesos han implicado el avance territorial sobre territorios con ocupación *mapuce* ancestral. Por otro lado, en lo que refiere al agenciamiento de las *zomo mapuce*, habilita referir nuestro constante accionar para volvernos a vincular y a generar instancias de comunicación con *pu newen*, tal como lo hacemos en las ceremonias que realizamos en contextos urbanos, a pesar de los obstáculos y complejidades que suponen. En estas ceremonias se favorecen espacios para la formación de identidades diferentes a las propiciadas por las instituciones, subjetividades más sensibles que desestructuren las ideas naturalizadas acerca de los roles y estereotipos de lo femenino y lo masculino.

Este año realizamos un *meli folil kvpan,* una ceremonia que ha sido recuperada en ese proceso organizativo y autogestivo. Más que

7 Integrada por Walter Delrío, Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian, Gerardo Raschcovsky.

interesarnos la búsqueda de vestigios históricos que den cuenta de alguna práctica similar, el interés es poder ejercer la intensa comunicación con los territorios. Encontramos en estos intersticios espacios de agenciamiento de las mujeres *mapuce* ocupadas en poner en ejercicio nuestro *kimvn* y espiritualidad y en disputarle al Estado el derecho que se ha otorgado de nombrar.[8] Esta es una forma que hemos encontrado para vincular a *pu picikece* (la niñez) a su comunidad, al territorio, y *pu newen*, que cohabitan los territorios. Es además la manera que adquiere nuestra intención de vincular a las generaciones más jóvenes a nuestra historia y al pasado común que compartimos.

El encuadre analítico teórico provisto por Segato es el que encuentro más cercano al modo en que entiendo la realidad del Pueblo Mapuce en el periodo anterior a la colonización. Un pueblo sujeto a relaciones de diferenciación y jerarquías que ubicaban en lugares diferenciales a mujeres y hombres en una lógica de patriarcado de baja intensidad hiperrealizado con la intervención colonial. El trabajo de esta autora muestra con claridad la materialidad del poder en la forma estatal y la centralidad que adquiere el control y disciplinamiento de las mujeres y su corporalidad.

Es más pertinente a las reflexiones compartidas en este escrito referir a procesos de movilidad y desplazamientos forzados, al hecho de que como mujeres hemos sido obligadas a ir a la ciudad para seguir la universidad, conseguir trabajo y ciertas condiciones de estabilidad para nuestras familias. Entiendo que hablar de migración es limitante, dado que, si bien los estudios migratorios han mostrado la vinculación del modelo neoliberal con la disponibilidad de los cuerpos y sujetos

8 La falta de reconocimiento de las formas autónomas de nombrar a los niños y niñas *mapuce* y de la idiosincrasia del Pueblo Mapuce para dar nombre a sus nuevos miembros evidencia la negación y la imposición del Estado, así como la inexistencia de política pública en perspectiva intercultural. El XVIII Parlamento Mapuce, de mayo de 2006, reafirmo la propuesta del centro de Educación Mapuce Norgvbamtuleayiñ de crear un registro civil *mapuce* para la provincia el Meli Folil Kvpan. Un registro que respete y reconozca esta idiosincrasia y manifieste las particularidades que los nombres de *pu ce* tiene para el pueblo *mapuce*, como el hecho de que los nombres no poseen género, es decir, tanto un niño como una niña pueden tener el mismo nombre.

que son obligados a migrar para perfeccionarse y trabajar, falta profundizar en la idea de que la movilidad era, en parte (en el caso *mapuce*), una forma de actuar común en tiempos de autogobernanza. Es decir, evidenciar que los desplazamientos han sido una regularidad y que es el Estado el que ha construido fronteras con intenciones regulatorias, respecto de lo cual la noción de movilidad forzada ofrece elementos para pensar la desigualdad en la circulación territorial.

Actualmente los desplazamientos se inscriben en nuevas condiciones, a pesar de lo cual es posible vincular la movilidad de las mujeres a su capacidad de agencia (Mahmood, 2008). En este sentido, es ineludible atender a los sentidos atribuidos a la experiencia migratoria por parte de quienes migran y reconocer a estos migrantes como pertenecientes a un pueblo, a una etnia.

Invito a trasladar esta idea al analizar la situación de las mujeres con la evidencia de la experiencia, de mi propia experiencia, en la que desde los años de infancia he sido objeto de desplazamientos forzados. La migración a la ciudad debe ser leída en términos de los condicionamientos generados por el nuevo ordenamiento social y también interpretarse en términos de agenciamiento femenino. Esta adhesión me permite abrir una reflexión en dos sentidos uno: referido a los territorios del dolor, el racismo y la violencia, y otro concerniente a la agencia de la movilidad hacia otros territorios como un medio para distanciarse de esos territorios, de esas violencias y dolores. En ese proceso se advierte una particularidad que es indicio de la inseparabilidad del *cuerpoterritorio* en la cosmovisión *mapuce* y tiene que ver con la vinculación permanente con los territorios de origen —a pesar de la violencia, el dolor y el racismo vivido— y con la configuración de modalidades para generar comunicación con los territorios de recepción. Son *pu zomo mapuce* quienes prioritariamente favorecen esos procesos de vinculación permanente con el *kvpan,* el *tuwvn* y *pu newen*.

Mi partida del territorio de origen a la ciudad se entiende en el mapa descripto anteriormente. Tenía diecisiete años, había terminado la escolarización media y no había muchos espacios para seguir formándome. En mi proyección como persona y parte de una familia numerosa yo encontraba que acceder a la universidad era una forma

de romper los límites impuestos por nuestra procedencia étnica, socioeconómica y de género. Mi padre veía cierta peligrosidad en este traslado. Para mí era fundamental salir del lugar en el que había nacido y transitado parte de mi vida, pues era un territorio del dolor en el que fui objeto de racismo, discriminación y violencia dentro y fuera de la escuela. En la ciudad, durante la formación universitaria, fue el momento en que más experimente ser interpelada en mi identidad y pertenencia. Cuando vivía en el pueblo no había interpelaciones que hicieran necesaria la descripción de mis particularidades étnicas. Nosotros tampoco nos lo cuestionábamos ni asociábamos nuestro lugar en ese territorio, que por cierto era marginal y subalterno como algo que acontecía por nuestra condición étnica y de género, es decir, de mujeres indias.

Llegado a este punto del escrito, hace falta decir que la relación con los territorios y sus conocimientos, vista desde el agenciamiento de *pu zomo mapuce* que se expresa en la vuelta al territorio, es a la vez una necesidad y una elección. Respecto de esta última, a pesar de las vivencias dolorosas, seguimos volviendo a los territorios de origen.

En esta vuelta advertimos que los territorios ya no son los mismos y que las que vuelven también han cambiado. En mi caso, pasado los cinco años de mi formación en la universidad seguí mi proceso de fortalecimiento identitario vinculándome con la organización política *mapuce* que representaba a las comunidades en la provincia de Neuquén. Básicamente con la estructura comunitaria que se empeñan en sostener algunas mujeres alentando las ceremonias en contextos urbanos, enseñando el *mapuzungun* y entregando su *mapuce kimvn* para que otros podamos acercarnos a los principios y valores que estructuran la vida *mapuce*. A pesar del interés de acércanos a la concepción de vida *mapuce*, era explícito también la imposibilidad de ejercer esas formas de vida por la constante persecución estatal y policial y por la reducción territorial. A la vez que deveníamos *mapuce* salíamos a marchar, a luchar reivindicando derechos, acompañando a otras comunidades. Ahí aprendí que estábamos obligados a realizar un doble movimiento: uno, atender a la lucha emergente; otro, continuar deviniendo *mapuce*, fortaleciendo nuestros conocimientos.

A lo largo de mi trayectoria muchas mujeres me han enseñado sobre la lucha estando en la lucha, poniendo el cuerpo. Pero han sido particularmente de las mujeres *mapuce*, en sus luchas y en sus cuerpos, que he aprendido que el cuerpo tiene memoria. Memoria histórica de los cuerpos de años de violencia institucionalizada y de continuidad de las prácticas de crueldad y muerte. El cuerpo de las mujeres *mapuce* no solo tiene memoria de la violencia, sino también de la alegría, y eso es claro de experimentar cuando podemos conectar en el *purrun* (baile ceremonial) nuestra comunicación ancestral con el territorio, con *pu newen* y con los demás *lamgen mapuce* con quienes compartimos una genealogía y una concepción de vida.

Memoria

El olvido de la memoria oral es la prolongación del epistemicidio estatal legitimado y sostenido por las ciencias, en particular por las ciencias sociales que han negado esta memoria como fuente de conocimiento. En este proceso de negacionismo la memoria oral *mapuce* es objeto de constante interpelación acerca de su duración, respecto de su larga duración exigiéndose pruebas de legitimidad específicas. Los fundamentos de esta interpelación se ubican en los objetivos de la escuela histórica cultural y el evolucionismo. En lo que refiere a esta interpelación, Hernández (2006) sostiene:

> El problema de la duración en la historia de los Pueblos Originarios tiene magnitudes insospechadas si se lo compara con los mismos planteos en los cuales los protagonistas son europeos o descendientes de ellos. A estos pueblos se les exige demostrar un pasado ancestral, se vincula su existencia a la geología y a otras ramas de las ciencias naturales. Por un lado, todavía no se pudo sacar de las representaciones de la historia los objetivos de investigación de la escuela histórico cultural y su búsqueda de la difusión, sus discusiones con los evolucionistas y sus interpretaciones del mismo poblamiento de América. Por otro lado, al ser el material lítico el principal soporte del registro arqueológico se asocia la piedra a la propia condición humana. Por lo tanto, tienen un pasado petrificado, sus huellas están en las piedras siempre exentas de carnadura, de latidos, sentimientos e ideas, aunque, como dice Marc Augé (2003, p. 45) la historia es

> siempre demasiado rica, profunda y múltiple para que pueda sufrir esta reducción. Además, con frecuencia se repite la misma paradoja, por un lado, se considera que están desde el comienzo de los tiempos, y por otro nunca parecen satisfacer los requerimientos necesarios para demostrar una antigüedad que evite las dudas sobre su legitimidad, sobre su historia.

Es relevante apuntar qué significados van configurándose alrededor de la memoria colectiva del Pueblo Mapuce, que es transmitida generacionalmente rectificando algunas modalidades. Entre ellos, los silencios, estrechamente relacionados con las implicancias emocionales y corporales de determinados acontecimientos. Delrío y Ramos (2011) afirman:

> Los sentidos más significativos y los efectos más per-formativos de la transmisión de memorias sobre contextos post-violencia residen más en la construcción de los silencios que en el detalle de lo efectivamente expresado en discurso. La transmisión de memoria consiste también en el respeto de estos silencios significativos, es decir, en la decisión de volver a transmitirlos como tales.

Más adelante agregan: "Sin embargo, en ocasiones, los silencios devienen imágenes discursivas y dan textura a uno de los 'no eventos' […] de la historia oficial: los campos de concentración indígenas en Patagonia".

El apunte sobre las características de esta memoria es relevante en el entendido de que no solo remite a eventos del pasado: además funciona como continente de significado para interpretar ese pasado en el presente. Comprender las características de la memoria colectiva del Pueblo Mapuce informa de la continuidad de las formas subordinantes que asumieron históricamente las relaciones con el Estado y también muestra las modalidades que adoptó la agencia *mapuce*. Somos un pueblo porque nuestro devenir como identidad puede historizarse. Sin embargo, la historia que hemos aprendido y que nos han contado está mayormente construida por olvidos, ausencias y silencios. Uno de esos silencios tiene que ver con las mujeres en esa historia, mujeres perseguidas por poseer conocimientos que se oponen a este orden. Esa

oposición significó para las mujeres convertirse en objeto predilecto de un plan persecutorio que se configura sistemáticamente. Las ciencias han sido cómplices de esos olvidos, ausencias y silencios. Diversos autores han marcado la complicidad y legitimidad que la historiografía nacional otorga a las prácticas genocidas "fundamentalmente al constituir imágenes/recuerdos hegemónicos que se repiten e instalan en la vida cotidiana" (Delrío y Ramos, 2011).

La construcción de saberes otros se ancla en la memoria comunitaria, en la preocupación de las mujeres por la construcción de otras memorias atravesadas por el género y la generación. Un objetivo de nuestra lucha es ofrecer a las generaciones venideras aquello que les ha sido quitado intencionadamente, que es el conocimiento de nuestra historia. Este conocimiento ha sido cercenado, en esta historia existen indicios de resistencia, y eso también ha sido negado y borrado. Al poder le conviene el olvido, como el no saber. Olvido y desconocimiento son armas del mundo simbólico y también del corporal, porque un cuerpo que no tiene memoria de las trayectorias políticas y reivindicativas de su pueblo no podrá ser parte de los insurgentes y emergentes movimientos que hoy se dan en esa dirección[9].

El cuerpo tiene memoria de los territorios, de la violencia, del racismo y de los conocimientos adquiridos en esos territorios. Vincular estas ideas a mi corporalidad y la memoria que registra me lleva a referir a mi vida familiar, que siempre fue de intensa relación con otras familias y personas *mapuce*. Estas vinculaciones permanentes se daban en función de la ubicación de la casa familiar, en un pueblo que era el centro comercial y de presencia estatal al que muchos llegaban, sea para atenderse en el hospital, ir al juzgado de paz o comprar en el almacén de ramos generales. Mi casa era, y lo sigue siendo, un lugar de pasada, estadía y recepción para esas familias *mapuce* que venían a realizar trámites y proveerse de lo que no podían encontrar en sus parajes.

9 No hay *purrun* posible si no se ha establecido comunicación y vínculo con el territorio en el que el cuerpo individual y social se dispone a danzar a moverse.

Mi casa era un lugar de circulación de conocimiento en el que se intercambiaba *kimvn* (conocimiento mapuce), *rakizuam* (pensamiento) *y yafvtun* (alimento). Además, aunque sin demasiada conciencia, se forjaban algunas ideas políticas, que hoy puedo interpretar con cierto ánimo de crítica y resistencia a la realidad que nos tocaba vivenciar y a las representaciones que sobre nosotros se construían. Representaciones que circulaban acerca de los *mapuce* y, aún circulan, legitimadas en renovados argumentos, tales como el gusto natural por la bebida (el alcohol) de los *lamgen mapuce*, la promiscuidad de jóvenes *mapuce* que ignoran ciertas formas de civilidad y sexualidad. En lo que al género atañe, existe una generalizada creencia en la pasividad de las mujeres *mapuce* y en la existencia normalizada de violencia en los hogares y en la comunidad. Sin ánimo de negar la presencia de estas circunstancias en la vida de las personas que compartieron mi vida y en la mía, voy a subrayar que mientras esas representaciones formateaban nuestro devenir y ejercían influencia en nuestra cotidianeidad, se estaban gestando procesos alternativos —que no pueden ser leídos en esa generalidad y linealidad—. En mi casa, que era una casa sin la presencia de mi ñuke (madre), que había fallecido cuando yo tenía cinco años, la formación de las mujeres y varones que componíamos el grupo familiar estaba en manos de un varón y de mujeres jóvenes casi adolescentes.

Me gusta decir, por lo que significa, que mi formación como *zomo y mapuce* no fue muy convencional o al menos no fue como legítima y hegemónicamente se ha construido. No fue una formación muy feminizada, diría que ciertos rasgos y modos de carácter y corporalidad fueron más masculinizados, más cercano a lo que se espera que adopten los varones. En mi familia, las *zomo* asumimos muchas responsabilidades que en otros contextos pueden ser leídas como perversiones de lo femenino. Las mujeres somos quienes tomamos decisiones relevantes para la proyección familiar y pusimos/ponemos en escena la palabra y la conversa sobre cosas que estaban negadas, por ejemplo, las formas violentas que adoptan ciertos vínculos interpersonales. Sin embargo, esta diferenciación de roles en la familia y

el lugar asumido por los varones, por mis hermanos[10], en algunos momentos ha sido cuestionada, pero no totalmente desestabilizada, en cuanto a la cuota de poder que supone y lo sustenta.

Nuestra formación como personas generizadas estuvo atravesada por circunstancias como la ausencia de mi ñuke, los problemas de alcoholismo de mi padre, la experiencia de tener un hermano varón con discapacidad, la necesidad de defensa y protección ante la situación de violencia, racismo y discriminación. Pero también por nuestro *tuwvn y kvpan*, en el que las mujeres siempre han ejercido cierto dominio sobre sí, sobre sus cuerpos; un poder sostenido en sus conocimientos. En nuestro origen hay *kvpan* de educadores y cuidadores, y ese *kimvn* se ha transmitido de generación en generación, lo que vemos traducido en las profesiones que hemos asumido en la actualidad, en el que la mayoría nos desempeñamos en salud y educación.

Este repaso por mi formación como mujer *mapuce* y los vestigios que de ello podemos relevar en la corporalidad me lleva a realizarme preguntas en dos direcciones. Uno, ¿de qué manera inciden las circunstancias de vida, la experiencia formativa familiar, comunitaria, territorial y el *pvjv* (espíritu) de cada *ce* en la configuración de su identidad, en la emergencia de su performance vital? Dos, ¿de qué informa y que elementos me brinda este repaso para analizar la configuración de género en sociedades preexistentes como la *mapuce?* Y, relacionada con esta pregunta, *si acordamos que la sociedad mapuce puede englobarse en el conjunto de sociedades tradicionales que no existen desvinculadas con otras sociedades ¿cuáles son las coordenadas que estas relaciones imprimen para la construcción de identidades genéricas y étnicas?*

La memoria no es solo un atributo de *pu ce*. Es también un atributo de los demás *newen* del territorio, de los animales, de las plantas, de las aguas y las montañas. Ellos también tienen un registro de los despojos, de las violencias, y también se agencian para habilitarse las vinculaciones con quienes son parte de los territorios que habitan.

10 En mi familia somos seis mujeres y cuatro varones. Mis hermanos varones, al igual que yo, hasta nuestra adolescencia teníamos la obligatoriedad de realizar actividades similares, por ejemplo, lavar los platos, limpiar la casa, atender a mi hermano en su higiene, cuidado y alimentación, juntar leña.

Saben cómo comunicarse, cómo llamarnos la atención. Es para mí ejemplificador de estas capacidades recordar que en momentos en que realizábamos uno de los tantos mapeos culturales participativos en tanto miembros de un *lof* y de una organización como *kimeltufe*, los animales nos enseñaban. Nos hacían saber que conocían el camino que los llevaba de vuelta al territorio del que habían sido corridos junto con la gente del *lof*, se volvían todos los días, lo que generaba constantes reclamos por parte del privado que nos acusaba de romper los alambrados y no respetar la ley. En ese entonces la memoria de los animales se convirtió en un indicador del uso continuo y de la posesión territorial ancestral. Este tipo de dato no era aceptable en la defensa jurídica del territorio, lo que daba cuenta de la distancia radical de nuestra diferencia y especificidad y ponía en tensión las epistemes que sustentaban y daban legitimidad a estos conocimientos.

El territorio es el territorio vivido, habitado, el territorio soñado. Los territorios de conocimientos que nos proveen también tienen memoria. Los territorios, al igual que los cuerpos, tienen memoria, recuerdan las violencias, pero también las luchas y resistencias, y eso también es transmisible, es enseñable. Habitar el territorio no es solo ocupar una porción espacial de tierra: es establecer una profunda relación y comunicación. Habilitar las circunstancias y los momentos para hacer posible ese habitar ha sido una tarea asumida por las mujeres que se disponen atender, escuchar y actuar ante los llamados de atención. Por ejemplo, aquí en el sur, cuando supimos escuchar al Pijañ Mawiza (volcán), volviendo a realizar la ceremonia al pie del *Lanvn*[11], en momentos de constante intromisión a partir del fomento del turismo y la recreación. El agenciamiento de las mujeres *mapuce* aquí y de mujeres indígenas en todo Abya Yala tensiona el discurso e ideología del escepticismo que se pretende instalar acerca de la imposibilidad de pensar un mundo alternativo al provisto por el desarrollo

11 En el 2008, las autoridades políticas y filosóficas (*logko* y *pijañ kuse*) hicieron un gran llamado a las comunidades *mapuce* de Neuquén y a la sociedad en general para reflexionar sobre la situación de peligro de vida que estaba sufriendo Pijañ Mawiza Lanvn (volcán Lanin), que ya no tenía nieve, se estaba agrietando e incluso los geólogos y vulcanólogos estaban alertando del peligro que esto significaba.

extractivista, que obliga a poblaciones enteras a la resignación. A la vez que adquiere ese carácter esperanzador, nuestro agenciamiento debe proyectarse de modo tal que no pueda ser encriptado como oposición por antimoderno, fundamentalista e irracional. Para que esa proyección tenga cabida en este momento, deben atravesarse ciertos obstáculos del orden epistemológico que legitima una ilusión desarrollista de este territorio y lo concibe y construye como un territorio con excedentes inimaginables e inagotables. Hay que apuntar aquí que en este mito del exceso también se inscriben como bienes comunes las mujeres y sus cuerpos.[12]

La apuesta por volver a los territorios, vincularnos con *pu newen* y generar instancias de comunicación y desplegar nuestra vida espiritual quiere propiciar a las generaciones venideras un estado distinto al vivido por nosotros. Queremos que sientan orgullo y dignidad por ser lo que son, de venir y estar en estos territorios. Los queremos sin tristezas, conscientes de la complejidad. Volvemos a los territorios porque no hacerlo es seguirle el juego a la intencionalidad que este orden socioeconómico de favorecer procesos de ruptura de la continuidad en esa relación de *pu ce, pu newen y Waj Mapu*. Constituirnos en *lof* urbano es una síntesis de esa pretensión colectiva.

Argumentos como el anterior permiten conjeturar acerca de las características que adoptan los ideales de las mujeres *mapuce*, las concepciones de ser y devenir que se inscriben en su agenciamiento. Como lo sugiere Mahmood (2008) respecto del movimiento islámico, no todos los movimientos ni *todas las mujeres construyen su deseo, afectos y voluntad en la lógica de la agencia social liberal.* Al respecto, entiendo que son las trayectorias individuales e históricas las que inciden en ello y no únicamente las pertenencias étnicas culturales o una pretendida resistencia[13]. La opción por la defensa de los derechos colectivos no solo es por que las mujeres *mapuce* nos prendamos de

12 Para ampliar ver Federici (2010), Galafassi (2017) y Svampa y Viale (2014).

13 Resistencia entendida desde el pensamiento liberal que la articula a las nociones de libertad y autonomía ligando realización personal con autonomía individual. Estas presuposiciones anudan acríticamente autorrealización, voluntad de autonomía y agencia social al objetivo progresista de la política emancipadora.

la defensa de lo común, sino que se debe a que en nuestro devenir histórico aparecen esas luchas en el horizonte.

Desde mi perspectiva, la agencia es distinta a la resistencia. La resistencia suele darse como un enfrentamiento contra el modo en que se ejerce el poder y supone la creación de nuevos modos de vida por fuera de este. Siguiendo a Saba Mahmood (2006), desde la perspectiva del posestructuralismo, no toda agencia es resistencia. La resistencia es solo una forma de agencia, entre otras. La autora sostiene que la agencia es "una capacidad para la acción creada y propiciada por relaciones de subordinación específicas" (p. 133). La agencia puede producirse en el marco mismo del ejercicio de las relaciones de poder y no se limita a oponerse a las normas, sino que puede producirse en el interior mismo de las normas.

Sostener que nuestras prácticas como *zomo mapuce* se deben interpretar en términos de agencia, más que de resistencia, tiene que ver con que, tal como la entiendo, la agencia se apoya en la consideración de Foucault de que la producción de subjetividades puede forjarse en el marco mismo del ejercicio de las relaciones de poder. En otras palabras, la construcción del sí mismo puede darse desde el interior de las formas que hacen de nosotros unos sujetos que nos apropiamos de esas esas determinaciones y las usamos estratégicamente.

Desde esta perspectiva de agencia se deben analizar las relaciones entre los procesos migratorios *mapuce* en tiempos de autogobernanza y aquellos a los que estamos sujetos en la actualidad con la regulación estatal. Estos últimos, leídos desde la noción de movilidad forzada, suponen que la población mapuce es ubicada en determinados territorios y excluida de otros y que, mientras eso sucede, nos agenciamos. En este sentido, acontece algo paradójico con las normas migratorias impuestas por el Estado, y es que vienen a posibilitar procesos opuestos a los que originalmente pretenden. Si la movilidad forzada de población mapuce a la periferia urbana se propone desestructurar los vínculos comunitarios y territoriales, la conformación de *lof* urbanos y las prácticas de ceremoniales vuelven a vincular a esa población como colectivo a los territorios de llegada y de origen. Como sugiere Saba Mahmood, las normas pueden ser "performadas, habitadas y experienciadas de varias maneras" (2006, p. 136) y no solo consolidadas o subvertidas.

Por lo cual es pertinente reconocer como parte de los estudios feministas aquellas perspectivas que analicen las trayectorias históricas expresadas en su temporalidad ancestral, actual y futura de colectivos que por su pertenencia de género y étnica aparecen como el foco de las relaciones de explotación. A la vez son estos colectivos los que mayormente pueden encarnar prácticas de desestabilización de ese orden, por fundamentarse en otras epistemes e instalar una visión disidente de vida posible. Desde esta lógica, es legible la relación entre exterminio focalizado de *maci* y la expansión territorial de las formaciones estatales.

Conclusiones preliminares

Como la escritura es una continuidad, recientemente me he puesto a escribir de cuestiones de género en el pueblo *mapuce* y mi postura se ubica en lo que Segato (2013) denomina antropología por demanda, en la medida que se me ha encomendado hablar de las relaciones de género y de las relaciones entre hombres y mujeres con sustento en la propia cosmovisión. Este momento, que es reconocido por mí como una demanda en mi trayectoria de adscripción identitaria y de formación académica, es ejemplar de cómo funciona *gvbamtun* (dar consejo) en mi comunidad, en la medida en que esta solicitud, realizada por otras mujeres *mapuce*, me ha permitido cuestionar y afinar el modo de actuar ante la producción de conocimiento en un campo concreto, como el del género vinculado a lo étnico. Se me ha aconsejado sobre un modo de actuar que aprendí en la academia, teórica y prácticamente, y que me permitía separar lo personal de la producción de conocimiento, como si yo estuviera por fuera de aquello que intentaba sistematizar y capturar como objeto. El territorio no es solo porción de tierra: es también un elemento simbólico y espiritual. En nuestra concepción de mundo la relación de nosotras, mujeres indígenas, con ese territorio es de inseparabilidad. Lo que vuelve de imposible irreductibilidad la noción *cuerpoterritorio* lo asumimos como un solo concepto, en el que las partes que lo conforman se configuran la una con la otra.

Procesos complejos y contradictorios son los que vivimos como mujeres *mapuce* interesadas en defender y ejercer derechos como mujeres e indígenas. Las contradicciones pueden verse en la tensión

constante entre la defensa de los derechos colectivos y los particulares o individuales, que son contradicciones propias del orden en el que nos movemos. En palabras de Briones (2005), esta contradicción se expresa "en el reconocimiento de derechos especiales y la conculcación de derechos económicos, sociales y universales". Por su parte Segato (2016) encuentra contradicción entre la celebración y colaboración gubernamental en la emergencia de colectivos y minorías y la advertencia de los peligros que estas representan para el orden existente. Para el caso *mapuce*, estas contradicciones se expresan en el reconocimiento de derechos ligados a la condición de género de las *zomo* y en la negación de los derechos como pueblo, particularmente los vinculados al territorio. Por ejemplo, el reconocimiento de un sistema educativo propio para los *mapuce*, que encuentra inconvenientes para desarrollarse, mientras se vulneran los derechos educativos de la sociedad neuquina y de los trabajadores del país y la provincia.

Este escrito ha referido a la construcción de hegemonía en tiempos de regulación estatal, por lo cual es importante subrayar, siguiendo las reflexiones de Gordillo (2007), que la hegemonía no remite solo a un espacio sociopolítico en disputa sino también a un espacio territorio que también se disputa. Un territorio en disputa que ha sido y es modificado por los sujetos que están inmersos política, histórica y socialmente en él. Este autor llama la atención acerca de las localizaciones territoriales de la hegemonía que se tensionan con los procesos alternativos. La construcción de hegemonía estatal se ha servido de las políticas de representación y las usinas gubernamentales se adjudican el derecho a representar lo indígena. En el caso *mapuce* sigue siendo necesario decir que somos "indios extranjeros y enemigos" para justificar la represión y el avance extractivista y depredador sobre los territorios. Se entiende que la política actual de agravio al Pueblo Mapuce se inscribe, siguiendo a Galafassi (2017), en la dialéctica entre hegemonía- acumulación y conflictividad que es complementaria a la contradicción fundamental del capital.

Es relevante insertar las reflexiones acerca de ser mujeres e indígenas en la historia y experiencia personal y colectiva, es decir, en la trayectoria de estos territorios. Nuestro compromiso y responsabilidad es la formación de las generaciones presentes y futuras sin violencias ni

machismos. Es por ello que disputamos sentidos y significados sobre determinadas concepciones dentro del Pueblo Mapuce, pero también en los conocimientos que se producen por fuera sobre nosotros. Es esa la tarea que como *pu ce*, como *zomo*, queremos llevar adelante.

La alegría es motor de movimiento. La invitación es al *purrun,* movimiento de comunicación, expresión y síntesis de la inseparabilidad del *cuerpoterritorio. El purrun es* la posibilidad de intercambio con el territorio, que se siente, porque el cuerpo vibra mientras vamos danzando de par en par. Somos muchos y muchas los que nos entregamos a ese instante tan difícil de explicar, de expresar en palabras, si nunca lo hemos vivido. Es momento de corporizar animal, instantes en los que imitamos los movimientos y la filosofía de vida del *coyke*. Allí las formas de lo humano son difusas e innecesarias. Hay mucho *kimvn* que circula y las maneras de aprehensión requieren otras sensibilidades, otras escuchas. *El mapuzungun* es la forma en que debe darse la palabra para hacer posible ese diálogo. La alegría es una forma de construcción de dignidad, de agenciamiento, y no solo de resistencia. En cuanto a la resistencia, se generaliza que los movimientos sociales pretenden solo resistir restringiendo el alcance del activismo. Entiendo que no deberíamos anudar nuestro hacer, nuestros movimientos, a las coyunturas que nos deja el sistema de extractivismo salvaje y predatorio. La lucha debería atender básicamente a nuestras necesidades corporales y emocionales, que siempre son políticas, colectivas, y se proyectan al futuro.

Es urgente habilitar espacios de circulación de las ideas e historias de las mujeres, para comprender el mundo con miradas femeninas que ponen foco en otros aspectos, a veces olvidados, por la forma habitual de construir conocimiento; por ejemplo, la emoción, el cuerpo, la memoria, el territorio, *el cuerpoterritorio.* Una reflexión necesaria sobre la mirada hegemónica que se sostiene sobre el territorio, que destituya en su estatuto de legítimas y verdaderas las construcciones que circulan sobre Patagonia. Un territorio construido como vacío, desértico, ocioso, que necesita transformarse en un territorio eficiente y productivo. Una mirada que pueda ser educada y tenga registro de la genealogía que hace de estos territorios y sus habitantes áreas sacrificables.

Al momento de realizar este escrito, Santiago Maldonado estaba desaparecido. Un 17 de octubre encontraron su cuerpo en el río Chubut. Santiago no era *mapuce*, pero era un militante de la causa territorial de nuestro pueblo. El 18 de octubre posteaba en mi Facebook entre enojada y triste, el siguiente mensaje:

Santiago volvería y nosotros ya estábamos informados de ello, lo sabíamos de forma solo comprensible desde el conocimiento *mapuce* (*kimvn*). Teníamos algunos datos para presumir lo que le había pasado. Santiago aparecía en sueños, y quienes habían soñado con él lo veían vinculado al agua. El agua fue para Santiago un continente, quizás *gen ko* (protector guardián del agua), y pudo abrazarlo, de una manera que la humanidad no podía hacer, en ese momento ni luego, por toda la implicancia que su desaparición conllevaba. Estoy haciendo referencia a la represión estatal, la negación de derechos y de la existencia misma. Nosotros sabíamos qué le había pasado a Santiago y no podíamos compartir ese conocimiento con quienes los estaban buscando. Como mapuce nuestra palabra y nuestro *kimvn* estaban deslegitimados, mientras que el territorio de búsqueda estaba cercado de policías. Cuando hablamos entre *lamgen*, nos dolía no poder acompañar y abrazar de la manera en que lo hizo *gen ko* a esa familia que lo seguía buscando y que lo estaba esperando. Nosotros también te esperábamos.

"Santiago; sé que volverás permanentemente en los relatos de nuestro pueblo. Tus ideales son comunes a los nuestros y también la esperanza irrenunciable de que vivir en otro mundo es posible.

Seguiremos exigiendo justica y el derecho al territorio seguirá siendo nuestro reclamo".

Referencias

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, C., y Delrío, W. (2002). Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En A. Teruel, M. Lacarrieu y O. Jerez (comps.) *Fronteras, ciudades y Estados*. Córdoba: Alción.

CELS – Centro de Estudios Legales y Sociales. (24 de noviembre de 2017). Diez preguntas y respuestas sobre el caso Santiago Maldonado. *Protesta Social*. Recuperado de https://www.cels.org.ar/web/2017/11/diez-preguntas-y-respuestas-sobre-el-caso-de-santiago-maldonado

Cenep-INAI–Centro de Estudios de Población e Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. (2013). Observatorio de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Informe de Situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la provincia de Neuquén 2008, 2009-2010 y 2013. Neuquén.

Confederación Mapuce de Neuquén (Ed.). (2010). *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*. Neuquén: Gráfica Althabe.

Da Silva, T. (1998). La poética y la política del *curriculum* como representación. *Cuaderno de Pedagogía de Rosario*, *4*, 117-149.

Delrío, W., y Ramos, A. (2011). Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos. *Revista Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, *1*(2).

De Souza Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Montevideo: Trilce, Universidad de la República.

Federici, S. (2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Galafassi, G. (2017). Conflictividad social, contradicción y complejidad: entre las clases y los movimientos sociales. En G. Galafassi y S. Puricelli (comps), *Perspectivas críticas sobre la conflictividad social*. Buenos Aires: Ranelagh, Extramuros.

Gordillo, G. (2007). Las localizaciones de la hegemonía. En *El Gran Chaco: antropologías e historias.* Buenos Aires: Prometeo.

Hernández, G. (2006). En tiempos del Malón. Testimonios indígenas sobre la "conquista del desierto". *Memoria Americana*, *14*, 139-166.

Mahmood, S. (2008). Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En L. Suárez Návaz y R. Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 162-214). España: Cátedra.

Schiaffini, H. (2014). Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual. *Revista Cuicuilco*, *21*, 145-170.

Scribano. A. (2009). A modo de epílogo: ¿por qué una mirada sociológica del cuerpo y las emociones? En C. Figari y A. Scribano (comps.), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad–Ciccus.

Segato, R. (2013). Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda.* Buenos Aires: Prometeo.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres.* Madrid. Traficantes de Sueños.

Svampa, M., y Viale, E. (2014). Hacia una conceptualización general. En *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo.* Buenos Aires. Katz.

Mujeres indígenas: subjetividades políticas dentro y fuera del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

Denisse Sandoval Ramírez

"Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora.
Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento.
Soy indígena y soy mujer, es lo único que importa ahora."
(COMANDANTA ESTHER, 2001)

Introducción

No pensé en ellas, no me referí a ellas en ningún momento del protocolo de tesis ni durante los primeros avances del trabajo de gabinete. Mi concentración, conceptual y empírica, estaba en un punto de partida que creía general y suficiente para acercarme: la matriz identitaria de ser indígena[1]. Hasta llegado el momento crucial de escuchar (gracias a la inquietud por hacer trabajo de campo y poder encarnar las letras), reparé en otras muy importantes indagaciones teóricas y empíricas que conforme caminé fueron apareciéndose como relevantes y condujeron gran parte de mi reflexión. Hasta ese punto, pensé en la importancia de escuchar y leer la palabra que brota en los *cuerpos otros*, que hicieron caer el velo de un sistema de invisibilización que todo lo arrasa (claro, yo incluida). De ahí mi principal empuje para enfocar mi lectura, aprovechando y agradeciendo la oportunidad que da este espacio para detallar las ideas.

1 Como si esta palabra no contuviera en sí misma una tensión de adscripción institucional, autoadscripción, consideración teórica, reivindicativa, organizativa y colonial. Por ahora, se seguirá usando este concepto en términos operacionales. Donde sea posible se darán los nombres particulares en español (siendo este un nombramiento también externo) de las sujetas enunciadoras que, con su voz, han contribuido a marcar las aristas de esta exploración.

Por ello este inicio está marcado por un reconocimiento de los modos de ser, decir y hacer de las mujeres indígenas, admitiendo que mi miope contemplación había dejado pasar las rupturas y apropiaciones particulares que las mujeres, principalmente indígenas, han hecho desde, para, por, en y sobre el zapatismo. Así también es necesario aceptar que este texto es fruto de un tejido comprensivo y aproximativo al tema, sin que por ello abandone los esfuerzos y las ocasiones para enunciar esta matriz de reflexión.

Además, esto se enmarca en un contexto en el que la figura de la mujer indígena se (re)colocó en las agendas teóricas, políticas, sociales, militantes, organizativas y académicas en México (y con suerte no solo aquí), con la propuesta de presentar a María de Jesús Patricio Martínez (médica nahua conocida como Marichuy[2]) como vocera del Congreso Nacional Indígena (CNI) y del Concejo Indígena de Gobierno (CIG)[3], así como la experiencia de ser precandidata independiente a la presidencia de este país, cuyas elecciones se llevaron a cabo en julio de 2018[4]. Todo

2 Marichuy fue elegida vocera del CNI por 44 pueblos indígenas que se congregan en él. María de Jesús se ha mantenido en la lucha indígena. Aunque no pertenece como tal al EZLN, en 2001 formó parte de las mujeres indígenas que se presentaron con los diputados mexicanos para hablar de la situación de los pueblos indígenas, especialmente de las mujeres indígenas.

3 El Concejo Indígena de Gobierno (CIG) es una figura de asamblea constitutiva del propio CNI. Este último se originó a raíz del Foro Nacional Indígena en 1996, con motivo de analizar los acuerdos entre los rebeldes y el gobierno federal (pues el EZLN irrumpió públicamente en 1994), aunque más tarde se formuló como una mediación entre los pueblos indígenas, la organización civil y el Estado mexicano (Espeland, 2000, p. 5). Este espacio permitió aglutinar a movimientos indígenas simpatizantes del zapatismo, con cierta flexibilidad organizativa. Al respecto, se recomienda consultar la obra de Espeland, que estudia los tres primeros años del CNI, pues hay pocas referencias académicas sobre el tema. Por otro lado, en el caso del CIG, este se aprobó en diciembre de 2016 mediante la participación de 523 comunidades, de 25 estados del país y 43 pueblos indígenas, según el propio portal del Congreso Nacional Indígena (s. f.).

4 Marichuy se presentó oficialmente como precandidata con el objetivo de conseguir las firmas necesarias para convertirse en candidata presidencial y así aparecer en la boleta electoral, que por primera vez consideró la figura de los candidatos independientes. Sin embargo, no se lograron recabar las signaturas requeridas (866 593) ni tener el 1% del padrón electoral en al

ello suscrito por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)[5], considerado como un referente para las organizaciones indígenas en América Latina y Europa, principalmente[6].

Aunado ello y a los sismos suscitados hace un par de años en varios estados del país, en donde se han visto afectadas numerosas comunidades indígenas (que al día de hoy siguen padeciendo los daños), es vital repensar no solo en el hecho natural, sino en la devastación y remoción que el terremoto está infligiendo especialmente a estas zonas, en términos sociales (con la neblina de corruptela y negligencia institucional). De ahí se ha hecho notar el papel de las mujeres indígenas, sobre todo en el estado de Oaxaca y Chiapas, quienes han salido a luchar y organizarse en esta etapa de reconstrucción (*Aristegui Noticias*, 2017; Olvera, 2017; *El Financiero*, 2017). Una de ellas, Bettina Cruz, integrante del CNI, cuenta que la lucha comienza desde el hecho de pelear por el tipo de casa: "Supongo que nos van a querer poner casas de losa, bajas, pequeñas, fuera de nuestra identidad. Eso va a tener que ser también una lucha" (Olvera, 2017), de modo que la vivienda es planteada como una demanda y una necesidad de acuerdo

menos 17 estados del país. A pesar de ello, su campaña logró realizarse entre complicaciones institucionales y técnicas, recabando más de 280 mil firmas (Villoro, 2018). En esas elecciones resultó ganador Andrés Manuel López Obrador del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena). Sin embargo, como ha declarado la vocera, esta es una de tantas tareas que tiene el CNI, pues su prioridad es incluir en la lucha a diversos sectores sociales y visibilizar la situación de los pueblos indígenas, por lo que la arena electoral pintaba más bien como una plataforma de exposición que ha seguido hasta el presente.

5 Durante el texto se usan EZLN, Ejército Zapatista, zapatismo, ezeta y organización zapatista como abreviaciones de Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

6 Esto, porque durante su irrupción pública en enero de 1994 en el estado de Chiapas, en México, la organización zapatista logró conformar y posicionar demandas específicas en torno a la paz, la justicia, el techo digno, la tierra, el trabajo, la salud, la alimentación, la educación y el derecho a la libertad de elegir, con independencia, a nuestras autoridades. Le declaró la guerra al Ejército mexicano y al entonces presidente Carlos Salinas de Gortari. Posteriormente, el ezeta encauzó su agenda específicamente a la causa indígena y desde entonces, mediante elementos novedosos en el discurso, el simbolismo y la comunicación, además de sus componentes militares y políticos, se mantiene como un emblema internacional.

con la cultura y las tradiciones, además de representar una lucha por el espacio y, aún más, por el territorio y, el valor funcional y simbólico que implica, enfrentado con el proyecto institucional contemplado para el proceso de reconstrucción.

Asimismo, en el trabajo que se ha realizado para monitorear la situación de defensa del ambiente por parte de comunidades indígenas[7], se ha recabado que de 2008 a noviembre de 2019 ha habido al menos 88 indígenas asesinados o desaparecidos, ya sea por la defensa forestal, de la tierra o el agua. De hecho, de los casos más recientes contra integrantes del CNI llaman la atención los sucedidos el 5 de mayo de 2019 contra José Lucio Bartolo Faustino y Modesto Verales Sebastián, quienes participaban en distintas actividades de difusión y coordinación del Congreso. En el caso de las mujeres indígenas, ha habido al menos dos asesinatos en relación con su labor activista respecto de la defensa forestal y la tenencia de la tierra. El último se registró el 1 de mayo de 2019. Este contexto vale la pena de ser mencionado porque responde al tiempo en que escribo (aunque no al tiempo en que me he centrado para analizar las subjetividades) y porque refiero que es necesario repensar constantemente lo que significa ser mujer indígena en los marcos particulares, productos de la economía, la historia, la política y lo político, lo cultural, geográfico y social, y lo que corresponde a tiempos y momentos específicos.

Para hacer esta reflexión, parto de la importancia de documentar las voces de cuatro mujeres indígenas, debido a su participación (o no) en movimientos indígenas y colectividades diversas, y que en algunas ocasiones están inscritas al margen del zapatismo. Esto porque en el devenir histórico de la organización zapatista, sobre todo en los primeros años, las condiciones de las mujeres no eran las mismas que las de ahora, pues su agenda no se tomaba como un tema central de la organización, de modo que ellas tuvieron que tejerse el espacio para

7 Se encuentra publicada la base de datos interactiva en donde participé para la sistematización de información. Esta base recopila datos sobre los asesinatos y desapariciones de defensores del ambiente de 2008 a septiembre de 2018 (Castellanos y Sandoval, 2018). Los datos se obtuvieron mediante el cruce de diferentes fuentes de información. El resto de los meses continúa siendo monitoreado por parte del equipo de trabajo.

organizarse y enfrentar el reto de combatir las variadas formas de opresión, no solo las ya existentes en sus comunidades, sino también las que permeaban en el "ezeta" (EZLN).

De ahí que el registro y sistematización de las experiencias de las mujeres indígenas, dentro y fuera de las organizaciones a las que se hace referencia, sea importante en tanto pueda arrojar representaciones distintas de lucha y de los modos de ser, decir y hacer[8], en aras de derribar la opresión hasta en el *abajo y a la izquierda*. Por tanto, mi interés se centra en las significaciones, representaciones y subjetividades políticas generadas desde el discurso y entramadas en el mundo de lo simbólico, vistas desde el diálogo, las tensiones y contradicciones que el ser mujer indígena, dentro y fuera del EZLN, implica.

Esto, postulando la mirada crítica a dichos procesos y nociones de lo femenino, que atraviesan el binomio mujer indígena zapatista y mujer indígena no zapatista como confrontadas, con una realidad tensionada que las traspasa. Quiero pensar en la ausencia y presencia de la construcción cultural de los roles de género y los feminismos, más que teóricos y académicos, como ejercicios cotidianos desde el discurso de la experiencia y de los relatos locales que han puesto en perspectiva al propio zapatismo. En palabras del entonces subcomandante Marcos:

> Me refiero a nuestra resistencia como varones zapatistas. Nuestra resistencia contra ellas. Nuestro terror al ver cómo iban rompiendo moldes y esquemas, y se iban saliendo, sin pedir permiso, del papel que el sistema, pero no solo el sistema, también nosotros les habíamos impuesto. (EZLN, 2015, p. 127)

Es aquí donde se empieza a dilucidar un proceso de sujeción y ordenamiento de las mujeres indígenas, a través del reconocimiento de quien fuera el principal vocero de la organización zapatista, pues advierte el carácter de opresión latente que adquiere una presencia manifiesta. En esta línea vale la pena cuestionarse dónde, cómo, cuándo, por qué y

8 Un trabajo que es referencia para este tema es el de Gargallo (2015). Se recomienda ampliamente su lectura, pues da lugar a las voces de las mujeres indígenas en torno a sus propias propuestas, considerándose un material de compilación fundamental.

para qué están ellas, considerando que el sentido de su condición como mujeres e indígenas tiene una representación específica no solo ante la sociedad, sino ante el propio EZLN. Este traspaso viene acompañado de una pretensión de remoción, pues mi esquema teórico se basa en dos conceptos fundamentales, que serán explorados en el apartado conceptual: política y policía, provenientes de la filosofía política de Jacques Rancière, junto con su derivado operacional, las subjetividades políticas. Además, esto se acompaña del trabajo de campo que ha sido mi guía fundamental en este camino tambaleante de certezas teóricas.

En este sentido, y vale la pena recalcarlo, mi propuesta no pretende generalizar ni a los pueblos indígenas, ni a organizaciones cuya matriz simbólica y discursiva sean estos sujetos políticos, ni tampoco al propio EZLN. Desde luego, la investigación no pretende tomar como absolutos los testimonios aquí vertidos, ni como aplicables a todas las mujeres indígenas, integrantes o no, del zapatismo. Mi mirada parte de un momento y un tiempo, y acaba en otro. Lo único permanente es observar y escuchar. En este caso, la indagación apuesta por la cotidianidad y el discurso aterrizado (y no flotante). Este último, entendido como dimensión de presentación, no siempre palpable o devenible de la realidad comunitaria; de ahí su carácter flotante y no manifiesto. Por eso es necesario aproximarse a otras voces, cuyo contenido no debiera ser puramente desechado, sino más bien integrado a las significaciones que corren aparejadas a la formulación política y policial sobre el EZLN.

Este trabajo es una pregunta por la construcción identitaria, la esencialización, el ensayo diario del ser y la evidencia de una subjetividad en desarrollo, que se pone en contacto con otros factores de contexto y biográficos de las entrevistadas, como se menciona durante las narraciones de las mujeres. Todo ello dentro del levantamiento y los pronunciamientos, debates, construcciones y discursos de la propia organización zapatista, tomados de ella misma como fuente de discusión.

A su vez, es necesario admitir que mientras escribía la versión final de mi trabajo[9], de donde viene inicialmente esta reflexión, seguían

9 La tesis de la que deriva esta idea se encuentra en Sandoval (2017). Este trabajo fue articulado de manera más extensa con el trabajo de gabinete y campo.

sucediéndose momentos en la organización que no alcanzaron más que a apuntarse, pues debía hacer un corte en el decir y hacer de esta aproximación. Esta sirva para cuestionar si dentro de la organización zapatista siempre hubo lugar para las mujeres, en el sentido de un espacio creado para, en y sobre las mujeres, o si en realidad fue un lugar subsumido, esencializado y enfocado a ayudar a los hombres en su tarea combatiente. Desde luego que este escenario ha sido apropiado y agenciado por ellas en una lucha constante, que le ha permitido actualmente a la organización zapatista generar distintos posicionamientos sobre el tema. Sin embargo, es esencial pensar cómo era antes y cómo es ahora el ezeta, para reestructurar el pensamiento en favor de una comprensión de larga data.

El presente artículo contiene cuatro apartados. Primero, el esquema metodológico donde despliego la serie de procesos y técnicas que ayudaron al desarrollo del trabajo. Segundo, el encuadre teórico que marca mi enfoque y análisis a través de los conceptos de policía, política, subjetividades políticas y esencialismo. En tercer lugar, el apartado "Sujetas no *sujetadas* y especificidades *otras*", donde abordo los relatos de las mujeres entrevistadas en busca de tensionar y analizar la disputa en el campo de lo simbólico, que estas narrativas proveen a la reflexión respecto de los conceptos teóricos. Por último, cierro con el cuarto apartado, "La tesitura de las voces", para concluir y apuntar consideraciones y reflexiones focalizadas en la importancia de documentar las narrativas dentro de las lógicas que ellas permean, para hacerlas visibles.

Finalmente, quiero agradecer una vez más a las personas que me han cobijado con sus palabras en las entrevistas y encuentros que he tenido durante el trabajo de campo, así como a aquellas personas que han deseado no compartir su experiencia, pues todo ello me ha formado. También cabe decir que lo mencionado aquí se pone a disposición de quienes se sientan interpeladas. La reflexión solo puede obedecer al tiempo-espacio y a las especificidades señaladas. Las categorías usadas en este texto, si bien pueden considerarse "occidentales", han pretendido utilizarse para ensayar y abrazar la comprensión basada en las herramientas disponibles. Los errores y las omisiones corren por mi cuenta para ser afinadas en lecturas futuras.

Abordaje metodológico

En este apartado se precisa la cuestión metodológica de la investigación, siendo esta de tipo cualitativa, etnográfica y apoyada por técnicas de trabajo de gabinete, como la revisión de libros, tesis y artículos académicos que aportan al encuadre teórico e histórico; y de artículos y notas de periódicos, así como pronunciamientos que arrojan información para ilustrar ciertos episodios de la organización zapatista. El trabajo de campo se hizo en distintos encuentros con las entrevistadas en el estado de Chiapas, durante los años 2013, 2014 y 2015 (en pequeños intervalos de tiempo), para la elaboración del proyecto de tesis de grado del que surgen estos cuestionamientos. Es importante aclarar que en el proyecto de licenciatura se entrevistó también a hombres y que en el camino, como se ha dicho, este elemento de género apareció como fundamental para entender distintas dinámicas policiales de sujeción.

La selección de informantes se basó en los siguientes criterios no vinculantes entre sí: 1) que habitaran en alguna región cercana o colindante a la zona donde el EZLN tiene influencia, 2) que se autoadscribieran como parte de un grupo indígena, 3) que hubieran pertenecido, pertenecieran o conocieran de manera participativa a la organización zapatista, aun cuando no siguieran colaborando en la misma. Las entrevistas fueron semiestructuradas, pues dependían del historial de convivencia o participación con la organización zapatista. Los temas tratados fueron: el significado de "ser indígena"; experiencias dentro del zapatismo siendo mujer; las diferencias entre el zapatismo de 1994 y el del año de entrevista (2015); distinciones entre el zapatismo y la organización en la que participa; representación de los indígenas en el zapatismo; experiencias sobre ser, dejar de ser o nunca haber sido zapatista; opinión sobre el gobierno mexicano; movimientos indígenas zapatistas y no zapatistas, y participación de la mujer. De ahí se extraen algunos temas y declaraciones por considerárselos valiosos al presente propósito.

Por tanto, en este texto se ha querido hacer uso específico de los testimonios que las mujeres han pronunciado respecto de su experiencia relativa al zapatismo. Esto con la intención de perfilar una reflexión que obedece a esas especificidades en el tiempo y el espacio.

Asimismo, se ha querido hacer acopio de los pronunciamientos y posicionamientos del EZLN, mediante materiales que ellos mismos han creado sobre distintos temas y donde también se pueden ver, con perspectiva, los procesos de cambio suscitados a raíz de la participación más pronunciada de las mujeres en la organización zapatista. Por supuesto, esta investigación no pretende crear generalidades, sino poner el acento en la relevancia del trabajo de campo para la comprensión particular de hechos y visiones que quedan silenciados o minimizados al enfocar los actos generales de conclusión, cuyo objetivo se traduce en la remoción de esas identidades primeras, dadas y superadas por las propias mujeres.

Abordaje teórico

En este pequeño apartado quiero definir los términos que acompañarán a este texto: política, policía, subjetividades políticas y esencialización, a partir de los cuales realizaré mi lectura de la conformación identitaria de las mujeres indígenas dentro y fuera del EZLN. Los primeros tres conceptos provienen de la teoría del filósofo francés Jacques Rancière.

Partamos de esto: la noción de Rancière surge desligada de la definición liberal, según la cual la política es un ejercicio de votación electoral en el que participan los partidos políticos, los individuos soberanos y los representantes, en relación con el derecho a gobernar (Arditi, 2009, p. 15). Lo que comúnmente podemos asociar con política, para Rancière no lo es. De hecho, esta sujeción institucional (de reglas, ordenamientos y tiempos establecidos) podría ser un buen ejemplo de lo que para él es "policía", en tanto poder instituido.

En este caso, es de vital importancia no ligar el término de policía con características peyorativas o de institucionalización de la violencia, como los brazos armados del Ejército, la Marina y la propia Policía federal, estatal y municipal (en el caso de México), pues estos no serían considerados en esta teoría como la única y exclusiva representación de lo policial, aunque pueden considerarse encarnaciones de opresión del Estado:

> [L]o que define a la policía como tal no es un modo específico de represión en las calles o un comportamiento excepcional en nombre

> de la verdad del estado; es una lógica que cuenta las partes de las meras partes, que divide zonas de visibilidad e invisibilidad de los cuerpos y ajusta los modos de ser, de hacer o de sentir de esos cuerpos a esa división previamente trazada. (Galende, 2012, p. 80)

Esta lógica de sujeción, de la visión contemplativa y funcional-simbólica del ordenamiento de cuerpos en lugares y funciones determinadas, es lo que Rancière considera "policía", pues se prevé el cumplimiento de un orden instituido en el margen de las identidades y apariencias. En este sentido, es preciso determinar qué sería la esencialización, pues se entiende como un modo de operación de la dimensión policial, con la intención de hacer pasar a determinados cuerpos y funciones como el total del espectro de identidad, es decir, un referente indígena (como lo es el zapatismo) puede hacerse pasar como el todo en la agenda temática, en cuestión de validez y representación. Esto puede darse en un marco estratégico (temporal) y/o permanente (con el propósito de anclar la identidad).

Es importante anotar que para el autor las concepciones de política y policía surgieron de su observación sobre el movimiento obrero en Francia, en el cual destacó que lo fundamental no se centraba en la Vanguardia para desmontar la explotación y dominación infligida a los obreros parisinos, sino que el acto de política consistía en que ellos ocuparan su tiempo y cuerpo para reunirse, tomar, fumar, conversar sobre el mundo, y compartir sus poemas y dibujos con otros compañeros. Este escenario marcó para el filósofo una ruptura y un desdoblamiento respecto de los modos de ser, decir y hacer con que se veía a los obreros, pues si no trabajaban debían estar descansando, visto desde la policía, para encontrarse en condiciones de producir más y mejor al día siguiente. Para Rancière, estas operaciones de desclasamiento, de interrupción de la coreografía estimada, de salir del orden pautado y esperado que liga un cuerpo con una función y lugar, de desetiquetarse de una identidad asignada constituyen la "política" como poder instituyente, y sus modos de reordenarse son lo que llama "subjetividades políticas".

"El choque entre esas experiencias corta el hilo de la imagen previsible en la que el orden policial buscaba sedimentar las posiciones

de su reparto" (Galende, 2012, p. 73), pretendiendo poner en común la distorsión y la crisis. Pues "la política es el conflicto en la medida en que adopta una función universal" (Rancière, 2011, p. 75) y a la vez contingente, desmarcada del actuar contemplado en la búsqueda de una nueva experiencia que permita verificar la igualdad mediante operaciones de la subjetividad política. En este sentido, el planteamiento de la demanda en concreto es una indagación pertinente al universo de sentido, en este caso, al mundo de las mujeres indígenas en lo que se refiere a sus modos de ser, decir y hacer. Cabe anotar que el encuentro de la política y la policía lo denomina el filósofo como el terreno de lo político.

Por su parte, la subjetivación política comporta "una capacidad de producir esos escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas, al postular existencias que son al mismo tiempo inexistencias o inexistencias que son a la vez existencias" (Rancière, 1996, p. 59), al rotular los dispositivos de enunciación a través de los cuales pueden expresarse las prácticas discursivas que se atenderán en las líneas siguientes. En este sentido, se verá cómo el EZLN, si bien trajo una representación nueva sobre las y los indígenas, especialmente sobre las mujeres indígenas, ellas, por su propio cuerpo y palabra, han tenido que desbancar la lógica policial mediante la cual la organización zapatista reprodujo con las mujeres (y tal vez aún lo hace) rutas policiales de sujeción.

Sujetas no *sujetadas* y especificidades *otras*

En el presente apartado se abordan los hilos históricos, organizativos y discursivos puntuales sobre los cruces del "adentro" y el "afuera"[10] del Ejército Zapatista en relación con las mujeres indígenas[11].

10 Estas categorías hacen referencia a dos aspectos, primordialmente: 1) a la ubicación de zonas cercanas al zapatismo, pero no pertenecientes a la organización, con dinámicas y prácticas propias referentes a otras asociaciones colectivas o apropiaciones particulares (afuera) y a lo generado y articulado en sus propias comunidades (dentro), y 2) a fronteras discursivas sobre el pensar y experimentar de la mujer indígena, de acuerdo con los marcos zapatistas.

11 Se recomienda la lectura que los propios zapatistas hacen sobre el tema, dentro de las reflexiones que aparecen en la colección *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* (EZLN, 2015). Otras obras que pueden guiar en el

Para ello se parte de que las mujeres, como tales y como ciudadanas, vieron excluidos sus derechos en nombre de una división creada entre la esfera pública y la privada (Rancière, 2006, p. 87), lo cual permitió atajar ambos espacios (incluso desde antes de acceder a ciertos derechos) como escenas distintas y de interés concreto, razón por la que predomina un modo de imaginar a hombres y mujeres (con un apresuramiento binario de momento) en relación con ciertos cuerpos, lugares y funciones.

De ahí que se pueda articular esto con dos lógicas que se entraman: la policial y la política, puesto que la importancia de las experiencias de lo privado se ven subsumidas a las vivencias públicas, considerando que las mujeres indígenas han sido sujetas históricamente a un silenciamiento que anula y borra sus voces en el devenir de la "Historia", en el supuesto de que sus relatos (al igual que sus cuerpos) pertenecen más bien al orden de lo privado y, por ende, los temas que les conciernen son secundarios o un problema "propio de las mujeres", siendo visto como un asunto que deben "arreglar". En el caso de los hombres, la diferencia está en que tanto sus cuerpos como sus palabras están asociadas a ámbitos públicos y de participación política directa, por lo que la disputa de este entramado refiere una tensión policial y política sobre dónde y cómo desplazarse en el mundo simbólico y práctico.

Las mujeres indígenas se enfrentan a dimensiones y subordinaciones varias en su condición de mujeres, indígenas y zapatistas, o en su pertenencia a otra organización social y política, en algunos de los casos, aunque esta inherencia ficticia funciona y opera a partir de representaciones inculcadas por el colonialismo. Esto en razón de hacer pasar como tradición la relación de las mujeres indígenas con diversos signos atribuidos o, más bien, instalados artificialmente desde el exterior, como la pobreza, el desconocimiento, la subordinación a la sociedad y, sobre todo, a los hombres en sus comunidades. Con estas operaciones de atribución se refleja la sistematización de su discriminación y exclusión.

---

tema de mujeres indígenas y feminismos, son: Rovira (2007), Lamas (2007), Marcos (2010; 2011) y Millán (2014).

Esto en relación con la lógica policial a la cual las mujeres están sujetas, en una esfera pretendidamente privada, donde sus discursos, prácticas, cuerpos, modos de ser, decir y hacer, funciones y lugares se ven naturalizados, esencializados y pertenecientes a esa esfera, a lo que se suma la reproducción de todo ello, que el propio zapatismo generó en algunas de sus rutas históricas, como parte de una inherencia simulada que incurrió en esencializar a las mujeres en el plano doméstico.

Si bien, en el entramado organizativo del EZLN la presencia de mujeres es fundamental, como la mayor Ana María, la comandanta Ramona y las voces documentadas (EZLN, 2015) de las comandantas Miriam, Rosalinda y Dalia, de la base de apoyo Lizbeth y de la escucha Selena —con menos espacio en el libro que los subcomandantes Galeano y Moisés— entre otras mujeres que han destacado, no puede pensarse que es una constante en la organización. Esto porque, aunque la organización planteó un quiebre con la idea de Estado nación, también generó una grieta respecto de la mujer indígena, misma que se ha ido reconstruyendo y resanando a viva voz, en afrenta al patriarcado de dentro. El documento que marca esta pauta es la Ley Revolucionaria de Mujeres (EZLN, 1993), que incorporó demandas de participación y decisión sobre asuntos diversos que reclamaron las mujeres (matrimonio, número de hijos), cuyo contenido ha sido el anclaje a través del cual ellas han buscado mejorar sus condiciones, no solo frente a la sociedad, sino en el mismo ezeta. En este sentido, su participación política es un claro ejercicio de la identidad y de la política como un desprendimiento del terreno que se les ha producido artificialmente:

> Que si una mujer cuando sale de la comunidad o sale casada o va de puta, pues. Entonces era mucho costo para una mujer indígena salir. Apostaba más que un varón, pues. Si se rajaba, si ya no aguantaba en la montaña, no podía regresar como un varón normalmente a su comunidad otra vez. (Subcomandante Marcos, en video de Roqué y Miranda, 1995)

En ese sentido, es fundamental el reconocimiento de las prácticas que durante mucho tiempo acompañaron las decisiones de aquellas que se involucraron en los primeros años de aparición del EZLN, pues ello

suponía un precio a pagar diferente al de los hombres. De esta manera se ejercía un bloqueo para ellas que, de manera velada, confinaban su participación e integración a un plano doméstico o privado, mientras que para los hombres la pertenencia a la organización se trataba de un asunto de honor, para las mujeres conllevaba muchos riesgos:

> Y entonces me decían, "no pues ahora ya no voy a poder ni conseguir novio", porque regresa a su comunidad y es la que sale más, además de que ahora sabe más, entonces ya no es cualquier mujer. Y eso también me platicaban, que era una decisión fuerte colaborar más en el movimiento. (Enunciadora L[12], San Cristóbal de las Casas, 22 de julio de 2015)

Si bien en la actualidad esta no es ya una preocupación latente en las nuevas generaciones, que han rearticulado sus intereses y demandas como producto de un proceso de reflexión y convicción, es cierto que durante mucho tiempo las presiones por parte de vecinos, familiares y parejas condujeron a que las mujeres se vieran obligadas a renunciar a sus inquietudes, puesto que era "mal visto" que se capacitaran fuera de sus casas (pensándolas como lugares donde pertenecen y deben permanecer). Esta fijación, aun dentro de la organización, refleja la frontera aparente que existe entre la lógica policial y la política, en un acto ambivalente de integración que, en realidad, condenaba su participación: "En el caso de las mujeres promotoras decían que ya

12 Por motivos de seguridad respecto de conflictos vigentes en la zona llevados a cabo en el marco de la guerra de baja intensidad del Estado, se decidió configurar el nombre de presentación de los testimonios con las palabras "Enunciadora (más una letra)" a fin de, por un lado, identificar y agrupar con sentido a los discursos y, por otro, para remarcar el acto argumentativo en el contexto de su voz, como toma de enunciación y articulación de la palabra, sin revelar datos específicos que puedan poner en riesgo a las personas que compartieron sus experiencias. Por lo tanto, se caracterizará mínimamente a las entrevistadas durante el desarrollo de este capítulo. En este caso, la voz es de una mujer médica no indígena que estuvo laborando durante un año en el área de salud de los cinco caracoles zapatistas, a los pocos años de haberse creado estos. Respecto de los caracoles zapatistas, hay actualmente un proceso de expansión, pues suman siete más, dando un total de 12 (Oropeza, 2019).

haciéndose promotoras ya no se iban a casar; por ejemplo, 'pues a mí ya nadie me va a hacer caso porque salgo mucho de mi comunidad y eso es mal visto'" (Enunciadora L).

En este sentido, la presión comunitaria se enfoca en las decisiones vinculadas al sacrificio, a lo que ellas deben dejar siendo mujeres, al verse obligadas a abandonar su interés por participar en la organización o a renunciar a su aspiración personal por encontrar una pareja. Sin embargo, este dilema no se presentaría en los hombres como parte de una disyuntiva cotidiana. Es por ello que estos nombres (mujer, indígena y, en su caso, zapatista) se presentan como una nueva experiencia, en tanto que no habían sido enunciados y articulados en una misma oración, pues se contemplaban como imposibles en una significación simbólica y operante.

Además, estas experiencias no son exclusivas del entorno zapatista, pues los procesos de lucha de las mujeres indígenas se han configurado desde tiempo atrás y en otras latitudes, teniendo en común que sus propias historias entran en conflicto cultural con las sociedades y comunidades en las que habitan. Esto porque sus vivencias terminan por postularse como afrentas al discurso racista, clasista, pero sobre todo machista y patriarcal: "decimos para afuera que nos está matando el ejército, la guerrilla, los paramilitares, pero también nos están golpeando, violando y hasta matando los compañeros con los que vivimos, los vecinos, los papás" (Amador, 2017, párr. 6). En esta referencia, que se enfoca en un caso del norte del Cauca, en Colombia, se ve a la comunidad como un punto de tensión en donde se replican estructuras de violencia y sujeción generalizada hacia las mujeres, por lo que ellas deciden afrontar esta situación desde dentro. De ahí parte la confrontación encabezada por ellas, en un intento por desanudar las prácticas policiales y patriarcales de dominación. Desde luego, esta reproducción sistemática no escapa al ezeta.

Desde afuera, es posible ver la relación con aquellas mujeres que, o nunca pertenecieron al zapatismo por las nociones policiales que tenían del movimiento, o bien dejaron de ser parte de este. En ese sentido, la tensión se concentró, en buena parte, en desmontar "su" lugar y función, la cual consideraban que no podía constreñirse únicamente a la casa, con los hijos y el marido, sino también a ser

partícipes de asambleas, eventos y decisiones diversas, al tener movilidad y capacidad de acción e intervención. Esta suma de labores resultó, en muchos de los casos, en un peso muy grande que generó la deserción de mujeres indígenas que, al no compartir sus labores con familiares o esposos (por desinterés de estos), y ver ampliada su carga de trabajo, decidieron abandonar la tarea:

> No me gustó porque estabas bajo el agua; aunque estés enfermo tienes que ir, [y] mis hijos sufrieron, se enfermaron; pues mejor me retiré, ya de ahí ya no fui. Porque [a] los que entran los amenazan, no los dejan salir, pero yo gracias a Dios salí nada más con mis hijos […] y ahorita ya estoy libre. (Enunciadora T[13], San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015)

En este entramado es fundamental divisar las asociaciones que las propias mujeres aplican en nombre de la organización, de modo que sus funciones se ven acompañadas de la cuestión doméstica (en el caso de la Enunciadora T: encargarse de su marido y sus dos hijos) y de la carga que representa estar al frente de todo. Para esta mujer, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional no representó, a pesar del nombre de la misma organización, la libertad, misma que encontró fuera, pues al no recibir apoyo por parte de su pareja para dividir e intercalar las tareas, se posicionó en medio del tránsito ajetreado del plano público al doméstico, constantemente tensionado, con lo cual prefirió desertar y responder solo a una esfera identitaria. En este sentido, optar por un rango de identificación descartando otros reduce la posibilidad de asumirse compleja, pues su identidad se ve esencializada y resumida a una sola marca: la doméstica.

Una ilustración de esto es el siguiente testimonio, que deja entrever la lista de funciones a nivel cotidiano que las mujeres indígenas perciben respecto del actuar en la organización zapatista: "No me haría zapatista porque en primer lugar dicen que desvelan mucho, que cuando van a alguna marcha, a alguna reunión, tienen que moler sus tostadas, tienen que hacer el polvo, tienen que cargar y ¡ay, no,

13 La enunciadora T es una mujer tzotzil. Su ingreso a la organización se dio al inicio de la aparición pública de esta.

muchas cosas!" (Enunciadora M[14], San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

En este sentido, podemos ver la extensión de funciones y espacios para los cuerpos de las mujeres indígenas, sin que ello represente una compartición equitativa de las labores. Esto significa aceptar su participación dentro de la organización con actividades que van más allá del espacio doméstico, sin abandonarlo, pues "la voluntad zapatista y las prácticas reales [están] atravesadas por costumbres milenarias" (Olivera, Gómez y Damián[15], 2004, p. 10). El hecho de no abandonar una esfera en particular significa redoblar los esfuerzos, respecto de cuerpos y funciones, a fin de mantener un orden disimuladamente policial y con aires de política, pues la transición no es completada y diagramada para su atravesamiento. Sin embargo, justo en ese ir y venir es donde puede mirarse más claramente el actuar de las lógicas políticas y policiales que confluyen constantemente en la dimensión identitaria, pues nunca se es completamente política o policial; son solo dos modos de ver y relacionar los contenidos y las prácticas.

Estas distinciones y matices permiten comprender el camino de las mujeres indígenas dentro y fuera de la organización. Ejemplo de ello es K'inal Antsetik[16], organización no gubernamental que tiene sede en Chiapas (creada en 1995) y en la Ciudad de México (en 2005). En ella se trabajan diversos proyectos, tanto productivos como temáticos (de género, salud, gobierno, entre otros), a través de talleres dedicados a las mujeres. Varias de sus integrantes son exzapatistas.

Una de las jóvenes miembro de K'inal, la Enunciadora A[17], comenta: "El zapatismo no es la única forma de organización que nos pueda representar. Yo creo que también hay otras organizaciones que están haciendo cosas, aunque el zapatismo es muy internacional y

14 La voz corre a cargo de una mujer tzotzil que nunca perteneció al ezeta y actualmente labora como traductora en el estado de Chiapas.

15 Se recomienda la lectura de esta obra para ubicar otros testimonios que reflejan las tensiones y representaciones generadas en y a partir del zapatismo.

16 Que puede traducirse del tzeltal como "tierra de mujeres".

17 Mujer zoque joven. Nunca ha estado dentro de la organización zapatista. Es estudiante y activista en asociaciones de mujeres indígenas.

sonó y sigue sonando. Sería importante visibilizar otras luchas" (San Cristóbal de las Casas, 26 de julio de 2015). La enunciadora considera que este movimiento, si bien logró poner el acento en temas importantes dentro de la agenda, no es el único que trabaja en esa línea y sin embargo, lleva la voz cantante de lo que ser indígena representa. También nos comparte su reflexión en torno al tema de las mujeres:

> Del 94 al 2000 ni siquiera las mujeres eran tomadas en cuenta en las comunidades. Ellas solo estaban ahí para cuidar de los hijos, estar en la cocina o ver lo que ellos necesitaban, pero ellas no eran tomadas en cuenta […]. La mayoría de los hombres en el movimiento [zapatista] son machistas, aunque se crean revolucionarios, pues las mujeres son las que están en chinga cocinando y ellos participando en asamblea. Si queremos una revolución debe cambiar desde la casa, si no tu lucha queda muy corta. (Enunciadora A)

Esta declaración permite observar la importancia de traspasar los lugares que como mujeres indígenas se les ha, o les hemos[18], impuesto, con el propósito de referenciar funciones que anclan sus cuerpos a una suerte de inherencia, que en realidad es artificial, falsa, simulada y aparente. En cambio, existe el ejercicio por medio del cual se han removido esas barreras en los espacios, promoviéndose la conciencia del intercambio y del compartir deberes, que se ha hecho de a poco, y así ha sido percibido:

> Por ejemplo […] los hombres [compas] se metían a la cocina, barrían, ayudaban a hacer las tortillas, un poco como ya muy intencionado y a las mujeres les tocaban las labores administrativas o el manejo de dinero. Y eso me gustaba muchísimo: como ver a los hombres que molían el nixtamal, cuidaban las tortillas, eso estuvo muy bonito. Y también ver a las compañeras que se veían capaces de hacer cosas administrativas, llevar el dinero, organizar a los hombres, entonces eso me gustó mucho. (Enunciadora L)

18 Desde la militancia, la academia, las universidades, el periodismo, los medios de comunicación, las sociedades, las comunidades, los partidos políticos, las organizaciones.

En este discurso podemos ver la transición de la que se hablaba líneas atrás, en la que los cuerpos y espacios son tomados de manera instituyente para propiciar otra dinámica en función de la contingencia de los modos de decir, ser y hacer, sin dejar de analizar el contexto en el que se llevan a cabo, como un proceso de reflexión cotidiana y de demanda constante de las propias mujeres, en relación con mover los marcos de su propia identidad y acción, trasladando las esencias, los lugares y los cuerpos a otros espacios, junto a otros cuerpos, y realizando otras actividades.

En este sentido, es preciso ver de nuevo cómo, en un inicio, la sujeción policial fue "funcional" a la lucha (en casa, con los hijos, preparando comida para los combatientes) y también es necesario decir que ello obedeció a la intención de acompañar las decisiones de sus esposos. Al respecto, la Enunciadora M refiere: "algunos que conocí se salieron, y si se iba el hombre lo seguía la mujer, cuando son parejas, porque allí en comunidades son muy sujetos". De ese modo, la resolución de abandonar la organización obedecía al factor "hombre", con todo lo que ello acarreaba en cuanto al deber-ser de ellas como sujetas policialmente y subordinadas al esposo. De ahí que en algunos casos la subjetivación de las mujeres se plantee de modo imperativo como una lucha con el "afuera" y el "adentro" de la construcción de género.

Incluso, ellos mismos admitían este proceso: "también hay que reconocer que [para] nosotros los compañeros nos ha sido difícil entender, pero cada vez estamos mejorando, cada vez estamos entendiendo más, que en una lucha no puede ser completa sin la participación de las compañeras"; "a pesar de esto que tenemos, la participación, todavía nos hace falta. Nos hace falta entender a nosotros como compañeros de que el trabajo es de todos y de todas"[19].

Esto se relaciona con lo dicho por la Enunciadora A, donde refiere la importancia de destacar que los procesos de lucha y organizativos no pueden llevarse a cabo sin la intervención de la mujer, pero no solo

19 Las citas son de dos testimonios tomados el 28 de mayo de 2013 de compañeros de la base de apoyo que participaron en el primer DVD "La libertad según laos [*sic*] zapatistas" (material distribuido durante la Escuelita Zapatista).

en complementariedad, pues ese transitar, aunque se presente como fundamental y urgente (a nombre del "pueblo"), carece de fuerza y matriz enunciadora porque el tema de las mujeres, como se anotaba en un principio con Rancière, es una indagación por el universal simbólico y práctico de los mundos. Su inquisición no es particular, es decir, no atiende únicamente a las mujeres, sino que es una pregunta que atraviesa a muchas prácticas y discursos en los que podemos sentirnos interpeladas, sobre todo en el marcaje y horizonte de la cotidianidad.

Por ello es pertinente hablar de que estas indagaciones también se centran en lo histórico y organizativo, pues vienen de procesos de insistencia y resistencia inscritos en marcos temáticos y experiencias diarias, donde muchas veces se ve como una amenaza referenciar y reflexionar sobre estos puntos, incluso para la propia organización. Ya ni hablar del afuera donde todo esto se potencia. Sin embargo, es necesario añadir un argumento que ilustra este punto, tomado del proceso nasa[20], estudiado etnográficamente por la investigadora Marcela Amador en el norte del Cauca: "cuando las mujeres nasa 'luchan' contra las violencias intradomésticas e intracomunitarias que viven no están amenazando la unidad, sino transformándola" (2017)[21]. Esto en razón de una perspectiva distinta que permite repensar las relaciones internas de la comunidad, para abonar a la reflexión y transformación desde los marcos de la insurgencia y la militancia, en el sentido en que estos asuntos quedan fuera, por verlos como puntos de menos peso que el central: la unidad de las organizaciones o el mito fundador de las mismas ("nosotros no somos como ese afuera al que criticamos y combatimos"), cuando en realidad son aspectos que están presentes y

20 El pueblo nasa habita la zona del Cauca en Colombia. Según el Ministerio de Cultura de ese país, representa más del 13 por ciento de su población indígena.

21 Esta investigación se inició en 2012 mediante el contacto con la organización Cxhab Wala Kiwe–ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), afiliada al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), donde se tuvo comunicación con mujeres de dos generaciones distintas, algunas trabajadoras en el cabildo de Canoas. A través de estos testimonios se repensó en la violencia, específicamente sexual, que había sido pasada por alto en las esferas sociales, políticas y académicas.

se deben enunciar para trabajar. Incluso considerando que este enfoque no pone en riesgo a una organización como la zapatista, como se ha visto en los últimos meses con más fuerza, donde la centralidad de las mujeres y los debates sobre género ocupan los programas, eventos y objetivos de articulación de la organización.

Por su parte, los esfuerzos del ezeta para influir en un movimiento nacional de mujeres indígenas desembocaron históricamente en la realización del Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas, en 1997, donde cerca de 600 mujeres amuzgas, cuicatecas, chatinas, choles, mames, mazahuas, mazatecas, mixes, mixtecas, nahuas, otomíes, popolucas, purépechas, totonacas, tzotziles, tzeltales, tojolabales, triquis, tlapanecas, zapotecas y zoques (Hernández y Zylbergberg, 2004, p. 224) se reunieron y generaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami), misma que es parte del Congreso Nacional Indígena.

En ese sentido, la búsqueda de las mujeres ha sido democratizar las estructuras de poder y los canales de comunicación y participación dentro del EZLN, mediante el posicionamiento de sus preocupaciones, experiencias y propuestas, pues "muchas mujeres indígenas están ahora debatiendo en sus asambleas comunitarias, en sus organizaciones regionales y nacionales problemas producto de las desigualdades de género, que antes ni siquiera eran conceptualizados como tales, pues eran tan solo la 'vida misma'" (p. 221).

Sin embargo, ahora se ha traspasado la arena doméstica al terreno de lo público, para discutir y visibilizar a las mujeres en el zapatismo. La presencia arrasadora de estas en los eventos de campaña de Marichuy fue parte de una toma de espacios en la que se materializaron los cuerpos y las palabras de las mujeres, pero no por la fuerza zapatista, sino por iniciativa y procesos propios que ellas han ido desmontando, desmenuzando y construyendo[22].

22 Muestra de ello fue la realización del Primer y Segundo Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan. El primero se llevó a cabo en marzo de 2018 en el caracol de Morelia, en Chiapas. En este evento se dieron cita más de 10 mil compañeras no solo de México, sino también de otros países (Martín, 2018). El segundo encuentro se realizó en marzo de 2019, en la Ciudad de México.

Por ello destaca el hecho de que las mujeres se subjetiven políticamente (decidan el lugar, momento y tarea que quieren hacer), no solo frente al Estado como actor policial más claramente identificado, sino también (y de manera muy importante) frente al EZLN, en relación con la reproducción sistemática, aunque inicial, por parte del ezeta de los modos de ser, decir y hacer, pensando en dónde es "ideal" y "funcional" ver a las mujeres apoyando a la organización. Por lo tanto, sus batallas pueden pensarse y librarse en la apuesta identitaria de la no esencialización, pues es preciso cuestionar a "las identidades esencializadas que suelen adjudicarse/nos a los indígenas, así como a la forma en que recurrimos a determinados esencialismos para diferenciarnos" (Valdez, 2017, párr. 6).

Actualmente, las nuevas generaciones del ezeta han reorientado sus esfuerzos a nuevos espacios y atribuciones desde donde deciden participar. Uno de esos casos ilustra la nueva experiencia tangible de ser mujer indígena, respecto del ejercicio de poder entre mujeres jóvenes:

> Se llama Araceli Lorenzo y venía de una población minúscula, de trece habitantes, que quedaba a cinco horas de camino, selva adentro. A sus diecisiete años era la primera vez que ella era "gobierno". Me sorprendió su edad, que no quisiera casarse joven, que deseara ser maestra, el hecho de que sus padres la hubieran dejado dormir fuera de su casa por vez primera […]. Esa experiencia brotaba como uno de los logros tangibles de la Ley Revolucionaria de Mujeres, que las madres y abuelas de esta generación crearon. (Castellanos, 2018, p. 204)

Sin duda, traspasar las lógicas policiales es un reto constante que significa mantener la composición identitaria lejos de la sujeción de un poder instituido, que aparece para marcar constantemente los cuerpos y funciones como una herencia desgarradora y fragmentada. La operación de ser subjetividad política y despegarse de esa identidad dada corre aparejada con la toma de las palabras, los espacios

---

La idea es seguir replicando esta experiencia en próximos encuentros y geografías organizados por las propias mujeres.

y la representación de una nueva experiencia, nunca antes vista o formulada de tal manera.

La tesitura de las voces

Para finalizar este artículo, y a manera de conclusión *siempre abierta*, quiero enfocarme en la importancia de la documentación de voces, sentires y pensares de las mujeres indígenas en contextos fronterizos (ser/no ser) o de inscripción a determinadas identidades, ya sea por lógicas policiales y/o políticas que permiten tensionar la esencialización en la que se conforman, y así desmontar los discursos sobre los que operan las subjetividades políticas en su defensión y batalla en el mundo de lo simbólico, que para efectos de la representación es fundamental.

En este sentido, es determinantemente policial la lógica mediante la cual las experiencias "privadas" se ven silenciadas por la superioridad de las cuestiones "públicas", en razón de un relato supremo y fundador sobre el cual la organización zapatista se asentó en un inicio, como herencia o práctica funcional. Aún pueden verse las rutas políticas en las que el movimiento destapó su trayectoria, para después tocarse y disputarse en los marcos policiales de su ejecución.

Esto sirve para distinguir la manera como las directrices que radican en los cuerpos, espacios y acciones de las mujeres pueden disputar su agencia frente a otras fuentes, internas o externas, pues, aunque se asuma como natural la contraposición frente a ciertos actores estatales o dados por "represores", es importante verificar el grado de igualdad en lo simbólico y discursivo, a fin de comprender las representaciones que acompañan las acciones y decisiones que las mujeres indígenas formulan ante sí y ante los demás.

Para este caso, me pareció fundamental vislumbrar las narraciones de las mujeres como focos en los que se delinean aspectos de lo cotidiano, que parecieran escapar a la comprensión y teorización investigativa, sin dar cuenta de que justamente estos actos discursivos y narrativos son los que encarnan las lógicas políticas, pues en esa práctica diaria se encuentra la vitalidad de los procesos y el ejercicio manifiesto de las subjetividades. Es precisamente ahí, en la riqueza general de la vida cotidiana, donde se pueden captar las lógicas políticas

y policiales, y en el abrir y dar lugar a la palabra para entender, mediante operaciones teóricas, la urgencia de las ideas, tan claras, simbólicas y cercanas que obligan a seguir mirando y escuchando, para intentar comprender a fondo.

De esta manera pretendo colaborar en el rescate, muy mínimamente y a la vista de lo posible, de los relatos que serpentean la narrativa zapatista, viendo el adentro y el afuera (como construcciones claramente operativas), y enfatizando el punto sobre el cual "la historia se humaniza, se va pareciendo a la vida normal" (Alexiévich, 2016, p. 14), pues las mujeres consideran en sus descripciones aspectos que los hombres obvian o descartan, como la dificultad de cuidar a los hijos, la serie de tareas realizadas, la consideración emocional de una pareja. Todo ello visto en el regazo de la escritura y el detalle, pues ahí es donde se halla la identidad tangible, a la vez sencilla y compleja en sus directrices.

"Ellas —¿cómo explicarlo bien?— extraen las palabras de su interior en vez de usar las de los rotativos o las de los libros, toman sus propias palabras en vez de coger prestadas las ajenas" (p. 15). Por eso fue de vital importancia atravesar el discurso flotante que se articulaba en la comandancia de la organización zapatista, en un inicio, para ver si esto se reflejaba sensiblemente en el discurso cotidiano de las mujeres indígenas que han experimentado de alguna u otra forma el zapatismo, viendo en ellas cómo se encendían las relaciones sobre sus experiencias y se lograban desempacar ciertas lógicas a partir de la puesta en escena de sus palabras y cuerpos, frente al EZLN. Esto, como se ha dicho, solo aplica a las voces aquí documentadas y retratadas en un tiempo muy específico de entrevista (2015) y de vivencia de las entrevistadas (2004, 2005, 2015). La misma organización ha reconocido la escucha que ha elaborado frente a testimonios y voces similares.

Las mujeres con las que hablé urdían sus propias palabras en sus biografías como mujeres indígenas zapatistas y no zapatistas, aun cuando en la realidad existe un espectro amplio y contingente de ser mujer indígena, mediante asociaciones particulares, colectivas, organizativas y de diversa índole, es decir, no hay una sola manera de ser mujer indígena, pero sí hay características que pueden enunciarse al margen de su palabra.

A partir de aquí, la significación y representación se torna diferente a la luz de los propios sufrimientos que dan color a los relatos. Pero la Historia, esa que pretende escribirse con hache mayúscula y en un sentido que se puede comprender como policial, piensa que lo dicho por ellas son datos menores; sin embargo, son, como se ha visto, escenarios pujantes y crecientes. De no ser por su reiterada crítica y lucha por los espacios, a partir de las funciones y los propios cuerpos de las mujeres, dentro o fuera de la organización, el EZLN no habría podido recortar las barreras policiales heredadas. Para ello se necesita escuchar y captar las voces en su forma de enunciarse y relacionarse con el zapatismo. Sobre todo porque debe haber una constante revisión de esos marcos policiales o de la política, que nunca son dados de una vez y para siempre.

De esto parte la comprensión del lugar que Marichuy ocupa actualmente en el CNI y el EZLN como espacios de enunciación. El propósito será pensar en los matices que esto implica y las desventajas de construir este aparente lugar antagónico (entre quién es o no es zapatista) y esta inherencia policial, al no comprender los espacios y cuerpos que han ocupado (o dejado de ocupar) un lugar en la organización zapatista.

Además, porque la presentación de la vocera en la contienda electoral permitió ver claramente cómo las lógicas políticas —en la nueva experiencia de ser mujer indígena, en cuanto a la toma de la palabra, el espacio y el cuerpo— se traslaparon con los marcos policiales del sistema electoral como parte de un poder instituido. De ahí que la polémica encabezada por esa nueva experiencia se enfrentara a operaciones de desprendimiento y reordenamiento que pretenden colocar el tema y el hacer política, a la manera de Rancière, dentro de los contornos policiales y electorales. La apuesta es por una agenda propia, sentida, pensada y decidida, atendiendo sobre todo al espacio, el tiempo y la voz que desean instalar las mujeres indígenas, representadas en el CNI y el EZLN.

En este sentido, los eventos y encuentros que se están realizando en el marco de una convocatoria exclusiva para mujeres[23] permiten

23 Por ejemplo, el Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan,

mirar, por un lado, el interés por articular las demandas, pensares y sentires colectivos, con el fin de crear coordenadas y espacios propicios y propios para sus cuerpos. En esta discusión se podrá ver cómo las mujeres se articulan en relación con el nombre "indígena" respecto de otras mujeres que no se nombran así y con el nombre "zapatista", respecto de mujeres que han llegado por otros caminos al mismo pensar y sentir.

Por otro lado, se verá cómo se forja la identidad y por qué caminos transita la apuesta de generar espacios y actividades: hacia lo policial o hacia la política, en razón de administrar la subjetividad política como una estrategia de identificación en la contingencia, en los nombres que son distintos a los de una, abrazando las lógicas y extendiéndolas al unísono en una campaña de lucha. Sin embargo, esta realidad no está exenta de entretejerse en la política y con los límites de esta, ni de confundirse con una lógica policial que termine por perpetuar rutas esencializadoras de lo que otras mujeres indígenas enuncian respecto de estas convocatorias y de su participación, o no, en ellas.

La comprensión de que su lucha se vea subordinada y relegada al proceso del "pueblo", como un ente general, permitirá entender el llamamiento a participar a todas y todos desde el ezeta: "Hace 23 años iniciamos nuestro alzamiento, pero nuestro camino era excluyente, no podían participar todas, todos" (EZLN, 2017). Esto como parte de generar una vinculación más allá de las lógicas que contornean a la identidad, a través de derribar constantemente las fronteras forjadas por el discurso, en la práctica y los contextos, como parte de una batalla simbólica. Esta demanda histórica de las mujeres indígenas no es solo social, sino que se configura como una deuda del zapatismo con ellas, siendo este el tiempo y el momento para rearticular desde dentro y hacia fuera los espacios y modos de ser, decir y hacer de las mujeres, sobre todo, DESDE y PARA ellas.

---

con el tema específico de la violencia contra las mujeres, en diciembre de 2019, además de otras convocatorias que siguen presentes.

Referencias

Fuentes orales

Enunciadora A, mujer zoque, entrevistada en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, el 26 de julio de 2015.

Enunciadora L, mujer médica no indígena, entrevistada en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, el 22 de julio de 2015.

Enunciadora M, mujer tzotzil, entrevistada en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, el 25 de julio de 2015.

Enunciadora T, mujer tzotzil, entrevistada en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, el 25 de julio de 2015.

Bibliográficas

Alexiévich, S. (2016). *La guerra no tiene rostro de mujer.* Ciudad de México: Penguin.

Amador Ospina, M. (2017). Un fantasma recorre el norte del Cauca: el fantasma del (los) feminismo(s). Encrucijadas del género y la investigación solidaria sobre las experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca, Colombia. *Corpus*, *7*(1). Recuperado de http://corpusarchivos.revues.org/1843.

Arditi, B. (2009). *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación.* España: Gedisa.

Aristegui Noticias. (24 de septiembre de 2017). Mujer zapoteca. Recuperado de http://aristeguinoticias.com/2409/mexico/mujer-zapoteca-losolvidados-tras-el-sismo-en-juchitan-oaxaca-video/.

Castellanos, L. (2018). *Crónica de un país embozado.1994-2018.* Ciudad de México: Era.

Castellanos, L., y Sandoval, D. (14 de noviembre de 2018). Conoce a quienes dieron la vida por nuestros bosques y ríos. *México. com*. Recuperado de https://www.mexico.com/especial/cuantos-ecologistas-indigenas-han-sido-asesinados-en-mexico/

Comandanta Esther. (28 de marzo de 2001). Discurso ante el Congreso de la Unión. *Palabra EZLN*. Recuperado de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm.

Congreso Nacional Indígena. (s. f.). Concejo Indígena de Gobierno. Recuperado de https://www.congresonacionalindigena.org/concejo-indigena-de-gobierno/.

El Financiero. (12 de septiembre de 2017). Mujeres y 'muxes' ayudan a levantar a Juchitán de los escombros. *El Financiero.* Recuperado de http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/mujeres-y-muxes-ayudan-a-levantar-a-juchitan-de-los-escombros.html

Espeland, S. (2000). *Surgimiento y desarrollo del Congreso Nacional Indígena 1996-1999* (Tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México.

EZLN. (1993). Ley Revolucionaria de Mujeres. *El Despertador Mexicano*, 1. Recuperado de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm.

EZLN. (2013). La libertad según laos (sic) zapatistas. (Disco), núm. 1 de la Escuelita Zapatista, 28 de mayo. México, D. F.: EZLN.

EZLN. (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN.* México, D. F.: EZLN.

EZLN. (03 de enero de 2017). Palabras del EZLN en la clausura de la Segunda Etapa del Quinto Congreso del CNI. *Enlace Zapatista*. Recuperado de http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/01/03/palabras-del-ezln-en-la-clausura-de-la-segunda-etapa-del-quinto-congreso-del-cni/.

Galende, F. (2012). *Rancière: una introducción.* Buenos Aires: Quadrata.

Gargallo, F. (2015). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra américa*. México, D. F.: UACM.

Hernández Castillo, R. A., y Zylbergberg Panebianco, V. (2004). Alzando la vista: los impactos del zapatismo en la organización y vida cotidiana de las mujeres indígenas. En M. Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas.* México: INAH.

Lamas, M. (2007). *Feminismo: transmisiones y retransmisiones.* México, D. F.: Taurus.

Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda.* México, D. F.: Unitierra. Recuperado de https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2012/01/sylvia-marcos-cruzando-fronteras-2010-san-cristc3b3bal-cideci-unitierra.pdf.

Marcos, S. (2011). *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas.* México, D. F.: Eón.

Martín Pérez, F. (11 de marzo de 2018). Finaliza "Primer Encuentro de Mujeres que Luchan en Chiapas". *El Universal*. Recuperado de http://www.eluniversal.com.mx/estados/finaliza-primer-encuentro-de-mujeres-que-luchan-en-chiapas.

Millán, M. (Coord.). (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar.* México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales.

Olivera, M., Gómez, M., y Palencia, D. (2004) *Chiapas: miradas de mujer.* Bilbao: PTM-Mundubat.

Olvera, A. (12 de octubre de 2017). Indígenas de Oaxaca y Chiapas planean reconstruir sus comunidades sin las reglas del gobierno. *VICE*. Recuperado de https://www.vice.com/es_mx/article/vb7a99/vice-indigenas-de-oaxaca-y-chiapas-planean-reconstruir-sus-comunidades-sin-las-reglas-del-gobierno.

Oropeza, D. (17 de agosto 2019). EZLN anuncia expansión de los caracoles zapatistas. *Pie de Página*. Recuperado de https://piedepagina.mx/ezln-anuncia-expansion-de-los-caracoles-zapatistas/

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía.* Argentina: Nueva Visión.

Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia.* Buenos Aires: Amorrortu.

Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. España: Herder.

Roqué, M., y Miranda, G. (Dir.). [Nuke Mapu-usuario] (1995). Las compañeras tienen grado. Documental. Selva Lacandona, Chiapas, abril. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=JcL5XIADgvY.

Rovira, G. (2007). *Mujeres de maíz*. México, D. F.: Era.

Sandoval Ramírez, D. (2017). *Política y policía: indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas en Chiapas* (Tesis de licenciatura). UNAM, México. Recuperado de http://132.248.9.195/ptd2017/marzo/307311180/Index.html.

Valdez, M. (2017). Aportes *mapuce* para pensar el género. *Corpus*, *7*(1). Recuperado de http://corpusarchivos.revues.org/1825. doi: 10.4000/corpusarchivos.1825

Villoro, J. (24 de febrero de 2018). Prohibido votar por una indígena. *New York Times*. Recuperado de https://www.nytimes.com/es/2018/02/24/opinion-villoro-marichuy/.

Pjiekak'joo: resistir desde lo "re-indio". Participación política de hombres y mujeres indígenas en México

Lourdes Raymundo Sabino

> El 5 de febrero de 2009 la loma de Teocalzingo, buscando su autonomía como barrio de la delegación de San Juan Atzingo, después de padecer las diferentes formas de discriminación por ser la comunidad con mayor población de hablantes de lengua indígena tlahuica, por fin se erige como delegación municipal, con ello dando fin a la larga lista de atropellos y logrando retomar en su gran mayoría, las formas comunitarias de relación y cultura tlahuica.
>
> PINEDA (2014)

Introducción

En estas líneas se exploran algunas formas de participación política del pueblo indígena autodenominado *pjiekak'joo*, del cual soy parte. Se aborda la participación en relación con la cosmovisión, considerando particularmente la lengua originaria, el trabajo y las autoridades comunitarias, cuyas prácticas imbrican aspectos políticos, religiosos y rituales. Sin embargo, la participación no ha sido igualitaria ni armónica, por ello el objetivo central consiste en enunciar la existencia de luchas por el reconocimiento y defensa de la identidad y el territorio en el *interior* y el *exterior* de las localidades Loma de Teocaltzingo y San Juan Atzingo, en el Estado de México. Se trata de un proceso mixto en el que convergen mujeres y hombres que como pueblo se han defendido del *exterior,* de su cabecera municipal, pero donde simultáneamente también se observa una clara exclusión de las mujeres en diversos ámbitos de participación comunitaria en el *interior.*

Tales procesos dan cuenta de desigualdades de poder y han traído consigo una diversidad de transformaciones que han implicado tensión, negociación, resistencia y resignificación política y social de la identidad y del territorio. Para referir las desigualdades vividas en el *exterior* y el *interior* de las comunidades, recurro a los términos "indio" y "re-indio".

Lo indio se ha usado para diferenciar a la población mestiza (de la cabecera municipal) e indígena de las comunidades (donde los segundos son considerados como indios), mientras que lo re-indio denota diferencias entre la población *pjiekak' joo* de San Juan Atzingo y la de la Loma de Teocaltzingo, que ha sido considerada localmente como re-india. Finalmente, retomo lo re-indio para señalar las relaciones desiguales entre hombres y mujeres *pjiekak' joo*, pues tales asimetrías han limitado sobre todo la participación de las mujeres y hacen suponer que las mujeres son consideradas como más indias que sus pares hombres. No obstante, como *india* y *re-india* sugiero que, frente a estas relaciones hay una reivindicación de lo *indio* y lo *re-indio,* como se leerá más adelante. Para estos fines, el texto se conforma de los apartados: Contexto sociohistórico; Otros entre los otros, indios y re-indios; Reivindicación desde lo re-indio; y Mujeres *pjiekak' joo*, otras entre los otros. Cada uno permite situar, diferenciar y problematizar la participación de hombres y mujeres indígenas.

Contexto sociohistórico

Los pueblos indígenas que históricamente se han ubicado en el Estado de México son: "otomí, mazahua, nahua, matlatzinca y atzingo" (Korsbaek, 2005, p. 72). El Estado de México se divide "política", administrativa y espacialmente en ocho regiones, a decir: Toluca (I), Zumpango (II), Texcoco (III), Tejupilco (IV), Atlacomulco (V), Coatepec Harinas (VI), Valle de Bravo (VII) y Jilotepec (VIII) (*Inventario Forestal*, 2010, p. 129). El municipio de Ocuilan es uno de los que conforman la región VI, en el cual se encuentran San Juan Atzingo y La Loma de Teocaltzingo, localidades que, junto con la Colonia Dr. Gustavo Baz, San José El Tótoc, El Capulín y Santa Lucía, son las únicas en el municipio de Ocuilan con población que habla la lengua nombrada por el Estado como tlahuica y autodenominada como *pjiekak' joo*.

Hasta antes del 2008, "la Loma", como se conoce localmente, era solo un barrio del *pueblo* de San Juan Atzingo y por decisión colectiva, aunque no unánime, las personas que la habitan se "separaron del pueblo" (San Juan Atzingo), pues eran y son concebidas y tratadas como re-indios; es decir eran y son discriminadas y marginadas por la gente de los otros barrios, principalmente del Centro (San Juan Atzingo).

Respecto a este pueblo, no ha habido demasiadas investigaciones, como sí las hay acerca de la población nahua, por citar un ejemplo. Por ello, a modo de antecedentes se mencionan algunas de estas investigaciones que nos permitan acercarnos a conocer algunas de las particularidades de la población *pjiekak'joo* y así ubicar la pertinencia del objetivo del presente texto.

La monografía realizada por Reyes Luciano Álvarez (2006) plasma un panorama general como punto de partida, al igual que los trabajos de Martha Muntzel (1985) para conocer a la etnia tlahuica. No obstante, para 2019 la mayoría de las investigaciones encontradas (puesto que casi nadie entrega sus trabajos escritos a la localidad) sobre esta etnia se siguen concentrando en aspectos lingüísticos (Reynoso, 1998; Muntzel, 2010; Martínez O., 2011; 2012; Muntzel y Martínez, 2015; Sabino, 2010a, 2010b; Pascacio, 2010; Pineda, 2014), otras más se han enfocado en el conocimiento de la flora (Castañeda, 2008; Aldasoro y Maya, 2010; Guerrero y Retana, 2012; Guerrero, 2013; 2014), en los hongos (Palomino, 1990; Aldasoro, Frutis, Ramírez y Nazario, 2016), una en la identidad (Martínez y Sanjuanero, 2013); otra se relaciona con el manejo sustentable del bosque (Gómez, 2019) y una más con el agua (Martínez M., 2015). Dentro de este apurado marco de referencia, solamente Reyes Luciano Álvarez (2016a) se ha aproximado a estudiar el *territorio* a partir del proceso de separación de la Loma y San Juan; mientras que no hay a la fecha investigación alguna con perspectiva de género y menos aún feminista. Es entonces en estos dos asuntos que este trabajo pretende aportar a la bibliografía acerca de las mujeres y hombres *pjiekak'joo*.

Por otro lado, hablando del contexto geográfico y demográfico, según el Consejo Estatal de Población, basado en la encuesta intercensal del 2015, la población del Estado de México sumaba ya 16.187.608 habitantes, de los cuales el 17% se consideró indígena. En cuanto a la superficie arbolada de la entidad, se considera que ocupa 679.642 ha (69,98%) del territorio, mientras que la no arbolada suma 267.404 ha (27,53%) y el área de chaparral 24.144 ha (2,49%) (*Inventario Forestal*, 2010, p. 9). Por su parte, el municipio de Ocuilan se conforma por 43.434 ha, de las cuales 33.165 constituyen el total forestal (*Inventario*

Forestal, 2010 p. 42). Tales datos son relevantes debido a que el caso que aquí se discute se relaciona implícita y explícitamente con el bosque.

Los límites "territoriales" del municipio de Ocuilan son: al norte con Xalatlaco y Santiago Tianguistenco; al sur y al oriente con el estado de Morelos y al poniente con los municipios de Malinalco y Joquicingo. "Por su extensión territorial y por el número de habitantes las principales localidades son: Santa Mónica con 2.473 habitantes, Chalmita con 1.567 habitantes, Tezontepec con 1.402 habitantes, San Juan Atzingo con 1.103" (Serrano, s. f.).

San Juan Atzingo y la Loma se ubican sobre la carretera Xalatlaco-Chalma[1], "al sureste del Municipio [Ocuilan] […] Por su localización la zona pertenece a la subprovincia fisiográfica de los Lagos y Volcanes del Anáhuac" (Cetenal, 1973, citado en Palomino, 1990, p. 18). No obstante, el territorio "tlahuica" prevalece más allá de los terrenos en los que se encuentra asentada la población de San Juan Atzingo y la Loma de Teocaltzingo. Esta superficie, como se observa en la Figura 1, es boscosa, y es precisamente el bosque el principal motivo de disputa entre la cabecera municipal y San Juan Atzingo. A pesar de que por derecho este pertenece a San Juan Atzingo, Ocuilan ha insistido en administrar y lucrarse con su explotación.

A la vez, en la Figura 1 también se puede apreciar la ubicación del Parque Nacional Lagunas de Zempoala, decretado como área natural protegida en 1936 (Castañeda, 2008, p. 5). Este decreto se hizo público el 27 de noviembre y, según su artículo primero, está "destinado a la perpetua conservación de la flora y fauna regional" (Conanp, 1936). En general, como parte del territorio forestal de San Juan Atzingo, se encuentran "dos áreas claramente contrastantes, una situada al este, montañosa, elevada y fría, donde predomina la vegetación de bosque de encino, pino y abeto, y la otra, situada al oeste, constituida por llanuras con una elevada actividad agrícola que en la mayor de las veces se desarrolla anualmente durante la temporada de lluvias" (Cetenal, 1974b, citado en Palomino, 1990, p. 18).

1 En 1960 se dio la "Introducción de la carretera México-Ocuilan-Chalma e introducción del servicio de energía eléctrica" en San Juan Atzingo (Serrano, s. f.).

El pueblo de San Juan Atzingo se conforma actualmente por los barrios El Atorón, El Centro, Santa María Nativitas y la Colonia Carlos Hank; sin embargo, ha sido sobre todo El Centro el que se ha reconocido como San Juan Atzingo, a pesar de que este pueblo se conforma por los otros barrios ya referidos. Tal división territorial no siempre fue de este modo, pues, de acuerdo con Armando Palomino, hacia 1990 el poblado se dividía "en cuatro colonias circunvecinas entre sí que son: Centro, Nativitas, La Loma y La Meca" (1990, p. 22). Aunado a esta situación, es pertinente mencionar que

> … un proceso semejante de separación de territorio de San Juan se dio en la década de los sesenta con la actual colonia Carlos Hank, que se desprende de San Juan por las mismas causas que Teocalzingo, la inconformidad con las autoridades del Centro. Pero en este caso no se planteó la reproducción de las Varas de Justicia ni la celebración de la ofrenda comunal de Día de Muertos. Si la Colonia se separa políticamente, Teocalzingo se separa ritualmente. (Álvarez, 2016a, p. 9)

San Juan Atzingo y la Loma de Teocaltzingo, han sido percibidos externamente como "un poblado único rodeado de poblaciones mestizas [Santiago Tianguistenco, Toluca, Cuernavaca] […] [que] fue delimitado por sus vecinos como una anomalía en tanto era un poblado diferente a los demás, hablaban una lengua que sólo ellos practicaban, en un medio de poblaciones que se sabía habían hablado el 'mexicano'" (Álvarez, 2016a, p. 1).

En San Juan Atzingo "se mantiene la forma de tenencia comunal de la tierra y gran parte de su territorio es de bosques" (Pineda, 2014, p. 42). Esto significa que la tierra, el bosque y el agua son considerados "bienes comunales" entre las localidades tlahuicas/*pjiekak'joo*, pero no así con la cabecera municipal. A partir del bosque se pueden observar relaciones desiguales entre las comunidades y Ocuilan, de modo que "para uno el espacio es naturaleza; para el otro, objeto de poder" (Crespo, 1994, p. 184); en el primer caso se ha usado el bosque tomando lo necesario para sobrevivir y en el segundo el bosque se ha sobreexplotado comercialmente. Al respecto es necesario enfatizar que tradicionalmente ha prevalecido un sistema de herencia patrilineal de la tierra y que lo "comunal" y lo "comunitario" pudieran entenderse casi exclusivamente

en clave masculina, ya que ha sido a los hombres a quienes se les privilegia la herencia, propiedad y titularidad de la tierra, y a ellos se asigna la toma de decisiones y la participación en la vida política comunitaria.

Respecto a la estructura organizativa cívica de San Juan Atzingo, esta tiene como máxima autoridad la Asamblea Comunitaria, seguida de los delegados, comandantes, Consejo de Colaboración, Bienes Comunales (Comisariado Ejidal) y el jefe del Consejo Supremo Tlahuica, quien se encarga de "representar a su grupo ante el Estado y la Federación" (Scheffer, citado en Palomino, 1990, p. 22). Los cargos señalados localmente representan autoridad (aunque en niveles distintos), y quienes han ocupado tales cargos siempre han sido hombres; esta situación da pautas para inferir que la *autoridad* se ha relacionado también con lo masculino. Aunado a esto, valga decir que generalmente han sido las mujeres las encargadas del trabajo doméstico y de cuidados.

FIGURA 1. Regiones del Estado de México: Ocuilan, San Juan Atzingo, áreas boscosas y Parque Nacional Lagunas de Zempoala
Fuente: adaptado del Inventario Forestal (2010, p. 97) y Google Maps (2017).

> Al Comisariado de Bienes comunales:
>
> … que representa el Núcleo Agrario del Pueblo tlahuica, le corresponde defender el territorio comunal, los linderos y líneas que dividen de otros núcleos agrarios, así como el cuidado de los bosques y todo lo que abarca el medio ambiente, también gestionar programas ante las dependencias de los tres niveles de gobierno, generar empleos para la gente más necesitada, para la restauración, cuidado y protección de los bosques, el mantenimiento y administración de los recursos existentes en la comunidad, principalmente los forestales y

> minerales[,] resolver los conflictos entre delegaciones municipales y entre los comuneros; también es el encargado de gestionar los recursos internacionales, federales y locales públicos o privados para la implementación de programas sociales. El comisariado de bienes comunales está integrado por el presidente, secretario, tesorero y el consejo de vigilancia, con sus respectivos suplentes, los cuales son electos en asamblea comunitaria. (Pineda, 2014, p. 51)

Tradicionalmente ha habido cuatro "delegados correspondientes a los barrios de la comunidad, pero desde el año 2008 el delegado principal saliente […] permitió en la asamblea la intervención partidista, ocasionando con esto la separación del barrio de la Loma de Teocalcingo que se ha constituido y funciona ya como otra delegación municipal" (Pineda, 2014, p. 52). Los delegados portan "varas de justicia", cada una de ellas es de una madera distinta y posee características y significados específicos, según el rango del delegado, es decir, según si es primero, segundo, tercero o cuarto delegado; no obstante, se considera que estas varas representan "poder, triunfo y gloria" (p. 52). La función de estas autoridades no se remite a ejercer un poder de dominación, sino más bien a organizar a la gente, sobre todo para el trabajo comunitario, basado en faenas y las cooperaciones (económicas) en beneficio del pueblo. Sin embargo, se considera que fueron la participación en las faenas y en las aportaciones monetarias los motivos que dieron lugar a la separación de la Loma de Teocaltzingo de San Juan Atzingo. Como indiqué, los delegados siempre han sido hombres, y he introducido la relación entre autoridad y hombres; ahora bien, los significados asignados a las varas de justicia aportan elementos para señalar vínculos particulares entre autoridad, justicia, poder, triunfo y gloria específicamente con los hombres, lo que ha excluido históricamente a las mujeres de tales relaciones.

Recapitulando sobre las comunidades, hasta el año 2008 la Loma de Teocaltzingo era un barrio o una manzana del *pueblo* de San Juan Atzingo y, oficialmente, desde el 5 de febrero de 2009, bajo la presidencia municipal de Félix Alberto Linares González (2006-2009)[2],

2 Este año 2006 es significativo en términos políticos o, por lo menos, partidistas, ya que fue la primera vez que hubo en el municipio un candidato

representante del Partido de la Revolución Democrática (PRD), cada una es una comunidad del municipio de Ocuilan.

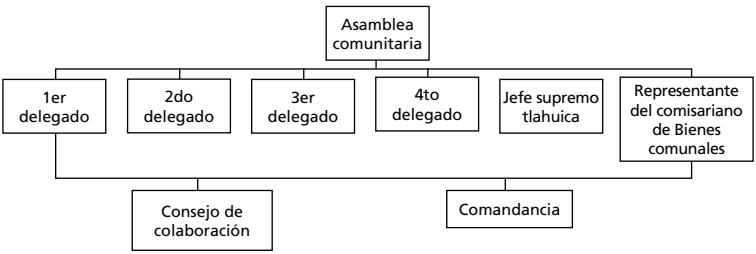


FIGURA 2. Estructura organizativa cívica de San Juan Atzingo
Fuente: Pineda (2014, p. 48).

Por otro lado, en "la organización religiosa tradicional hay 'mandones' que usan varas como símbolo de su autoridad, y mayordomos con sus auxiliares para organizar las fiestas de los santos" (Palomino, 1990, p. 22). Por tanto, delegados y mandón son quienes pueden pulsar (portar) las varas de justicia, en el primer caso, y en representación de la Vara de San José de Gracia, en el segundo; y sí, hay que decir que, a pesar de que hay "mandona" (esposa del mandón), ella no porta la Vara de San José de Gracia, "porque así ha sido".

En San Juan Atzingo hay un panteón, ubicado en el barrio El Atorón. En él se ha sepultado por décadas a las y los difuntos, no solo de la Loma de Teocaltzingo y de San Juan Atzingo, sino de las localidades vecinas e incluso de la cabecera municipal. No obstante, se considera que antes el panteón estaba en el actual atrio de la iglesia de San Juan. El panteón es un lugar importante para la población, como parte de la profunda ritualidad a la muerte, la cual señala que las autoridades comunitarias seguirán siendo autoridades después de su muerte (Álvarez, 2016b); sin embargo, el objetivo de mencionar al panteón en esta ocasión también refiere a que ha sido uno de los espacios de tensión entre ambas localidades.

del PRD y no del Partido Revolucionario Institucional (PRI), como ha sucedido en periodos pasados en el municipio y en gran parte del país.

Entre las actividades comunitarias características de San Juan Atzingo y la Loma de Teocaltzingo se encuentran las fiestas, cuyo significado, si bien se relaciona con la religión católica, no se restringe a ella, sino que conlleva prácticas y significados ancestrales e imbrica cuestiones religiosas y rituales, civiles y políticas, como se verá más adelante. Dentro de estas fiestas están las que se celebran en honor a San Juan Bautista en San Juan Atzingo, a San Nicolás Tolentino en la Loma de Teocaltzingo y a la Virgen de la Natividad en Santa María Nativitas, más las posadas, las *alfombras* y los distintos sacramentos. En estas fiestas, las mujeres se reúnen para ayudar a la mayordoma o *casera* a hacer la comida y las tortillas que se ofrecen a las y los asistentes (invitados o no). Mientras que los varones han de reunirse para acomodar las sillas y mesas (o vigas, troncos, tablas y tablones que fungen como sillas y mesas), hacerse cargo de comprar y "echar los cuetes", así como de preparar carnitas o barbacoa, cuando se da el caso.

El trabajo colectivo tiene un lugar social importante en ambas localidades porque genera y fortalece o puede deteriorar alianzas entre las personas, las familias y las comunidades, ya que su valor rebasa cuestiones materiales. Así, el trabajo comunitario se ha reflejado en servicios como la pavimentación de las calles, la gestión y seguimiento de solicitudes para el establecimiento del centro de salud (en San Juan), de escuelas (en San Juan Atzingo, la Loma de Teocaltzingo y Santa María Nativitas), y para la realización de fiestas comunitarias.

La lengua es una de las características que se considera que identifica y a la vez diferencia a un grupo humano de otro. Tales "nociones" respecto a identificar y diferenciar constituyen la función primaria de la *identidad* (Giménez, 2009). En este caso, al igual que el bosque, la lengua ha sido un motivo de lucha directa e indirecta para esta población. Así, el Estado reconoce a este pueblo indígena como tlahuica; las y los lingüistas, como atzincas (considerando la familiaridad lingüística con el matlatzinca); otras/os investigadoras/os lo han nombrado ocuilteca[3] (por la ubicación geográfica); mientras

3 "En el censo de 1970 se consideró que había cerca de 400 hablantes de esta lengua, para 1980 no aparece registrado este grupo y para 1990 se registraron 50 hablantes de ocuilteco" (Inegi, 1991, citado en Palomino, 1999, p. 12).

que la autodenominación actual es *pjiekak'joo*. Cada una de estas adscripciones conlleva particulares problemas, entre ellos, el término *tlahuica* puede remitir a confundir a la población tlahuica de las localidades mencionadas del Estado de México con la población tlahuica de Morelos. Por ello Rocío Sabino (2010a), investigadora local, ha diferenciado entre *tlahuica pjiekak'joo* y *tlahuica* náhuatl, para matizar las diferencias lingüísticas y geográficas. Más allá de los posibles vínculos lingüísticos entre el matlatzinca y el "tlahuica", el término *atzinca* ha traído también confusiones internas, pues pareciera que tal lengua fuera propia solamente de San Juan Atzingo y dejara de lado a las demás comunidades. Por su parte, *ocuilteco* ha sido el nombre usado por el Estado y por investigadores pioneros en la región; sin embargo, la mayoría de la población hasta la fecha rechaza tal etiqueta, puesto que quienes hablan "el idioma" no son personas de la cabecera municipal, y menos de todo el municipio. Esta postura política es de larga data, ya que desde antes de 1900 han existido conflictos diversos entre Ocuilan y San Juan Atzingo, en particular a partir del uso y manejo de los bosques. En este sentido, San Juan Atzingo ha asumido oficialmente su posicionamiento. Esto sucedió cuando la Loma aún era uno de sus barrios.

> En 1976, el representante de Bienes Comunales, J. Trinidad Tiburcio Santos, en el Congreso Nacional de Encuentros Indígenas realizado en Pátzcuaro, Michoacán, mostró inconformidad por la forma en que son nombrados, y además [dijo] que su lengua no es ocuilteco, sino tlahuica. La lucha por su identidad como etnia tlahuica para diferenciarse de los que viven en Ocuilan hace manifestar su desacuerdo para que ya no sean nombrados así. (Sabino, 2010a, pp. 199-200)

J. Trinidad Tiburcio Santos fue también el primer jefe del Consejo Supremo Tlahuica, figura que no es "tradicional", sino una medida del Estado[4] que surgió "de la necesidad de verse representados en el

4 "Desde el sexenio de Echeverría intentó el Estado encausar el proceso político en el ambiente indígena a través de la creación del oficio de 'jefe supremo', y durante un largo periodo se logró dirigir este proceso" (Korsbaek, 2005, p. 76).

Congreso Nacional Indígena" (Pineda, 2014, p. 50). En todo caso, tampoco ha habido una jefa suprema tlahuica, a pesar de haber mujeres hablantes del *pjiekak'joo*.

Actualmente, *pjiekak'joo* se ha traducido al español como "lo que soy, lo que hablo" o "como hablamos nosotros" (Sabino, 2010a, p. 201). Los señalamientos implícitos en tales traducciones se refieren a quienes hablan la lengua y a la forma de hablar y de ser, así como al lugar que se habita, pero también aluden al teponaztle (instrumento musical ritual), las varas de justicia y la Vara de San José de Gracia (Martínez y Sanjuanero, 2013) como elementos que dotan de una historia política e identidad particular al pueblo tlahuica *pjiekak'joo*, que lo relacionan directa e indirectamente con el territorio, a partir del bosque, pues, por ejemplo, tanto las varas como el teponaztle son de madera.

Otros entre los otros, indios y re-indios

El poder político se ha concentrado no solo geográficamente en Ocuilan, por ser cabecera municipal, sino en sus habitantes, puesto que los presidentes municipales (que también hasta la fecha solamente han sido hombres) en general son de la cabecera o de El Puente y Santa Mónica, mientras que "se registra en 1921 a Reyes Rojas y Salvador Herrera en 1923, como los únicos presidentes municipales existentes procedentes de San Juan Atzingo" (García, 1999, citado en Pineda, 2014, p. 57). Esto ha hecho que se prioricen los intereses de la cabecera municipal y de las localidades más cercanas y se relegue a las demás, es decir, que haya jerarquías entre la cabecera municipal y las comunidades, así como entre las comunidades, lo cual crea fronteras entre un *nosotros* y los *otros*, respectivamente. Tal actitud por parte de la cabecera hacia San Juan y la Loma se ha evidenciado en

> … la negación a registrar a los niños en el registro civil […] negación a construcción de carreteras o caminos hacia la comunidad, servicios de salud, educativos, programas sociales, a circular libremente por la región sin ser insultados, golpeados, abusados, hasta el grado de secuestro y homicidio dando lugar en una ocasión al encarcelamiento arbitrario e intento de asesinato. (Pineda, 2014, p. 58)

Estas acciones han repercutido de manera diferenciada en hombres y mujeres. En especial, las últimas aparentemente han afectado más a los hombres, porque, al esperar socialmente que sean ellos quienes trabajen (de manera remunerada) y mantengan a su familia, se les ha permitido salir de la casa y de la comunidad, por lo que resultan ser las principales víctimas. Al mismo tiempo, esto no quiere decir que estar en la casa o en la comunidad haya sido más seguro, ni para las mujeres ni para los hombres.

A la vez, los conflictos agrarios entre San Juan Atzingo y Ocuilan han generado "unidad comunitaria hacia el exterior, un cierto aislamiento y desconfianza, las autoridades de esta comunidad se ven obligadas a tener que realizar sus gestiones y la búsqueda de solucionar sus problemáticas directamente con el gobierno del estado, en su caso o con las autoridades federales o internacionales, manteniendo con ello su autonomía" (Pineda, 2014, p. 59) respecto a la cabecera municipal.

Así que, sin buscar que fuera así, tales tensiones con Ocuilan han propiciado la cohesión comunitaria dentro de las comunidades y ha potenciado su participación política. Sin embargo, en ocasiones tal actitud jerárquica y excluyente entre la cabecera municipal y San Juan Atzingo parece reflejarse en San Juan Atzingo, pues, si cada delegado representa a cada barrio, el nombrar a los delegados como "primero", "segundo", "tercero" y "cuarto" no resulta fortuito, sino que puede designar jerarquías entre ellos y, por lo tanto, entre los barrios, de los cuales el del Centro siempre ha sido el primero. Tal situación jerárquica se ha maximizado cuando se ha hecho más visible la filiación partidista, que se ha caracterizado por décadas por ser en su mayoría priista, tanto en la cabecera como en San Juan.

Las jerarquías dentro de las comunidades también se han manifestado desde que San Juan ha demandado y aprovechado el trabajo comunitario en beneficio propio. La Loma ha sido el principal núcleo del grupo de comuneros con tendencia de conservación del bosque, es el "barrio más tradicionalista y que aportaba el mayor número de trabajadores para las faenas y las cooperaciones" (Álvarez, 2016a, p. 7). No obstante, los beneficios para la Loma no han sido proporcionales a su trabajo y cooperación. Los barrios han contribuido activamente

con San Juan, pero San Juan no ha participado de igual manera en beneficio de los barrios.

Por otra parte, "México representa un caso único, en donde, desde las primeras décadas del siglo XX, gran parte de los bosques fueron puestos en manos de comunidades, con sucesivos niveles de control" (Barton y Merino, 2004, p. 15). En San Juan Atzingo, como en otras comunidades y pueblos indígenas, el cuidado del bosque se ha delegado como responsabilidad suya, mientras que el uso, manejo y control del mismo no queda claro públicamente, aunque su administración generalmente ha estado a cargo del Estado en alguno de sus niveles de gobierno, y en este caso lo ha concentrado o monopolizado la presidencia municipal. El bosque ha sido fundamental en la historia identitaria y de lucha, tanto de San Juan Atzingo como de la Loma de Teocaltzingo en el Estado de México, a pesar de que la "industria forestal está concentrada principalmente en tres estados: Durango, Chihuahua y Michoacán" (Barton y Merino, 2004, p. 25).

La lengua o "hablar en idioma" ha sido también una marca que identifica y diferencia a estas localidades; sin embargo, parece que esta noción de *identidad* (una frontera que al mismo tiempo une, separa y puede servir para dominar[5]) alude a una relación entre un *nosotros* y los *otros* (Hall, 2003; Bartolomé, 2006; Giménez, 2009), y sugiere una relación jerárquica entre quienes históricamente han sido considerados *otros* (población indígena y/o rural) frente a la sociedad mestiza, tan homogéneamente añorada por el Estado nación de inicios de 1900. En términos regionales, en el caso de San Juan Atzingo tal *otredad* ha aludido a que al "hablar en idioma", sus pobladores eran y son frecuentemente considerados como diferentes e incluso han sido etiquetados de salvajes, violentos, locos, rancheros, nacos, cerrados, pueblerinos, sanjuaneros, guarines y, desde luego, *indios*, término que implicaría los anteriores. Cada una de estas palabras han sido usadas en sentido peyorativo hacia este pueblo indígena, pero al decir que hay una relación jerárquica entre los *otros* se sugiere que parece

5 Las identidades "emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional" (Hall, 2003, p.18).

que ha habido *otros* entre los *otros*, a partir de observar que, si bien la discriminación se ha ejercido *desde fuera* sobre la población de San Juan Atzingo, las relaciones asimétricas se han reproducido de manera cruda y también se han ocultado frecuentemente las que se dan hacia la población de la Loma de Teocaltzingo. Lo cierto es que tales palabras también representan prejuicios y estereotipos acerca de estas poblaciones, desde los cuales han sido considerarlos como "portadores de 'costumbres salvajes' e inferiores intelectual y moralmente" (Restrepo, 2012, pp. 198-199).

De este planteamiento deriva lo "re-indio" en el título de este trabajo, pues si desde una perspectiva externa se considera que en San Juan viven los indios, desde la óptica de San Juan, entonces, en la Loma viven los *re-indios*. En sus palabras, "en la Loma hablan como pipiles", porque "hablan en idioma" (*pjiekak' joo*), y porque, según Pineda, la Loma es "la comunidad con mayor población de hablantes de lengua indígena" (2014, p. 60). Este no es un "dato" que se haya hecho visible en las múltiples investigaciones realizadas, cuyas/os autoras/es aparentemente han naturalizado la idea de ir a investigar cuestiones lingüísticas en su mayoría con personas de la Loma, sin matizar ni, menos aún, reivindicar su residencia.

Es así que lo "indio" denota una condición étnica en sentido peyorativo hacia los "indios" por parte de la población mestiza (desde el exterior de las comunidades), es decir, es una manera de marcar diferencias que se han traducido en desigualdades sociales para la población *pjiekak' joo*, mientras que la expresión "re-indio" indica la reproducción de esas diferencias y desigualdades dentro de las propias localidades *pjiekak' joo*, por parte de la población de San Juan hacia la de la Loma, y el prefijo "re" sugiere además que la población de la Loma es más india que la de San Juan. Esta expresión designa entonces relaciones de otredad tanto fuera como dentro de las comunidades, las cuales bien pueden representar una especie de *colonialismo interno*, mismo que "corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos" (González, 2009, p. 146). Haciendo uso de la analogía del autor, en este caso se puede referir a la cabecera municipal como "centro rector" o metrópoli y a las comunidades *pjiekak' joo*

como colonias o periferias, mientras que dentro de las localidades este *colonialismo interno* prevalece a través de "la noción del dominio y la explotación de los nativos por los nativos" (González, 2009, pp. 130-131), de San Juan hacia la Loma.

Tales relaciones de otredad o de colonialismo interno también pueden ser entendidas como de carácter etnoracista. De acuerdo con Diana Chala (2013, pp. 64-65), el etnoracismo se vincula con la discriminación, el "egoísmo, el maltrato, la destrucción, el engaño, la habladuría de un pueblo hacia ese mismo pueblo". Así pues, se observan prácticas de discriminación dentro y desde fuera de las comunidades, ya que la discriminación "supone la doble articulación de un acto de diferenciación y un ejercicio de exclusión" (Restrepo, 2012, p. 176). Siguiendo al autor, en este caso se puede hablar especialmente de racismo entendido como un tipo de discriminación, en el cual "quienes se han asumido como 'blancos' o 'mestizos' han discriminado a poblaciones enteras por considerarlas indios o negros. Tan discriminadas han sido estas poblaciones, que palabras como las de 'indio' o 'negro' se encuentran aún cargadas de estereotipos racistas que se remontan al periodo colonial" (p. 178). En este caso, el poder que se ha asumido como blanco o mestizo es el representado por la cabecera municipal, y, dentro de las comunidades, si bien ambas se han asumido como indias, San Juan Atzingo representaría un racismo "dirigido hacia el sí mismo como individuo o a la colectividad propia" (p. 179) en dos sentidos, uno endoracista, pues al reconocerse como *indios* respecto al exterior de la localidad en primera instancia pudiera decirse que han interiorizado el racismo hacia sí mismos al ser parte del pueblo indígena *pjiekak' joo*, pero en relación con la Loma de Teocaltzingo se puede observar el racismo hacia la propia colectividad, de la cual se desmarcan al enfatizar la residencia y procedencia en términos geográficos y señalar a la población de la Loma como *re-india*.

Estas y otras son situaciones complejas dentro de las comunidades, al punto que ambas

> … poblaciones se encuentran separadas por enemistades, los habitantes de cada una se sienten identificados con los vecinos y las prácticas de su propia comunidad, rechazando las del pueblo con-

> tiguo y cada una defendiendo de ser las prácticas originales las que ellos llevan a cabo. Los habitantes de La Loma de Teocaltzingo tienen réplicas de las varas de justicia, de la de San José y del Teponaztle […] ello implica que no es el objeto lo que tiene significado para ellos, sino el valor simbólico y lo que representa en la historia del grupo. Así que lo representativo para ellos no es lo que tienen sino lo que ha llegado a ser con el paso del tiempo y eso se ha logrado gracias a la organización de la sociedad, que ha empleado diversos medios para seguir manteniendo su identidad. (Martínez y Sanjuanero, 2013)

Así pues, existen prácticas *desde* las cuales se ha configurado y reconfigurado la identidad de estas poblaciones, en procesos que, como se ha observado, no han sido pacíficos, sino que han implicado tensión, lucha y negociación. Fue así que en noviembre de 2008, en la asamblea para elegir a los nuevos delegados, la Loma de Teocaltzingo no estaba representada entre los cuatro nuevos delegados propuestos. Tal hecho fue determinante para que la mayoría de la gente de la Loma decidiera "separarse" de San Juan, y ya el 5 de febrero de 2009 los nuevos delegados tomaron posesión en sus respectivas delegaciones y la Loma de Teocaltzingo fue reconocida como núcleo poblacional por el cabildo municipal de Ocuilan (Álvarez, 2016a). Como todo proceso social, este no se dio por decisión unánime, pero sí colectiva, y no toda la gente estuvo ni está de acuerdo en "apartarse" o separarse de San Juan. Tal decisión generó tensiones y sentimientos diversos no solo frente a San Juan Atzingo, sino dentro del mismo exbarrio de la Loma. Entre 10 y 12 familias de la Loma estuvieron en desacuerdo respecto a la separación; de ellas, aproximadamente 50 ciudadanos[6], de un total de entre 350 y 355, viven aproximadamente en 135 casas[7]. He aquí un

6 El número de "ciudadanos" no corresponde estrictamente al número de familias, pues puede haber más de un ciudadano en una familia, ya que entre ellos se considera a cada varón mayor a 16 años de edad y que no estudie, quien ha de cumplir con ciertas obligaciones comunitarias como ciudadano; el mismo deber se demanda de jóvenes de 18 años en adelante o de jóvenes que se unan en matrimonio antes de tal edad.

7 Con ayuda de Inés Cedillo Bastidas, Marcelino Raymundo Sabino y de sus hijas e hijos, habitantes de la Loma, recorrimos la localidad e hicimos un

punto clave, la ciudadanía, puesto que tal número de "ciudadanos" contempla solamente a los hombres, jóvenes, adultos, ancianos, solteros y casados, y/o que tengan hijos/as; es decir, localmente se adjudica la noción de ciudadanía a los hombres, salvo cuando no los hay en la familia, sea porque fallecieron o porque emigraron.

Volviendo a la crónica sobre la separación de las comunidades, las respuestas de la gente no solo se dieron dentro de la Loma de Teocaltzingo, ya que también manifestaron sus opiniones sobre el proceso aquellos originarios de la localidad que al momento de la decisión o incluso desde años atrás no se encontraban allí —por haber emigrado a Estados Unidos u otras ciudades del país—. Y estuvieron en desacuerdo con la separación, aun sabiendo parte de la historia que señala que la población de la Loma había sido discriminada de varias formas, pero ver que ahora sería una población aparte provocó no solo enojo y desacuerdo, sino también confusión, frustración y nostalgia, pues, cuando regresen, ¿lo harán al "barrio de la Loma", como antes se nombraba, o a la "comunidad indígena tlahuica Loma de Teocaltzingo", como se lee en la pared que ahora se encuentra en el crucero representativo del centro de la actual localidad?. ¿Y qué implicaciones tendrá regresar a uno u otro lugar? Habrá que esperar para encontrar respuestas.

Fuera de esto, la mayoría de la población estuvo de acuerdo con la separación, pues por fin estaba la posibilidad real de participar y decidir más activamente en beneficio de la comunidad. Las familias que no apoyaron ni apoyan el proceso de separación, a pesar de vivir geográficamente en la Loma, dicen ser "orgullosamente de San Juan" y participan en sus actividades, pero no en las de la Loma. Las consecuencias de este proceso no han sido armónicas ni ideales. No

---

borrador del croquis de la misma, anotando en un primer momento los nombres de los hombres, pues localmente se consideran como "jefes de familia", y anotamos nombres de mujeres únicamente cuando el esposo no residía en la comunidad, porque trabaja fuera de ella o porque ha muerto. En el croquis ubicamos calles y casas (habitadas, desocupadas y abandonadas), tiendas de abarrotes y talleres de carpintería. Realizamos estas actividades el 5 de febrero de 2017, fecha del aniversario de la comunidad.

obstante, se pensaba: "tenemos que entrarle, porque somos de aquí; si no, ¿quién lo va a venir a hacer?" (Marcelino Raymundo Sabino, 2017).

Esta separación está marcada, como la historia de México, por el acceso y control de la tierra y, en este caso, concreta una lucha dentro y fuera de la comunidad, al ser centrales la superficie territorial (tierra y bosque) y el trabajo comunitario. La extensión territorial ha sido motivo de disputa política entre San Juan y Ocuilan (cabecera municipal), y las faenas y *hablar en idioma* (*pjiekak'joo*) han sido factores de desigualdad entre San Juan Atzingo y la Loma de Teocaltzingo desde hace varias décadas.

Ante la separación, se dieron prácticas negativas que recrudecieron las relaciones entre San Juan y la Loma, y entre las familias de la Loma. Las escuelas, la iglesia, el panteón, la clínica y la calle fueron algunos de los espacios en los que se hizo visible la tensión entre ambos poblados, y sobre tal tensión han tenido que resignificar la identidad *pjiekak'joo*.

En la Loma de Teocaltzingo se encuentra el jardín de niños Juan Escutia y la Primaria J. Trinidad Tiburcio Santos y las dos escuelas son bilingües español-tlahuica; sin embargo, tal cualidad bilingüe ha sido motivo de discriminación por mucho tiempo, más que una oportunidad para el fortalecimiento de la lengua *pjiekak'joo*. Desde hace aproximadamente treinta años se escuchaban comentarios como este, incluso por las contadas personas de la Loma que iban al kínder al Centro: "yo voy al kínder allá [el centro]; en la Loma van los pobres, los indios" (Anónimo 1).

Estas ideas han permeado durante generaciones y no es una apreciación subjetiva ni exclusiva de la gente de la Loma. Las personas que llegan del exterior lo corroboran. Muestra de ello fue el discurso del director de la primaria J. Trinidad Tiburcio Santos, en la ceremonia de clausura y graduación de su primera generación egresada en el año 2016, en la cual aludió a las múltiples descalificaciones que la gente de San Juan ha hecho a la gente de la Loma y, en particular, mencionó las críticas que se han hecho tanto a alumnas/os como a maestros de la primaria, "una primaria para indios, en la que nadie creía". El entonces director mencionó sentirse orgulloso por el hecho de haber logrado ver egresar a esta generación, a pesar de las adver-

sidades. También, ante la separación de la Loma, en la secundaria (única en ambas comunidades), se comentó: "hasta los maestros se metían, ellos ni son de aquí, pero hacían menos a los de la Loma, ya por eso ni queríamos mandar ahí a nuestros hijos, pero ¿qué vamos a hacer, a dónde los mandamos?, sería mandarlos afuera, pero para eso se necesita más dinero" (Anónimo 2, 2015). Incluso en el camino a la secundaria los estudiantes de San Juan "aventaban piedras a los de la Loma" (Anónimo 3, 2015).

La iglesia, espacio concebido como sagrado que ha cohesionado la mayoría de las veces a la población local también se "convirtió" en un espacio de lucha o, más bien, para excluir a la gente de la Loma. Si bien este exbarrio quería autonomía civil, no significaba que quisiera terminar con todo vínculo con San Juan Atzingo, pero el rechazo de este último no se hizo esperar: "en la iglesia las señoras, bueno algunas de San Juan criticaban a las señoras de la Loma que iban a misa, decían que se apartaron, entonces que se fueran a su iglesia [sabiendo que no contaban con ella], decían que a qué iban allá" (Anónimo 4, 2016).

Más tarde, en 2010, también por injerencia de la gente de San Juan, el obispo no pudo ir a bendecir la capilla de la Loma. En relación con esto, la actitud de la gente en la iglesia fue la misma en el panteón; sin embargo, puede pensarse que en las escuelas e incluso en la calle la gente de la Loma actuó pacientemente (que no pasivamente), al no reaccionar en contra de quienes la excluyeron o discriminaron; antes bien se organizaron para tener su propia delegación, capilla e iglesia[8], distinto a lo que pasó con los reclamos de personas de San Juan ante el uso del panteón:

> Una vez iban unas personas de la Loma con su difuntito, y los de San Juan los atajaron y les dijeron que tuvieran su propio panteón; entonces la gente [de la Loma] que acompañaba al muertito y a sus familiares les dijeron "¿a ver quién se nos pone enfrente para que le haga compañía al muertito?". Desde entonces ya nadie se opone. (Anónimo 5, 2017)

8 Los delegados de los diferentes periodos entre 2009 e inicios de 2018 habían trabajado fuertemente en la construcción de la iglesia en honor a San Nicolás Tolentino, sin embargo, esta se vio severamente dañada con el sismo del 19 de septiembre de 2017 (*véase* Raymundo, 2017).

Por su parte, en la clínica que se encuentra en el Centro, a pesar de que parte de su personal es originario de la Loma, se ha discriminado a su población. Algunas de las pocas personas que han logrado concluir una carrera universitaria (generalmente en escuelas privadas) o técnica han usado su grado de estudios para demostrar una supuesta superioridad frente a los demás, y esto ha pasado con las enfermeras:

> La enfermera de por sí nos ha tratado re mal; dice que ni cuidamos, ni bañamos bien a nuestros hijos; dicen que somos bien cochinos, ¡ash! ¡nomás da coraje pensar en eso!, porque siempre nos ha dicho muchas cosas porque somos de la Loma, o no nos quieren atender, o nos hacen esperar más. (Anónimo 6, 2016)

Los servicios, en particular la carretera y el agua, también fueron motivo de disputa entre las localidades, pues para llegar a la Loma hay que cruzar por el Centro, y tal acceso fue negado a la población en repetidas ocasiones después de la separación. El agua que abastecía a todo el pueblo es parte de los bienes comunales, para ello las faenas eran fundamentales; sin embargo, su uso también fue negado a la gente de la Loma. Y ante tal necesidad vital, las personas se organizaron para gestionar "el proyecto del agua" (Martínez M., 2015) y así abastecerse.

Reivindicación desde lo re-indio

A la par de los procesos mencionados, se dieron aquellos que dan cuenta de la resistencia, resignificación, reivindicación y, quizá, fortalecimiento político y religioso de la identidad étnica *pjiekak' joo* en la Loma, entre los cuales destaca la elección y el ejercicio de las autoridades comunitarias: civiles, rituales y religiosas. Entre las autoridades civiles se encuentran: los delegados, los comandantes, el consejo de colaboración y el comité de agua potable. Como se observa en la Figura 3, cada delegado propone a tres comandantes, de modo que deberían de ser nueve, pero la población de la Loma no es tan grande (producto de la migración) y entre la población prevalece la negación a participar en los cargos comunitarios ante las necesidades económicas, ya que tales cargos son honoríficos (no pagados) y no solo requieren de tiempo, sino también de dinero para diversas celebraciones, como

"los nacatamales"[9] (el domingo de pascua), cuando los delegados, mandón y mayordomos ofrecen tamales, cañas y bebida a las/os asistentes. Asumir estos cargos honoríficos significa en mayor medida para los delegados no tener tiempo ni dinero suficiente para la convivencia y el sustento familiar, pues deben destinar gran parte de su tiempo a atender asuntos de la comunidad.

FIGURA 3. Autoridades civiles de la Loma de Teocaltzingo, 2015-2018
Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo en febrero 2017.

A pesar de las implicaciones prácticas de ser autoridad, para el primer periodo de los delegados hubo cuatro (como en el caso de San Juan Atzingo), pero posteriormente solamente han sido tres. Esto se debe a que la población de la Loma en general es poca y a que para ser autoridad solo se considera a los hombres o "jefes de familia", pero no todos residen en la comunidad. Entonces las posibilidades se reducen, considerando que son varios los cargos a ocupar y pocos los hombres. De modo que es muy probable que si hay hombres que

9 Los nacatamales se relacionan con las varas de justicia o bastoncitos. Esta práctica, que imbrica lo cívico-político con lo religioso-ritual, la documenté audiovisualmente en conjunto con Alberto Escalante Rodríguez (2017), con el permiso, consentimiento, colaboración y seguimiento de las autoridades comunitarias y otras personas de la comunidad.

no ocupan cargos como autoridades civiles es porque están ocupando cargos religiosos o es posible que hayan ocupado algún cargo muy recientemente. Esta situación también se puede inferir de las Figuras 3 y 4, en las cuales los apellidos que se muestran dan cuenta de que las relaciones de parentesco son prácticamente entre las mismas familias, lo que obedece no a una especie estructural de monopolio del poder civil-político y religioso, sino a las condiciones reales de la población que habita en la localidad, pues el ocupar tales cargos no suele ser algo que se desee *per se*, sino algo que la comunidad misma exige.

Una cuestión de suma importancia a señalar consiste en que las autoridades civiles y religiosas han retomado también la vestimenta tradicional de este grupo indígena (a diferencia de San Juan), cuyo uso se reserva para ceremonias especiales para la comunidad, y no solamente para asistir a eventos políticos fuera de la localidad[10]. Entre las actividades que los delegados y comandantes coordinan está el "servicio de ventena", que también se realiza en San Juan Atzingo y consiste en que algunos hombres (generalmente jóvenes no casados) realizan actividades en beneficio de la comunidad, por ejemplo, dormir por una noche en la delegación para cuidarla y resguardar, entre otras cosas, el sello, o barrer las calles de la comunidad. Esta práctica, no obstante, se ha ido modificando, porque no todo funciona como debiera, y muestra de ello es que no todos los varones cumplen con tal servicio.

> Luego yo les digo 'voy a dejar el sello, ustedes van a ser responsables de lo que pase [con] el sello' [...]. Por ejemplo, si está sucia la delegación, la barren, recogen basura en la explanada, y anteriormente, como crecía la hierba en los caminos, los mandaban a limpiar el camino, repartir oficios, mandar a traer a la gente [...] [el servicio] es por un día, casi cada mes van pasado o mes y medio, solo para hombres mayores de 18 años, solo los que no estudian. (Marcelino Raymundo Sabino, 2017)

10 A decir de Martínez y Sanjuanero (2013), quienes señalan que realizaron trabajo de campo (únicamente) por veinte días, "la ropa que los estereotipa como indígenas solo la utilizan en el evento del Quinto Sol o en las reuniones de los pueblos indígenas del Estado de México para tratar asuntos de interés colectivo, porque ni en las fiestas patronales la utilizan".

Por su parte, el consejo de colaboración, entre otras cuestiones se encarga de llevar el registro de las personas que cumplen o no con las faenas, recibir las cooperaciones recabadas por los comandantes, hacer los contratos para el castillo que se quema en la fiesta patronal, hacer el contrato con la banda o el grupo musical, y el día del castillo se organizan para dar de comer a la gente del grupo musical y a los encargados de la quema del castillo.

Respecto a lo que puede considerarse como autoridad ritual, en la Loma se reconoció la importancia sociocultural sobre todo de los *tlatoleros* (hombres), "especialistas rituales que conducen la relación entre la 'tradición' representada en las autoridades fallecidas, elevadas a la categoría de entidades sagradas y los pobladores vivos" (Álvarez, 2016a, p. 8). Y en lo concerniente a lo que denomino autoridades religiosas, están las mayordomías de la Virgen de Guadalupe y de Corpus Cristi, encabezadas por el mandón y la mandona (mayordomía del Señor Nicolás, como se le refiere localmente a San Nicolás Tolentino), y apoyadas por los "brazos".

FIGURA 4. Autoridades religiosas de la Loma de Teocaltzingo, 2017-2018
Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo en febrero 2017.

Incluir en estos referentes a las autoridades civiles y religiosas (Figuras 3 y 4) tiene dos sentidos: mostrar las prácticas mediante las cuales se reivindica la identidad *pjiekak'joo* y, al mismo tiempo, matizar que quienes son reconocidos como autoridades son los hombres, sobre todo en cuanto a las civiles, mientras que, en el caso religioso localmente, sí se suele reconocer a la mandona, las mayordomas y las brazas,

aunque como esposas "de" y no precisamente por ser ellas mismas. Así es importante dar cuenta de la manera como se han estructurado las autoridades civiles y religiosas en clave masculina en la comunidad.

Retomando la narrativa de las prácticas reivindicatorias, en la comunidad no solamente se eligieron y reconocieron autoridades, también se han estado realizando acciones concretas para que tales figuras puedan ejercer su cargo *donde debe ser* y *como debe ser*. Para ello se echó mano del tradicional trabajo colectivo, de la cooperación comunitaria y de la experiencia y el consejo de los hombres, que anteriormente habían sido delegados de San Juan Atzingo o nombrados como jefe supremo tlahuica, y se improvisó una capilla de madera y una delegación, para el Santo Patrón y las respectivas autoridades políticas civiles. En cuanto a los tlatoleros, su actuar no se restringe a un espacio material ni a un tiempo específico: es comunitario, depende de la circunstancia y rebasa incluso la vida en este mundo, pues se les considera como enlaces con las autoridades fallecidas. No todos los tlatoleros viven en La Loma, pero sí la mayoría. Según Álvarez, sin embargo, estos

> … no se sentían identificados con la Delegación de San Juan Atzingo y reconocen ahora que en Teocalzingo se encuentra la tradición y por lo tanto en la letanía tradicional de la primera ofrenda comunal de Teocalzingo, se encargaron de explicar a los "pasados" la necesidad del cambio de "residencia" saliendo al exterior de la Delegación y dirigiendo el tlatol hacia la cara este del [cerro] Cempoalteca. De esta forma a partir de las nuevas varas de justicia y los tlatoleros se legitima la nueva Delegación. (2016a, pp. 8-9)

Así pues, no se trató de que en la Loma se "copiara" la estructura organizativa de San Juan Atzingo, pues la mayoría de hablantes del *pjiekak'joo*, a pesar de ser una lengua en proceso de desplazamiento o subordinada[11], ha residido en este exbarrio. La gente de la Loma y de San Juan conforman gran parte de la historia del "grupo étnico

11 "El tlahuica se considera la lengua subordinada por tener menos hablantes, menos espacios de uso y con menos funciones comunicativas, y no por todos los sectores de la población" (Sabino, 2010b, p. 164).

tlahuica que ha construido su identidad no solo por su lengua, sino por el sentido de ser originarios, por ser nativos" (Martínez y Sanjuanero, 2013). "Ambos grupos mantiene[n] una identidad política militante, los proyectos son diferenciados, así en el Centro se reconocen como los legítimos, al poseer las Varas de Justicia tradicionales, [y] los de Teocalcingo se asumen como los poseedores de la tradición, al contar con el apoyo del grupo de tlatoleros" (Álvarez, 2016a, pp. 10-11). Para el año 2010, en asamblea

> se determinó que el santo protector del nuevo poblado independiente fuera San Nicolás, se terminó la capilla provisional y se invitó al obispo de Toluca a asistir a la bendición del templo, lo cual aceptó. No obstante, a unos días del evento se excusó de asistir debido a cartas de las autoridades de San Juan Atzingo y de instancias del gobierno de estado de México. (p. 9)

Por su parte, "el Señor de San Nicolás fue donado por José Castañeda" (Marcelino Raymundo Sabino, 2017). Entonces se encomendó hacer su "imagen", pero mientras se tallaba la escultura se dice que quien la realizaba, aunque avanzaba en su labor, la escultura lucía como si no hubiera tal avance. Finalmente, se terminó la figura de San Nicolás y se encuentra en el templo principal de la capilla de madera de la Loma de Teocaltzingo, mientras se sigue trabajando en la iglesia de concreto.

De este modo, no es que se copien prácticas, sino que se les reivindica, al tiempo que se acondicionan los lugares y los "elementos" propios para ellas, como las réplicas de la vara de justicia (portadas por los delegados), la Vara de San José de Gracia (pulsada por el mandón) y el teponaztle (resguardado por Alejandro Ramírez Raymundo, jefe supremo tlahuica) o la escultura misma de San Nicolás. Tales elementos también han sido nombrados por investigadoras como Imelda Martínez y Sandra Sanjuanero (2013) como "reliquias". Estas autoras, desde su perspectiva *etic*, las consideran solamente "como parte del discurso de las políticas públicas" mediante el cual "justificar el origen de la etnia […] teniendo un elemento físico que los identifique", pero no es así.

Respecto de la estructura organizativa comunitaria de la Loma de Teocaltzingo, si bien corresponde a la tradición, en los testimonios

de sus autoridades comunitarias de 2017, ella posee otra cara: "no sabemos bien de dónde venga y no sabemos si lo hacemos bien o no, pero así nos enseñaron nuestros padres y nuestros abuelos". Y no se trata de una estructura cerrada, sino —según Marcelino Raymundo Sabino (2017)— de comités formados "dependiendo de las necesidades que se van presentando", por ejemplo:

> [P]ara el comité electrificación o los recaudadores para el diez de septiembre, se hace un grupo de recaudadores, ellos juntan el dinero y lo deben entregar al comité de colaboración, ellos pasan cada ocho días a las casas, pasa la fiesta y si no se ha juntado el dinero, pasan el jueves y el sábado, antes de eso se hace sólo una vez a la semana.

Así como la cultura y la identidad son dinámicas, lo es también la estructura organizativa, la cual se fortalece a la vez que se reproduce, y es durante "los cambios de mandón, mayordomos o jefe supremo […] cuando se reivindica la identidad, y a causa de las prácticas es que se sienten diferentes de los demás" (Martínez y Sanjuanero, 2013).

Entre las actividades organizadas y llevadas a cabo por las y los mayordomos y las autoridades civiles, además de las fiestas en honor a San Nicolás (10 de septiembre), la Virgen de Guadalupe (12 de septiembre) y Corpus Cristi (fecha variable en función de la Semana Santa), se encuentran las *alfombras*, el viacrucis (realizado por primera vez en 2017) y las posadas. Estas últimas son particularmente importantes, no solo por el trabajo colectivo y la cohesión comunitaria que conllevan, sino porque al mismo tiempo han sido motivos usados por la población para darse a conocer como comunidad. Estas posadas son, como las tradicionales en la religión católica, del 16 al 24 de diciembre, pero su singularidad estratégica radica en las alianzas con personas de dentro y fuera de la localidad; en este caso, con personas del distrito en que se encuentra el municipio de Ocuilan: Tenancingo. Aquí hay una estación de radio que ha cambiado varias veces de nombre. "La Jefa", al igual que "Cristal" —otra estación transmitida desde Malinalco y Toluca—, desde hace mucho tiempo han organizado "cristaposadas" o "jefaposadas" en varios lugares dentro del Estado de México. Así pues:

> Los delegados a través de Mariano, el mandón, conoce a la gente, creo que ejecutivos de la radio, tiene amistad con ellos, platicó

> con ellos; como ya se habían hecho posadas en otros lados, se habló de qué posibilidad hay de que se haga una posada en Teocaltzingo, y le dijeron que sí, sin problema, vino a la Loma platicó a la gente en asamblea y aceptó […]. Esto se hizo para difundir la Loma, que la conocieran más pueblos […]. Se hizo un contrato por cinco años; la condición era que, si había incidentes, entonces ya no habría posadas; entonces así siguen, "mientras la radio siga haciendo posadas, ustedes siguen en la lista". (Marcelino Raymundo Sabino, 2017)

La conmemoración del Quinto Sol configura otra de las prácticas reivindicadas por la población que está de acuerdo y apoya el proceso de separación de la Loma de Teocaltzingo, donde por cierto también habitaban y habitan varios los danzantes y músicos de la localmente conocida "danza de los apaches", entre ellos, el señor Juan Sabino (†) y Jesús Raymundo Mendiola. Sin embargo, en San Juan tal ceremonia se ha representado como un "evento cultural" para el cual "existen templetes y equipos de sonido profesionales instalados por el Gobierno del Estado, mientras que en el acto de Teocalzingo se platica de las costumbres y se asciende al promontorio prehispánico como un acto de recuerdo a los ancestros" (Álvarez, 2016a, p. 10), en el paraje La Esperanza.

Mujeres *pjiekak'joo*: otras entre los otros

Hasta ahora me he referido sobre todo a algunas formas de discriminación por parte de Ocuilan hacia San Juan Atzingo y la Loma de Teocaltzingo, lo que constituye fronteras desiguales entre un *nosotros* y los *otros*, entre la población mestiza de la cabecera municipal y la población indígena de las localidades, a la cual han considerado como *india* en sentido peyorativo, es decir, como *otra*. Tales jerarquías se observan también en el trato dado por San Juan Atzingo a la población de la Loma de Teocaltzingo, y si bien ambas son consideradas desde el exterior como *indias*, en cuanto localidades *pjiekak' joo*, la gente de la Loma ha sido concebida como re-india.

A pesar de que se han mencionado también algunas prácticas civiles, religiosas y rituales de reivindicación por parte de la población de la Loma, tal proceso no ha sido neutral, como pudiera apreciarse a

primera vista, ya que en general se puede decir que las mujeres no han sido visibilizadas y, por ende, su participación activa pudiera resultar poca o nula. Sin embargo, no es que las mujeres no participen, sino que su participación es limitada, negada y/u ocultada. Esto significa que las mujeres serían *otras* entre los *otros*, o sea, más *indias* que los *re-indios*, pues la desigualdad de poder no solo se reproduce desde el exterior sino dentro de las localidades. Esto representaría lo que Rita Laura Segato ha llamado *patriarcado de bajo impacto*, el cual alude a las "jerarquías de género propias de la vida en comunidad" (2015, p. 130).

Recapitulando sobre el objetivo de este texto respecto a enunciar que las luchas por el reconocimiento y defensa de la identidad y el territorio son procesos que se dan *hacia el interior* y el *exterior*, se retoman algunas prácticas relacionadas con las autoridades mencionadas, en las cuales se enfatizan las maneras en que las mujeres han visto condicionada su participación dentro de las localidades.

La desigualdad de poder en la que se ha ubicado tradicionalmente a estas mujeres no es menos importante dentro de la lucha y defensa del territorio y la identidad *pjiekak' joo*. Para empezar, a pesar de que constituyen al menos la mitad de este pueblo indígena, su identidad frecuentemente se "define" a partir de su relación con los hombres, a decir como: madres, esposas o hermanas "de" un hombre y no como personas en sí mismas; mientras que a los hombres se los considera públicamente como ciudadanos, como ya se ha esbozado.

Como mujer *pjiekak' joo* de la Loma y desde mi lectura feminista, considero que la cosmovisión de este pueblo indígena recrudece la desigualdad entre hombres y mujeres a partir de afianzar la participación de los hombres en lo político, lo religioso y lo ritual, en detrimento de las mujeres y su participación a distintos niveles. Por un lado, apelando a la herencia mesoamericana, se ha romantizado la "complementariedad", pero hay que decir que tal complementariedad ha sido en función de un sujeto masculino (Cabnal, 2010; Paredes, 2014), donde se ha visto a las mujeres únicamente como acompañantes, ayudantes o complemento de los hombres, pues estas cosmovisiones indígenas son androcéntricas (Gargallo, 2012) y patriarcales (Paredes, 2014), y la *pjiekak' joo* da cuenta de ello. Por tanto, resulta necesario al menos cuestionar la *complementariedad*, pues podría estar negando,

encubriendo y ocultando "románticamente" las relaciones desiguales entre mujeres y hombres indígenas; específicamente se podrían estar negando a las mujeres el estatus de ciudadanas y sus derechos individuales y colectivos, en este caso, al considerar a las mujeres como más indias que los hombres. Pero esta desigualdad no podrá apreciarse si no estamos dispuestas nosotras mismas a quitarnos el velo esencialista de la complementariedad.

En un párrafo previo me referí superficialmente a la ciudadanía, pero no es fortuito y hay que destacar que tanto el derecho positivo como los sistemas normativos internos indígenas han limitado la participación en general y la política en particular de las mujeres, tanto indígenas como no indígenas, pues ambas perspectivas son también androcéntricas y patriarcales (Facio y Fries, 1999). Sin embargo, cuando se es mujer indígena, la posibilidad de participar activa y políticamente dentro o fuera de la comunidad implica sortear mayores obstáculos que los que se les presentan a las mujeres mestizas. Esto puede evidenciarse, por ejemplo, con el reciente caso emblemático de la candidatura de Marichuy en el proceso electoral de 2018 en México, quien, dentro de un país mayoritariamente machista y racista, no fue favorecida para registrarse como candidata a la presidencia de la república. Tal situación se observa en este caso al señalar que los presidentes municipales de Ocuilan siempre han sido hombres, y lo mismo pasa en las localidades, pues ni en San Juan Atzingo ni en la Loma de Teocaltzingo ha habido mujeres que hayan sido elegidas como autoridades, sean civiles, religiosas o rituales[12], y cuando esto pasa es solamente a partir de concebirlas en relación con los hombres y/o en segundo término.

En el caso de las autoridades civiles se ha mencionado a delegados, comandantes, consejo de colaboración, comisariado ejidal y jefe supremo tlahuica, y en todos los casos se trata de hombres, pues en nombre de la costumbre y la ancestralidad es bien visto que sean ellos quienes asistan y formen la asamblea "comunitaria" y que las mujeres vayan, siempre y cuando un hombre de su familia no pueda

12 Al respecto se puede consultar "Aproximaciones al patriarcado tlahuica en la vida familiar, religiosa y ritual" (Raymundo, 2018).

hacerlo. Con estas acciones se niega la participación de las mujeres en la vida comunitaria, pero también se les limita y condiciona, pues, al no ser parte de estas asambleas, no conocen los asuntos que se discuten aparentemente acerca de la "comunidad" (de la cual ellas representan la mitad), y tampoco conocen las formas de negociar, incidir ni decidir acerca de tales cuestiones. Entonces no participan porque no les es permitido participar, y tampoco se les deja aprender a participar, con lo cual se está asegurando su exclusión de la participación política comunitaria.

En cuanto a las autoridades religiosas, se ha enunciado que hay mayordomas y mayordomos, pero acá sucede algo similar a lo que pasa respecto de las autoridades civiles, pues las mujeres son mayordomas en función del mayordomo o consideradas como la esposa del mayordomo. Además, como se indicó, la mayordomía que se encarga del santo patrono se conoce como mandón y mandona; no obstante, es solamente el mandón quien puede portar la Vara de San José de Gracia, misma que, como indiqué, representa poder. Este es un ejemplo claro de cómo se reproduce la exclusión de las mujeres y su participación en la vida religiosa de ambas comunidades.

Respecto de las autoridades rituales, pasa lo mismo: a las mujeres se las relega a un segundo plano. Para evidenciar este punto retomaré a los tlatoleros que ya se mencionaron líneas atrás. Se trata de personas que tienen un conocimiento profundo del idioma *pjiekak'joo*, del tlatol, considerado como una lengua ritual. A pesar de que mujeres y hombres pueden tener tal conocimiento de la lengua, el tlatol se divide en tlatol grande y tlatol chico, y a las mujeres solo se les ha permitido practicar el tlatol chico, mientras que el tlatol grande se reserva para los hombres (Sabino, 2010a). El tlatol grande se usa para comunicarse en días de muertos con las autoridades fallecidas, es decir, con hombres que han sido elegidos como autoridades de la comunidad y que desde el mundo de los muertos seguirán gobernando a la población. Desde mi perspectiva, diré que el tlatol grande se relaciona entonces con una forma de gobierno indígena patriarcal y androcéntrico que busca su perpetuación más a allá de la muerte de las autoridades, asegurando con ello la exclusión de las mujeres de la vida comunitaria, también más allá de la muerte.

Es así que en este caso podemos observar una "imbricación" entre lo político (autoridades civiles) lo ritual (tlatoleros y tlatoleras) y lo religioso (mandón y mandona) que pugna por anteponer la participación de los hombres a la de las mujeres. Los límites entre tales ámbitos no son claros. Lo que sí es claro es que se relacionan de una u otra forma con la cosmovisión *pjiekak'joo* y que desde ella se ha justificado el excluir, limitar, negar u ocultar la participación de las mujeres, cuyas voces y acciones en defensa y reivindicación de la identidad y del territorio *pjiekak'joo* no se alcanzan a notar debido al lugar privilegiado que se les concede socialmente a los hombres. Queda la tarea entonces de visibilizar y/o fortalecer la participación de las mujeres en general y la política en particular, pero para ello habrá que desmenuzar esta visión aparentemente holística que se tiene de la "autoridad", pues, como se ha manifestado, conjunta lo civil, religioso y ritual.

De este modo, hablar de "indio", "re-indio" y "re-india" no constituye un mero juego de palabras, porque estos términos reproducen la discriminación y otras relaciones desiguales de poder dentro y fuera de las localidades, en el discurso y en la práctica entre personas mestizas (de Ocuilan) e indígenas (de San Juan y de la Loma), entre poblaciones indígenas (de ambas localidades) y entre mujeres y hombres *pjiekak'joo*. En este escenario, lo mestizo se presume como superior a lo *indio*, lo indio superior a lo re-indio y los hombres superiores a las mujeres, y a ellas se las concibe como ayudantes, acompañantes o complemento de un mundo indígena androcéntrico y patriarcal.

Se puede inferir que al usar palabras como indio, re-indio y re-india se está aceptando que ellas clasifican a las personas en lógicas jerárquicas, pero en mi caso es un modo de denuncia para evidenciar tales relaciones de desigualdad, pues ocultarlas implicaría volverme cómplice de quienes históricamente han detentado un poder de dominación. Usar tales palabras implica aquí visibilizar las asimetrías en prácticas que conjuntan lo político, religioso y ritual, pero también las complicaciones en este proceso de apropiación de la lengua, la identidad y el territorio; y de reivindicación de la identidad étnica y de género, *desde* donde podemos exigir derechos colectivos y derechos específicos; *desde* donde podemos exigir nuestra ciudadanía como mujeres indígenas.

Si bien la ciudadanía no fue el eje de este texto, es menester señalar su relevancia tanto a nivel local como a nivel de América Latina, ya que, queramos o no, en ambos casos la ciudadanía tiene una herencia colonial "de división étnica y de desigualdad racializada que retardó la inclusión de negros e indígenas en el cálculo político de la ciudadanía" (Molyneux, 2002, p. 9), y tal inclusión ha sido aún más tardía para las mujeres. No obstante, se han dado pasos importantes en cuanto a los significados de la ciudadanía, que ya no son cerrados y pueden incluir elementos en clave universalista y local simultáneamente, y hasta puede decirse que algo central en ella son los derechos. Como se ha señalado, en este caso quienes son ciudadanos son los hombres y, por tanto, son ellos también quienes tienen derechos. En este orden de ideas, generalmente a las mujeres se les ha incluido frecuentemente como sujetos de tutela y no propiamente como sujetos de derechos. Por ahora es importante indicar que "los derechos de las mujeres indígenas no pueden abstraerse de los contextos en los que estas mujeres viven, ya que es en estos contextos en los que sus derechos se cumplen o se niegan en la práctica" (Sieder y Sierra, 2011, p. 1) y he intentado acercarme al contexto *pjiekak'joo* desde el punto de vista de la defensa de la identidad y el territorio a partir de la desigual participación de mujeres y hombres, pero queda en el tintero el profundizar realmente al respecto desde la óptica puntual de la ciudadanía local y de derechos (estatal y local), más allá de la perspectiva liberal.

Conclusiones

"Haber nacido en San Juan Atzingo o La Loma de Teocaltzingo, por el hecho de ser originarios del lugar es motivo para ya sentirse pertenecientes" (Martínez y Sanjuanero, 2013) a la etnia hablante del *pjiekak'joo*. Para autonombrarse han tenido que pasar por varios procesos políticos dentro y fuera de las localidades y de cada una. En tal transcurso, la población ha encontrado aliados y muchos enemigos y también se han generado tensiones y negociaciones sobre la *identidad* y el *territorio* a partir de los bienes comunales (tierra, bosque y agua), las autoridades comunitarias (civiles, rituales y religiosas) y su estructura organizativa, y respecto a las prácticas y los espacios en los que estas han tenido lugar voluntaria o involuntariamente. Entre-

tanto, estas ambivalencias han abierto un contexto propicio para la resignificación de la identidad y del territorio, como motivación a la vez que como resultado de la movilización política local y municipal.

La ubicación geográfica de tales localidades las ha obligado a reducir el habla de su lengua materna (*pjiekak'joo*) y optar por no enseñársela a las generaciones jóvenes, debido a la discriminación de la que han sido víctimas. No es que nuestras abuelas y abuelos, madres y padres hayan dejado de hablar "en idioma" por propia voluntad, por gusto o por vergüenza, sino por los prejuicios que se han tenido sobre la población indígena y, como resultado de ello, por la estigmatización y la discriminación que se nos ha ejercido. A la par, tal localización también ha hecho posible que este pueblo "sobreviva" y *resista*, no solo lingüísticamente, sino en general identitariamente, como un grupo indígena que vive en el ámbito rural, pero que se ha relacionado política y comercialmente con autoridades e instituciones de ciudades circunvecinas de los estados de México, Morelos y la Ciudad de México, a veces fragmentando esa identidad y otras fortaleciéndola, y así la han dinamizado y re-significado.

Esta investigación, de carácter aún exploratorio, relata el caso de dos localidades y representa situaciones que se están presentando *desde* las experiencias de comunidades indígenas en México y otros países; y por tanto, no son exclusivas de la población "tlahuica" del Estado de México, ni de la población indígena en el país. Por el contrario, muestran que la lucha por el territorio y por la identidad es un problema que se está haciendo visible cada vez más, ante el contexto global de sobreexplotación de los recursos naturales y del saqueo de conocimientos locales.

Sin embargo, estas comunidades dan cuenta de una *sui generis* defensa del territorio, pues no se trata de una defensa hacia el exterior solamente, ni se relaciona con un megaproyecto, sino que se trata de un proceso de lucha y resistencia hacia el *interior* del municipio (Ocuilan), del *pueblo* (San Juan Atzingo) y de la comunidad (Loma de Teocaltzingo), que refiere a particularidades históricas que dan contenido a una identidad étnica que, hasta el momento, se sigue cohesionando. Esto a pesar de que, si bien la lengua tlahuica está en riesgo de desplazamiento, primero hablarla era un motivo de

discriminación, pero ahora leer, escribir y estudiar tlahuica se está volviendo una especie de privilegio para las y los investigadores locales y procedentes de otros lugares, pues en el discurso enaltecen la necesidad de la revitalización de la lengua, pero en la práctica se niegan a compartir sus conocimientos.

Pese a todas estas dificultades, en la actualidad los bienes siguen siendo comunales entre San Juan Atzingo, la Loma de Teocaltzingo y otras localidades *pjiekak' joo* vecinas, porque la separación al final de cuentas —y como estrategia de resistencia *desde* lo *indio* y lo *re-indio*— no ha implicado dejar de ser comunidad en sentido amplio, ni ha significado dejar de compartir y de construir colectivamente un territorio que se entreteje todo el tiempo con la identidad misma. El fortalecimiento y la negociación de las alianzas entre las localidades se hizo evidente sobre todo en años recientes y en 2017 en particular, año desde el cual las autoridades de ambas localidades, tanto el comisariado como los delegados, comandantes y el consejo de colaboración, han estado realizando recorridos para definir en conjunto sus límites territoriales respecto a Ocuilan y con localidades y municipios vecinos pertenecientes tanto al Estado de México como a Morelos. Estas acciones muestran parte de las complicaciones internas que han tenido que sortear las comunidades para defenderse de su propia cabecera municipal.

A partir de los señalamientos hechos, considero que implícita y simbólicamente, entre la gente de la Loma de Teocaltzingo está habiendo una re-apropiación de lo "indio" hacia el *exterior* y una apropiación de lo "re-indio" *dentro* del pueblo. En todo caso, urge documentar los procesos étnico-político-territoriales que han pasado y pasan estas localidades *pjiekak' joo*, pueblo indígena con la menor cantidad de hablantes en el Estado de México. Asimismo, es menester documentar, visibilizar e incidir en la difusión y el fortalecimiento de la participación de las mujeres dentro y fuera de la comunidad. Solo así se estaría dando cuenta de una defensa y reivindicación completa y justa de la identidad étnica y de género y del territorio.

Por último, se ha logrado reflejar además los grados de atención y marginación de los pueblos indígenas en general y de los más pequeños cuantitativamente en particular, puesto que estos últimos

en México han recibido poca atención e interés por parte de actores políticos que bien pudieran intervenir para hacerles justicia, algo que el gobierno municipal no ha hecho; por el contrario, este ha ampliado las brechas entre la cabecera y las comunidades y entre las comunidades. No obstante, al mismo tiempo los pueblos indígenas pequeños, como el *pjiekak' joo*, han sido marginados en términos académicos, al privilegiarse la investigación de y con pueblos indígenas mayoritarios.

Referencias

Aldasoro Maya, E., y Maya González, B. (2010). La conservación *in situ* del conocimiento ambiental pjiekakjoo (tlahuica) a través de actividades técnico-pedagógicas. En Á. Moreno, M. T. Pulido, R. Mariaca, R. Valadez, P. Mejía y T. V. Gutiérrez, *Sistemas biocognitivos tradicionales: paradigmas en la conservación biológica y el fortalecimiento cultural* (pp. 147-152). Pachuca: Asociación Etnobiológica Mexicana A. C., Global Diversity Foundation, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. El Colegio de la Frontera Sur. Sociedad Latinoamericana de Etnobiología.

Aldasoro Maya, E., Frutis Molina, I., Ramírez Carbajal, E., y Nazario, C. (2016). Proyecto de ecoturismo comunitario. En *Tlahuica. Los pjiekakjoo (tlahuicas) y sus hongos.* Ciudad de México: Pacmyc.

Álvarez Fabela, R. (2006). *Tlahuicas. Pueblos indígenas del México contemporáneo.* México, D. F.: CDI.

Álvarez Fabela, R. (2016a). Bosques, conflicto y represión: el caso tlahuica. *Ponencia presentada en el XVIII Coloquio Internacional sobre Otopames*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

Álvarez Fabela, R. (2016b). El Tlatol del Día de Muertos y el mundo espejo pjiekak'joo. En E. Cortés Ruiz y J. E. Carreón Flores (coords.), *Los pueblos indígenas del estado de México. Atlas etnográfico* (pp. 459-472). Ciudad de México: INAH, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México.

Bartolomé, M. (2006). Los laberintos de la identidad. En M. A. Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México, D. F.: Siglo XXI.

Barton, B., y Merino, L. (2004). *La experiencia de las comunidades forestales en México.* México, D. F.: Iine-Semarnat y Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: feminismo comunitario* (pp. 10-25). España, Acsur-Las Segovias.

Castañeda Robles, J. (2008). *Estudio florístico del cerro Zempoala y zonas aledañas, municipio de Ocuilan, Edo. de México* (Tesina de licenciatura). unam, México.

Chala Ayovi, D. C. (2013). *Etnias, manifestaciones culturales en el Valle de Chota. Análisis crítico del etnoracismo.* Proyecto de investigación de la carrera de Administración Turística y Hotelera, Insituto Tecnologico "Cordillera", Quito.

Conanp–Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (1936). Decreto que crea el Parque Nacional "Lagunas de Zempoala". 27-11-1936.

Crespo, O. (1994). Dos concepciones antagónicas del espacio en el siglo xix. *Revista Geográfica*, *119*, 183-197.

Consejo Estatal de Población (2015). *Indígenas.* Gobierno del estado de México. Recuperado de http://coespo.edomex.gob.mx/indigenas

Facio, A., y Fries, L. (1999). Feminismo, género y patriarcado. En A. Facio y L. Fries (eds.), *Género y derecho* (pp. 6-3). Santiago: La Morada–Cooperación de Desarrollo de la Mujer.

Gargallo, F. (2012). Tan derechas y tan humanas. Manual ético de los derechos humanos de las mujeres. México: Edición digital de la autora. Recuperado de https://docs.google.com/r?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxoZXhob3NkZWZyYW5jZXNjYXxneDoyMzliMjA2ZTZlODM3YjNl.

Giménez, G. (2009). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En G. Giménez, *Identidades sociales*. México, D. F.: Conaculta-Instituto Mexiquense de Cultura.

Gómez Manjarrez, I. M. (2019). *Percepción social del riesgo ambiental y participación comunitaria en el manejo sustentable del bosque comunal* (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

González Casanova, P. (2009). El colonialismo interno. En *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XIX*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Guerrero Ortiz, S., y Retana Guiascón, O. (2012). Nota científica: uso medicinal de la fauna silvestre por indígenas tlahuicas en Ocuilan, México. *Etnobiología*, *10*(2).

Guerrero Ortiz, S. (2014). Trabajo continuo con la comunidad tlahuica (pjiekak'joo) de San Juan Atzingo. *Bioma. La Naturaleza en tus Manos*, *19*(2).

Guerrero Ortiz, S. (2013). *Uso medicinal de la flora silvestre por indígenas tlahuicas en Ocuilan, México.* Tesis de licenciatura en biología, Facultad de Ciencias-UNAM, México.

Hall, S. (2003). Introducción ¿quién necesita «identidad»? En S. Hall y P. du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Inventario Forestal (2010). Secretaría de Desarrollo Agropecuario, Probosque. Gobierno del Estado de México.

Korsbaek, L. (2005). El sistema de cargos en el estado de México. Ponencia, XXII Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología, Universidad de Cauca, Popayán, Colombia, 24 al 30 de julio de 2005.

Martínez Cilla, I., y Sanjuanero Poblano, S. (2013). Construcción de identidad entre indígenas tlahuica en el Estado de México. En A. Ortiz Lazcano (coord.), *La investigación social en México*, 2013. T. I. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Martínez Mendoza, J. (2015). *Así se la rifan los Tlahuicas…* Video]. Acervo de la Delegación municipal de la Loma de Teocaltzingo.

Martínez Ortega, A. (2011). Alineamiento morfosintáctico del tlahuica (pjyɇkakjó). *Dimensión Antropológica*, *18*(53), 119-138.

Martínez Ortega, A. (2012). *Clases verbales, transitividad y valencia verbal en el pjyékakjó, tlahuica de San Juan Atzingo* (Tesis de doctorado). Colmex, México.

Molyneux, M. (2002). Género y ciudadanía en América Latina: cuestiones históricas y contemporáneas. *Debate Feminista*, *12*(23), 3-66.

Muntzel, Martha C. (1985). Spanish loanwords in Ocuiltec. *International Journal of American Linguistics*, *51*(4), 515-518.

Muntzel, M. (2010). Lenguas otopames en riesgo. Indicios de desplazamiento y mantenimiento. En A. Salazar y V. Kugel (eds.), *X Coloquio Internacional sobre Otopames* (pp. 151-161, núm X. Homenaje a Yolanda Lastra). México, D. F.: IIA-UNAM–INALI.

Muntzel, M., y Martínez, A. (2015). El alfabeto práctico pjye/kakjo. *Estudios de Cultura Otopame*, 9, 375-385.

Palomino Naranjo, A. (1990). *Etnomicología tlahuica de San Juan Atzingo, Estado de México* (Tesis de licenciatura). UNAM, México.

Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* México, D. F.: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, El Cortito que' s Palargo y AliFem AC. Recuperado de https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf

Pascacio Montijo, E. (2010). Notas lingüísticas sobre las lenguas atzincas. Y. Lastra y A. M. Salazar (eds.), *Estudios de Cultura Otopame, 7*(7), 209-237.

Pineda Cristino, M. (2014). *Panorama general y expectativas sobre la enseñanza de la lengua tlahuica* (Tesis de licenciatura). UNAM-Colegio de pedagogía, México.

Pulido, M. T., Mariaca, S. R., Valadez, M. R., Mejía, P. C., y Gutiérrez, T. (2010). *Sistemas biocognitivos tradicionales. Paradigmas en la conservación biológica y el fortalecimiento cultural* (pp. 147-152). Pachuca: Asociación Etnobiológica Mexicana, Global Diversity Foundation, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, El Colegio de la Frontera Sur, Sociedad Latinoamericana de Etnobiología.

Raymundo Sabino, L., y Escalante, A. (2017). *Las varas de justicia*. Documental. Acervo de la Delegación Municipal de la Loma de Teocaltzingo.

Raymundo Sabino, L. (2017). Las cosas van y vienen, la vida es la que se va. El sismo del 19S en la Loma de Teocaltzingo, Estado de México. *Ichan Tecolotl*–Puntos de Encuentro. Recuperado de http://ichan.ciesas.edu.mx/puntos-de-encuentro/las-cosas-van-y-vienen-la-vida-es-la-

que-se-va-el-sismo-del-19s-en-la-loma-de-teocaltzingo-estado-de-mexico/.

Raymundo Sabino, L. (2018). *Aproximaciones al patriarcado tlahuica en la vida familiar, religiosa y ritual*. Manuscrito.

Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural.* Popayán: Universidad del Cauca.

Reynoso González, E. (1998). *Vocabulario español-tlahuica*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, Gobierno del Estado de México.

Sabino Nava, R. (2010a). ¿Somos ocuiltecos, atzincas, tlahuicas o pjiekakjo? *Estudios de Cultura Otopame*, *7*(7), 188-207.

Sabino Nava, R. (2010b). Lengua tlahuica. Contextos socioculturales de vitalidad. En A. M. Salazar y V. Kugel (eds.), *X Coloquio Internacional sobre Otopames. Homenaje a Yolanda Lastra* (pp. 163-170). México, D. F.: IIA-UNAM–INALI.

Segato, R. L. (2015). La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En M. Belasuteguigoitia y M. J. Saldaña-Portillo Rius (coords.), *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 125-161). México, D. F.: PUEG-UNAM.

Serrano Pérez, E. (cronista municipal) (s. f.). Ocuilan. *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México-Estado de México.* Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (Inafed).

Sieder, R., y Sierra, T. (2011). Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina. Documento de trabajo, Chr. Michelsen Institute.

Reflexiones sobre la participación política de las mujeres indígenas amazónicas en Colombia

María Clemencia Herrera Nemerayema
Claudia Diyanira Duarte Duarte

Introducción

Los pueblos indígenas de Colombia han avanzado en espacios de reivindicación de sus derechos en diferentes escenarios de resistencia cultural y de autonomía de los pueblos o, consecuencia de estos, mediante apropiaciones "concertadas" con la institucionalidad nacional y regional, como pasa en las diferentes mesas de concertación y comisiones de derechos humanos, de educación indígena y sobre "cuestiones" indígenas de territorio, de salud, entre otras. En esa búsqueda de definición conjunta de acciones que garanticen la pervivencia física y cultural de los pueblos, surgen cada vez más espacios de diálogo para la construcción de agendas de política pública, con y para pueblos indígenas. Sin embargo, en esos escenarios de toma de decisiones la participación de la mujer indígena amazónica aún es muy limitada. Respecto a esta realidad, se han generado diferente reacciones o lecturas por parte de las mujeres indígenas, que van desde cuestionamientos políticos a esas limitaciones a su participación, pasando por su "distanciamiento" de los procesos organizativos y políticos respecto de sus organizaciones, y/o en procesos organizativos propios de mujeres indígenas que se enfocan en la búsqueda de garantías para su participación, atención a sus necesidades individuales y colectivas, específicamente en torno a la defensa del territorio.

En un primer momento del artículo, analizamos un caso de participación política de mujeres indígenas amazónicas en la construcción del Programa de Protección de Derechos de las Mujeres Indígenas Amazónicas Víctimas del Desplazamiento y del Conflicto Armado, por mandatado de la Corte Constitucional Colombiana a través del Auto 092 de 2008. Este proceso permitió a las mujeres indígenas amazónicas plantear cuestionamientos a las autoridades e instituciones relacionadas con el tema sobre las condiciones internas y externas que limitan su derecho a la participación.

Varios han sido los argumentos dentro de las comunidades y de parte de líderes y/o representantes, en su mayoría hombres, para señalar la débil participación de las mujeres, con afirmaciones sobre su desinterés o apatía por participar, la falta de información o conocimientos o sencillamente sus limitaciones para hablar en español. Los encuentros del Auto 092 en la Amazonia permitieron a las mujeres indígenas amazónicas plantear una necesidad urgente de formar parte permanente en la toma de decisiones respecto de acciones o políticas en sus territorios, comunidades y pueblos, y posibilitaron también hacer un llamado a profundizar en los orígenes sobre su situación individual como mujeres, como mujeres indígenas, como mujeres indígenas ciudadanas.

En un segundo momento, se expone el origen, proceso, potencialidades, retos, proyecciones y dificultades de la puesta en marcha de la Escuela de Formación Política de la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (Opiac). Como una propuesta cuyo origen estuvo en los planteamientos de las mujeres indígenas amazónicas a través del Programa del Auto 092. En el componente de participación política (Opiac, 2013) las mujeres amazónicas priorizaron y exigieron al Estado colombiano dar garantías al *derecho de participación de las mujeres indígenas amazónicas* a través de varias iniciativas, como la que registran las Memorias de los Talleres del Auto 092, de 2012 de "formación permanente de la Mujer Indígena Amazónica", adelantados —según se desprende del documento— para que se les permita demostrar su capacidad y exigir sus derechos, pues "los capitanes (autoridades) deben darnos más oportunidades, y las instituciones deben velar por la igualdad de la mujer indígena".

Los alcances del Estado colombiano en materia de cumplimiento de las prioridades de las mujeres indígenas se limitan al reconocimiento de los impactos del conflicto sobre la vida de las mujeres y a la presentación de informes ante la Corte Constitucional respecto del trabajo adelantado en los territorios sobre la construcción del Programa, pero el este nunca se tomó como directriz de la protección de los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas del país.

La Opiac decide emprender una acción colectiva orientada a atender las demandas de las mujeres indígenas amazónicas, que por primera vez se pronunciaban colectivamente sobre su situación, y es así que un grupo de mujeres indígenas y de profesionales liderado por María Clemencia Herrera Nemerayema, indígena del pueblo murui muina, inicia las primeras reflexiones para la construcción de la Escuela Opiac. La iniciativa lleva cuatro años en funcionamiento y desde su origen ha enfocado sus acciones a fortalecer y garantizar una reflexión profunda sobre la realidad individual y colectiva de las mujeres indígenas amazónicas.

Programa para la Protección de los Derechos de las Mujeres Indígenas en Situación de Desplazamiento o en Riesgo de Estarlo[1]

En 2012, en la gran Maloca de la cuidad de Mitú, Vaupés, mujeres de los 56 pueblos indígenas de la Amazonia colombiana entregaron al Gobierno colombiano el Capítulo Amazónico del Programa para la Protección de los Derechos de las Mujeres Indígenas en Situación de Desplazamiento o en Riesgo de Estarlo, autos 092 y 237 de 2008. Resultado de los 24 encuentros en los territorios de los seis departamentos de las mujeres amazónicas, con líderes y autoridades tradicionales amazónicos, y de la Primera Asamblea de Mujeres Amazónicas de Colombia, las mujeres obtienen por primera vez un logro importante respecto de su participación política: ser escuchadas y visibilizadas a través del Programa, que les consultada respecto de su situación.

Este fue un programa que generó con su metodología la posibilidad del encuentro entre ellas y para muchas los talleres que se realizaron

1 Autos 092 y 237 de 2008–Capítulo Amazónico.

fueron el primer espacio donde participaban como delegadas de las mujeres fuera de su comunidad. Por primera vez eran convocadas para hablar de sí mismas, de sus pares, de sus pensamientos, de sus sentires, de sus problemáticas, lo cual generó un impacto individual que se reflejó en lo colectivo, al retornar a sus comunidades. El valor dado al encuentro se manifestó en diferentes iniciativas que las mujeres retornaron a generar en sus comunidades y pueblos.

En la construcción del Programa, participaron más de 2.000 mujeres amazónicas maestras de múltiples sistemas de conocimiento propios. Llegaron al encuentro parteras, autoridades, chagreras, sabias, madres, lideresas, protectoras de conocimiento que confluyeron en expectativas sobre lo que se incluiría en el Programa, pero también respecto de sus demandas respecto de lo que significaba para ellas el goce efectivo de sus derechos, no solo colectivos, sino también individuales.

Un logro posterior estuvo en poder llevar a los escenarios tradicionales la reflexión sobre la situación de sus derechos individuales y colectivos como mujeres indígenas y su condición de vulnerabilidad. Es decir, se llevó el debate a la maloka, al mambeadero, a la toma de yagé, a los bailes tradicionales y a las charlas nocturnas la posibilidad de que tanto los hombres como las mujeres de la Amazonia hablaran sobre la situación de la mujer en sus comunidades y definieran, desde el reconocimiento de las diferencias entre unos y otras, la importancia de trabajar en la búsqueda de principios de equilibrio y complementariedad de las relaciones propias de hombres y mujeres indígenas amazónicos.

Los debates generados llevaron a profundas reflexiones de líderes hombres presentes en los encuentros. Ellos, en especial los mayores o autoridades, reconocieron la existencia de desigualdades entre hombres y mujeres y la urgente necesidad de crear espacios dentro de las comunidades para poner en la palabra propia dichas reflexiones. Los abuelos convocaron a los líderes hombres a retomar los principios y consejos de cada pueblo, en los cuales se señala la importancia de la mujer indígena. Solo así se podría recomponer el canasto.

El Programa definió que su objetivo sería el de "garantizar el goce efectivo de derechos individuales y Colectivos de las Mujeres Indígenas

Amazónicas que han sido víctimas del desplazamiento forzado, o están en riesgo de estarlo, mediante acciones concretas que promuevan su inclusión en la vida política, laboral, social, económica y comunitaria". Es decir, se enfocó en poder establecer los elementos propios y ajenos que se necesitan para que las mujeres indígenas amazónicas logren lo que para ellas significa "estar bien o vivir bien", como el indicador de logro más importante para medir los alcances del Programa.

Se trataba de entender, como lo mencionó una abuela desplazada[2], que estar bien o vivir bien es "poder volver a tener mi casa, mis gallinas, mis marranos y mis vacas, no quiero más, desde que fui desplazada por un grupo armado no he querido más". Cada mujer, en su experiencia propia, tiene unas expectativas individuales y colectivas sobre su vida, sobre lo que quiere construir, sobre lo que espera de su pueblo, de su sociedad, de su familia y de sí misma.

Las mujeres indígenas amazónicas definieron diez subprogramas con proyectos diferenciados y acciones afirmativas a realizarse, por parte no solo del Estado colombiano, sino también de sus autoridades tradicionales. Desde la construcción del Programa las mujeres se pronunciaron ante sus autoridades respecto de lo que las afectaba y en esa medida las involucraron en la búsqueda de alternativas propias para garantizar sus derechos, especialmente los individuales.

El Programa entró a formar parte del Programa Nacional para Mujeres Indígenas, pero no avanzó en su implementación y se redujo a acciones limitadas a la institucionalidad. Sin embargo, generó ciertas dinámicas internas, válidas para el análisis, y logró que varios actores se interrogaran sobre el significado de la participación de la mujer amazónica. Entre ellos, los mismos pueblos, quienes, en su lectura holística e integral de las realidades, llevan y priorizan en las agendas de discusión temas como el territorio, la autonomía, la educación, entre otros, pero dejan sin identificar o priorizar situaciones graves y particulares de violaciones de derechos de grupos específicos. En esta oportunidad fueron las mujeres las que demandaron la atención a sus realidades.

2 Taller del Auto 092 en Mocoa, Putumayo.

Las mayores dificultades en el desarrollo del Programa se presentaron en el abordaje de las afectaciones individuales a los derechos de las mujeres indígenas amazónicas, debido a resistencias para el reconocimiento de su condición de vulnerabilidad, no solo de su parte, sino también de sus líderes, y al desconocimiento de las mujeres amazónicas sobre las acciones jurídicas propias o ajenas a generar en casos de violencias, a lo que se sumó la dificultad para establecer el uso de mecanismos o instrumentos de la justicia propia en este tipo de situaciones.

Se concluyó de parte de las mujeres que la inexistencia de política pública orientada a sus necesidades como mujeres indígenas amazónicas lleva a una invisibilidad de sus particularidades y realidades y se complejiza aún más si no se garantiza su participación en la construcción de las mismas. A lo que se suma estar quedándose por fuera de las discusiones regionales y nacionales en los temas de debate sobre atención a los pueblos indígenas.

> El participar en asuntos políticos en cuestión de decisión de un Estado es difícil y en la mayoría de las veces casi imposible; la monopolización de las decisiones por los distintos partidos políticos ignora las problemáticas indígenas y cierran la entrada a ciudadanos que no son miembros de un partido representativo; ahora es de mencionar que ser Mujer hace más difícil esta labor, el ser Mujer indígena lo hace casi imposible. La mentalidad occidental es la principal barrera que sigue arraigada dentro del ámbito de poder; el argumento principal es el afirmar que no se tienen los conocimientos, ya sea en estudio para saber desarrollar en tema de políticas públicas que refieren al desarrollo y administración de un Estado y el otro argumento es el del idioma. (Herrera, Ordoqui y Villalobos, 2018)

Aun así, las mujeres indígenas amazónicas logran consolidar desde sus conocimientos propios escenarios de participación e incidencia interna, que son la base fundamental de las luchas de los pueblos por el territorio. Nos referimos a la enseñanza de la lengua materna y a la soberanía alimentaria a través del cuidado de las semillas propias, entre otros sistemas de conocimiento que son de su competencia.

> … el vasto conocimiento de las nuevas lideresas de los pueblos originarios abarca en cuestión un conocimiento demasiado amplio del idioma, la sabiduría del entorno en el que viven, así como del cuidado del medioambiente y sus recursos de una forma que casi a simple vista podemos ver que es aún más que organizado. Es un tipo de sabiduría que los pueblos originarios transmiten a las nuevas generaciones […], si bien lo ligamos a una visualización occidental y positivista relevante dentro del conocimiento y su impartición del cuidado del medioambiente como el "deber ser' [y] como un medio de control social. (Herrera *et al*., 2018)

En conclusión, las mujeres indígenas amazónicas han logrado reconfigurar su participación política a través de acciones que, si bien parecieran aisladas, confluyen en una búsqueda para ser agentes de trasformación de sus realidades. La construcción del Programa 092 fue entonces el mejor pretexto para el "encuentro entre nosotras" y para identificar las razones de los silencios, a veces intencionados, a veces provocados por el entorno mismo: "por primera vez que nos encontrábamos mujeres de diferentes pueblos y de territorios lejanos de la Amazonia de difícil acceso, nos mirábamos […] para hablar de lo que nadie nos preguntaba". Lo mandatado en el Programa es hoy una herramienta de consulta para varias entidades que buscan referenciar acciones para las mujeres indígenas en la Amazonia. Como lo señala una funcionaria pública del ministerio de salud "el Programa de las mujeres de la Amazonia es quizá el más completo en el tema de propuestas de derechos de las mujeres indígenas"[3].

El desafío para las mujeres de la Amazonia está en generar acciones individuales que les permitan avanzar y actuar frente a los impactos que generan en sus vidas diversos tipos de violencias de las que son víctimas, y hacerlo conjuntamente con acciones colectivas, de trabajo con sus familias, comunidades, pueblos y organizaciones. Allí la labor será en doble vía, y multidimensional, y consiste en incidir en sus comunidades y exigir su participación permanente y activa

3 Entrevista a funcionaria del Ministerio de Salud respecto de los avances de la implementación del Programa en 2013.

en cada escenario de toma de decisiones, y en especial en aquellos que se relacionan directamente con sus necesidades y expectativas, pero también aquellos donde se habla del territorio, de la salud, de la educación propia de los pueblos amazónicos.

A las autoridades tradicionales y líderes amazónicos corresponde seguir en el camino de la reflexión sobre las situaciones específicas de las mujeres y sobre su papel como defensoras de la Amazonia. En ese sentido, se requiere que, en el fortalecimiento de los mecanismos de los sistemas de gobierno propio de los pueblos, las mujeres puedan incluir sus expectativas respecto de las formas propias del manejo de los conflictos.

Para la Opiac queda el reto de gestionar los instrumentos propios y normativos necesarios para la garantía de los derechos de las mujeres indígenas, el fortalecimiento de las áreas de mujer de sus organizaciones, la promoción de la inclusión de las mujeres en los cargos de toma de decisiones y, en específico, la gestión para la implementación de cada uno de los programas priorizados por las mujeres indígenas amazónicas.

La mujer indígena amazónica y la Escuela de Formación Política de Opiac

El Programa del Auto 092 contiene entre sus ejes temáticos uno denominado "Garantías para la participación y organización de las mujeres indígenas amazónicas desplazadas y en riesgo de estarlo", cuyo proyecto central es "la escuela de formación política para las mujeres indígenas amazónicas, dirigida a las mujeres indígenas amazónicas, y con énfasis en las mujeres jóvenes". Fue precisamente la indiferencia estatal e institucional respecto de la atención a las propuestas de las mujeres amazónicas la que motivó a un grupo de mujeres a desarrollar acciones respecto de las necesidades planteadas por las mujeres. En 2013, se originan las primeras ideas de lo que sería la Escuela de Formación Política. Como resultado de las discusiones con autoridades tradicionales y líderes amazónicos se llegó a la conclusión de que cualquier iniciativa de formación para la Amazonia debía ser pensada desde y para hombres y mujeres de los pueblos indígenas amazónicos,

sin dejar de lado la necesidad de particularizar el análisis permanente de la situación de las mujeres indígenas amazónicas y sus derechos individuales y colectivos.

Son cuatro los escenarios en específico los que permiten reflejar la participación de la mujer indígena amazónica en la construcción e implementación de la Escuela de Formación Política de Opiac, como sus creadoras, como los referentes de sus contenidos particulares, como participantes en la Escuela —entendida como escenario de y para la participación política de las mujeres indígenas de la Amazonia— y, finalmente, en su papel de sabedoras de apoyo en la estrategia de investigación propia.

Creación de la Escuela: una iniciativa de las mujeres indígenas amazónicas

> "Yo soy una mujer, pero pienso colectivamente para todos los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana, porque quiero que sigamos viviendo como pueblos defendiendo el territorio, defendiendo la pervivencia, por eso se creó la Escuela de formación política: para dialogar sobre lo cultural, sobre el fortalecimiento a hombres y mujeres jóvenes de las organizaciones; se piensa en todo de manera colectiva, se construye en colectivo".
>
> MARÍA CLEMENCIA HERRERA NEMERAYEMA

> "Son las mujeres indígenas amazónicas quienes soñaron la escuela, y nuestro papel ha como un proceso con alcances destacados en materia de equidad de género, e historias de mujeres fortalecidas en sus territorios".
>
> CLAUDIA DUARTE

El proceso de la Escuela Opiac ha sido liderado por María Clemencia Herrera, mujer indígena del pueblo murui muina del departamento del Amazonas y dos mujeres mestizas profesionales, con experiencia y trabajo con pueblos indígenas amazónicos. La reflexión fue animada por hombres y mujeres amazónicos, expertos académicos, caminantes de la Amazonia, líderes de otros pueblos indígenas del país

y fuera de este, en un trabajo que permanece en reflexión como el eje de su construcción y actualización, por la confluencia permanente de actores y momentos durante la implementación de la Escuela Opiac.

Los principios de la Escuela fueron orientados por las autoridades tradicionales. En ellos se refleja la sabiduría de los pueblos como el elemento base de lo que sería un modelo de formación propio. En la definición y construcción de contenidos para los cuatro programas de formación de la Escuela Opiac[4], las mujeres amazónicas, además de dar origen a la iniciativa, han participado ocupando varios roles y escenarios, atendiendo al principio fundamental de la Escuela que reconoce "que el conocimiento de los pueblos indígenas amazónicos es un collar de semillas, y que en cada semilla que se pone mucha sabiduría"[5]; es decir, si bien existen saberes culturalmente compartidos y comunes a todos los miembros hombres y mujeres que pertenecen a una misma sociedad, grupo o pueblo, también existen especificidades propias, donde el conocimiento de las mujeres tiene un papel determinante en la defensa del territorio, tanto dentro como fuera de sus comunidades.

En 2014, la Escuela Opiac se materializa y dispone que su objetivo será el de "coadyuvar en la defensa de la vida, la autonomía y los territorios de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana, mediante la formación integral de liderazgos propios orientados a la incidencia, la participación política y el goce efectivo de sus derechos individuales y colectivos". Esto significa que la Amazonia colombiana define que la estrategia fundamental para la defensa de los territorios amazónicos será la *formación política* y estará fundamentada en el conocimiento propio de los pueblos, como la base para el ejercicio de su autonomía y la defensa del territorio amazónico.

La Escuela será entonces el escenario de discusión y reflexión permanente de los pueblos indígenas amazónicos, orientada al diálogo de saberes o conocimientos propios e interculturales, a la identificación colectiva de sus problemas sociopolíticos y a la búsqueda de

4 Son cuatro las líneas de formación definidas en este proceso: Territorio y biodiversidad; Autonomía y participación política; Gobierno propio, derecho propio y pluralismo jurídico; Comunicación intercultural.

5 Palabras del cacique Calixto Kuiru, La Chorrera, Amazonas.

las soluciones adecuadas, identificadas e implementadas por personas, comunidades, pueblos y organizaciones que la conforman (Opiac, 2016).

La Escuela *es política* porque se entiende como la acción humana de tomar decisiones que impactan a toda la sociedad o a una parte de ella. Esta comporta el conocimiento institucional u organizativo que garantiza el funcionamiento de dicho sistema social y, por tanto, la relación e intercambio de decisiones entre personas, con miras a liderar un grupo humano, colectivo, comunidad, pueblo o sociedad, hacia la consecución de objetivos formulados con base en necesidades, prioridades y demandas o en la conveniencia mutua (Opiac, 2016).

Todo ello a partir de unos principios pedagógicos de aprendizaje reflexivo en los que mujeres y hombres conocen y usan sus cosmovisiones, conceptos propios del territorio, de la chagra y otros sistemas de conocimiento propio, y donde se reconocen y hacen lecturas rigurosas de sus contextos, de lo que les llega de afuera y altera sus formas propias de Vivir Bien. Es una escuela cuyos participantes hacen propuestas a partir del análisis de las estructuras y situaciones sociales que observan en su entorno y donde se valoran y asumen una posición crítica respecto de lo que sucede en sus territorios, porque son capaces de identificar alternativas orientadas a la defensa del territorio, como ese escenario físico, pero también intangible de la vida propia de cada uno de los pueblos que habitan la Amazonia (Figuras 1 y 2).

FIGURA 1. Compartir de saberes desde la cultura de las participantes

FIGURA 2. Talleres colectivos: parte del proceso metodológico en la Escuela de Formación

Las mujeres indígenas amazónicas han acompañado cada momento de la Escuela, cada paso, cada sueño, y su voz ha dado aliento y dulzura a las reflexiones. Siempre alimentan el camino como conocedoras, como sabias, como dadoras de alimento, como protectoras, como abuelas cuidadoras, que van a ser parte fundamental de los avances de la Escuela y procesos, hasta donde se permita avanzar en la iniciativa. La Escuela es un homenaje a sus luchas, a su acompañamiento en las luchas por los derechos de los pueblos indígenas.

Llegar hasta el punto en que se encuentra el proceso de la Escuela ha tenido sus dificultades, algunas determinadas por situaciones relacionadas con la inequidad de género, el poco reconocimiento al trabajo de las mujeres que han liderado el proceso, las limitaciones para el desarrollo del mismo, escepticismo frente a los avances y pertinencia de la Escuela. Son varias las críticas al proceso; sin embargo, para el equipo, conformado en su mayoría por mujeres, son tomadas como desafíos que han fortalecido cada uno de sus pasos. Además porque han convocado la confluencia de aliados indígenas y no indígenas en el acompañamiento y consolidación de la iniciativa, la cual se proyecta como el camino para la formación profesional de muchos hombres y mujeres indígenas de la Amazonia colombiana.

La mujer indígena amazónica en los contenidos de la Escuela de Formación Política

El programa con el cual inicia la Escuela Opiac de formación es un diplomado en "Territorio y biodiversidad" que trajo consigo un cúmulo de experiencias de diversos actores de la Amazonia. Se inició con una serie de convocatorias a pequeños grupos de reflexión, que alimentaban a diario su proyección y estimulaban el deseo de dar continuidad al ambicioso proyecto, a pesar de las dificultades en recursos, apoyo y confianza en la idea.

Los contenidos del Programa son el resultado de permanentes debates que convocaron a hombres y mujeres indígenas de pueblos indígenas y no amazónicos, abuelos y abuelas amazónicos, líderes, técnicos y estudiantes, con quienes se logra establecer nueve módulos básicos de trabajo: Análisis de coyuntura y movimiento indígena, Cosmovisión y territorio; Territorios de origen; Conocimiento uso y manejo de la naturaleza; Vida y desarrollo; Chagra o conuco; Rol de la mujer indígena amazónica en la defensa del territorio; Formulación de proyectos; y Normatividad y pluralismo jurídico.

La definición de un módulo y contenidos sobre el "Rol de la mujer indígena amazónica en la defensa del territorio" requirió de una estrategia diferente, con la convocatoria a espacios propios con mujeres indígenas, abuelos y abuelas indígenas, expertas en género, académicas y líderes indígenas, entre otros. Estas reflexiones dieron origen a varias decisiones: sería un módulo para hombres y mujeres dentro del Programa, con una intensidad horaria similar a la de los demás módulos, y con la necesidad colectiva de crear contenidos propios de profundización bajo el principio de pensarse y construir contenidos acerca de la mujer indígena amazónica, a partir del análisis sobre sus aportes para la pervivencia de los pueblos y la defensa del territorio con base en su manejo de conocimientos propios como mujeres, como sabedoras, como autoridades.

En el módulo se analiza cómo construye la mujer estrategias para la defensa de la Amazonia a partir de su conocimiento y cómo este papel fundamental en pocas oportunidades es reconocido dentro de los pueblos y por agentes externos que planean para la Amazonia, lo que limita sus oportunidades para la participación política, en sus

comunidades, pero también en esos escenarios externos de participación que han ganado los pueblos indígenas.

Así se logra profundizar en algunos sistemas de pensamiento y conocimiento de dominio propio de las mujeres amazónicas: 1) como partera, porque trae la vida; 2) como chagrera, por ser la dueña de las semillas; 3) como autoridad tradicional, por ser dueña del consejo y manejar la espiritualidad, al ser dueña de lugares espirituales; 4) como médica tradicional, al ser la cuidadora de la vida de los demás; 5) como tejedora de la vida de los pueblos en cada uno de sus tejidos y como ceramista.

Estos contenidos han permitido a los estudiantes reconocer la incidencia y responsabilidad política de las mujeres respecto del saber de los pueblos y la protección de estos y también han llevado a dimensionar el alcance de las mujeres en esa construcción de conocimiento propio, pues las diferentes técnicas y tecnologías que dominan para la alimentación, la salud, el gobierno propio, entre otras, son las que determinan culturalmente las formas como se construyen también las múltiples relaciones con el territorio, base de los contenidos del Programa en "Territorio y biodiversidad".

Sin embargo, el módulo no podría estar ajeno a otras realidades de las mujeres. Para que una mujer indígena amazónica pueda cumplir sus roles en la defensa de la Amazonia también se deben superar colectiva e individualmente formas de violencia a las que están siendo expuestas, sin que se tenga mucha respuesta por parte de las autoridades indígenas o de las instituciones. En la construcción del módulo se planteó la importancia de hablar y profundizar por parte de hombres y mujeres participantes de la formación sobre las violencias cotidianas que se han instalado en las comunidades y a las que no se les da la atención necesaria. Nos referimos a la urgente necesidad de revisar en detalle su vulnerabilidad en materia de sus derechos fundamentales como mujeres.

Como propuesta metodológica para la reflexión de hombres y mujeres sobre las realidades de las mujeres indígenas amazónicas, la Escuela Opiac recurre a varias estrategias. Por un lado, a cifras existentes sobre la situación de las mujeres indígenas amazónicas, y si bien no existen estudios rigurosos y específicos al respecto, la Opiac cuenta con un insumo para el acercamiento al tema a partir del diagnóstico

apoyado por Onumujer, realizado en 2013 por un grupo de líderes indígenas amazónicas y compilado por profesionales que apoyaron técnicamente el proceso[6]. Este tiene cifras y análisis alarmantes sobre lo que le está sucediendo a las mujeres en los territorios.

La Escuela también se vale de análisis de los estudiantes y formadores durante el desarrollo de los contenidos. La experiencia le ha permitido a la Escuela crear un diseño metodológico donde hombres y mujeres hacen sus aportes e identifican o reconocen lo que sucede en cada una de las comunidades en torno a la vida de las mujeres. Como era de suponer, el abordaje de los temas generó tensiones durante los debates, especialmente experimentadas por los hombres amazónicos. Para esto se les invita a la autorreflexión mientras se desarrolla un tejido amazónico que permite, por un lado, aprender una activad de las mujeres, pero también reducir las prevenciones a profundizar en el tema.

El módulo dispone de materiales para el tejido de bolsos, canastos, manillas, mochilas, aretes, y si bien al inicio los hombres se muestran resistentes a la actividad, terminan vinculándose activamente a la misma y al debate, lo cual les permite abrirse a intervenciones de sus experiencias individuales. Al finalizar, la mayoría de los hombres culminan su tejido, pero también han aportado en las discusiones y reconocen que falta mucho reconocimiento al papel de la mujer en las comunidades.

Los contenidos han sido desarrollados por formadoras indígenas de los pueblos murui muina, Camëntsá Biyá, corebaju entre otras. Ellas orientan las discusiones del grupo con su conocimiento y experiencia y aportan en la sensibilización frente al tema. Se complementa la formación con la identificación de los escenarios locales, regionales, nacionales e internacionales para la participación de las mujeres.

Respecto del módulo "Chagra o conuco"[7], este se configura sobre la base de reconocer que existen sistemas de conocimiento propio que

6 Se trata del documento de Opiac "Formas de violencia de género y otras dimensiones de la violencia que afectan a las mujeres indígenas de la Amazonia colombiana", a cargo de María Cristina Muñoz.

7 Sistema integral de producción y de pensamiento de los pueblos indígenas amazónicos ligado a la espiritualidad y a la especialización del conocimiento para la vida en la selva.

son de dominio de las mujeres amazónicas, si bien el hombre tiene su participación en el proceso. Así, la chagra es construida en la práctica cotidiana y milenaria de adaptación a la selva, lo que comprende especialización en técnicas, conocimiento de tecnologías y mecanismos de investigación propios, formas de trasmisión de conocimiento y medios de sistematización de saberes como mujeres.

El eje de la reflexión de la chagra como sistema de conocimiento de las mujeres amazónicas se desarrolla en el entendido de que:

- Es el más complejo y completo de la construcción del conocimiento amazónico, resultado de una práctica milenaria de preparación, observación, innovación y genialidad que, acompañada de la oralidad, el rezo, el canto y el intercambio, ha configurado parte de su identidad colectiva y de la mujer amazónica.
- Es un elemento de la ley de origen de cada uno de los pueblos amazónicos, dado que cada pueblo tiene su narración sobre los orígenes y responsabilidades respecto de las semillas, y en esas multiplicidades de relatos confluyen elementos de su identidad.
- Es y ha sido el escenario de resistencia y protección de ese saber tradicional por parte de la mujer: la chagra es su lugar de conocimiento. Allí la mujer amazónica ha consolidado saberes y métodos propios para la trasmisión de conocimiento a hombres y mujeres.
- Es el lugar donde ella decide, donde tiene poder, donde materializa su conocimiento, y donde lo enseña.

En reflexiones con egresados del diplomado en "Territorio y biodiversidad" se afirma que en la Escuela encuentran herramientas para fortalecerse sobre la base de sus saberes y y que también les permite retornar a los territorios para establecer o fortalecer con sus madres y abuelas sus chagras o conucos.

La mujer indígena, participante y formadora en política

"Como mujer indígena de la Escuela siento que amplóo mis conocimientos y los puedo multiplicar".
YURI HERNÁNDEZ ORTIZ, PUEBLO CUBEO, VAUPÉS.

"Como mujer indígena he aprendido el manejo de los diferentes conocimientos y experiencias de los pueblos para mi vida diaria y así demostrar que soy una mujer capaz de liderar".
MARLY ALMEIDA COELLO, PUEBLO TICUNA, AMAZONAS.

"Mi participación como mujer indígena en la Escuela ha sido de gran valor, ya que me siento íntegra y me han dado la oportunidad de participar y adquirir mayor conocimiento".
NORMA CORDERO, PUEBLO YERAL, GUAINÍA.

Un tercer escenario lo ofrece la participación de la mujer indígena como estudiante y egresada de la Escuela. Para esta, ha sido determinante dar garantías para la participación de las mujeres amazónicas en la formación, por ello la Opiac diseñó una convocatoria de participación guiada por el principio de equidad para garantizar que la mitad de los participantes de la línea fueran mujeres (Figura 3).

FIGURA 3. Las egresadas de la Escuela han regresado como instructoras

En los cuatro años de implementación de la Escuela, 118 mujeres (50%) de 38 pueblos indígenas amazónicos han culminado el diplomado, con lo cual has resignificado la participación de las mujeres indígenas amazónicas después del proceso iniciado con el Auto 092 de 2012. La Escuela Opiac resignifica la participación de la mujer indígena en escenarios internos y externos a sus comunidades, en la medida en que quienes participan se sienten reconocidas por sus autoridades tradicionales como lideresas con conocimientos y habilidades para compartir en los encuentros que genera la Escuela y también entrega la posibilidad de encontrarse con procesos de otras mujeres indígenas generadoras de iniciativas organizativas en lo local.

Las mujeres participantes del diplomado en "Territorio y biodiversidad" han representado diversos saberes de las mujeres, y esto se ha reflejado en los aportes a los debates, donde mujeres chagreras cuentan su experiencia de cuidado y conservación de las semillas propias; mujeres lideresas comparten cómo han desarrollado sus iniciativas organizativas; mujeres autoridades han planteado la necesidad de conocer la ley de origen de los pueblos; mujeres tejedoras enseñan e invitan a la práctica del tejido como herramienta de sistematización de sus saberes; mujeres indígenas abuelas hablan en su lengua para motivar a los jóvenes a hacer uso de la lengua como medio para el aprendizaje.

En una encuesta de seguimiento de la Escuela Opiac, de 2018, aplicada a 113 egresados del diplomado, se encuentra que 12 egresados están ocupando actualmente cargos de coordinación en las organizaciones, bajo las figuras de coordinadores generales, representantes legales o presidentes de sus organizaciones; de estos, cuatro son mujeres. como se ve, si bien siguen siendo los hombres quienes son electos para la representación o dirección de las organizaciones, se encuentra que ya las egresadas de la Escuela Opiac están empezando a ocupar estos cargos. Las cuatro organizaciones de la Amazonia colombiana que están siendo lideradas hoy por mujeres egresadas de la Escuela las eligen o reeligen, al encontrar resultados de su trabajo después de su participación en el diplomado. Las demás mujeres señalan que siguen realizando actividades de liderazgo en sus comunidades en otros escenarios propios y ajenos.

Fruto del seguimiento a egresados Escuela Opiac desde 2018, es claro que el liderazgo político indígena que busca la Escuela Opiac es uno donde la motivación no sea solo la participación formal o el manejo de recursos. Hablamos de ese liderazgo capaz de reconocer el poder que da el conocimiento sobre lo propio, donde hablar la lengua o tener una chagra es determinante para guiar también a las comunidades.

En la misma encuesta se pregunta a los egresados si están ejerciendo el liderazgo y entre "los 102 que responden positivamente al ejercicio de un liderazgo indígena, quienes se destacan son mujeres indígenas; son ellas [las] que en su mayoría están avanzando en la tarea, [pues] representan el 54% de quienes respondieron la pregunta; sin embargo, el dato nos permite decir el 91% de las mujeres entrevistadas están desarrollando acciones en sus comunidades y organizaciones después de salir de la Escuela Opiac". Estas mujeres entrevistadas atribuyen parte de sus logros a su participación en la Escuela Opiac. Para la Escuela, este es un resultado determinante en materia de equidad de género, ya que le apuesta a que las mujeres indígenas sean factores de cambio y trasformaciones en las comunidades de la Amazonia y, por ende, a que se consoliden como las defensoras del territorio.

En este mismo sentido, un trabajo de investigación interno realizado por la Escuela Opiac con 84 encuestas aplicadas durante el desarrollo del módulo "Rol de la mujer indígena en la defensa del territorio" en 2018, se encontró, por ejemplo, que las organizaciones amazónicas están asignando cada vez más la responsabilidad de manejo de recursos a las mujeres indígenas (Figura 4), situación que se puede estar reflejando en las tareas que están asumiendo ellas en sus organizaciones, y se destaca cómo cada vez más se están delegando responsabilidades administrativas y financieras a las mujeres de las organizaciones, al salirse estas del esquema que las destinaba a estar ocupando únicamente las áreas de mujer o como secretarias[8].

8 Investigación realizada por la Escuela Opiac en el marco del desarrollo del módulo de "Mujer" del diplomado en "Territorio y biodiversidad".

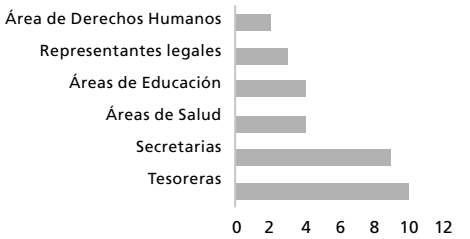


FIGURA 4. Cargos de mujeres indígenas amazónicas en sus asociaciones
Fuente: Escuela Opiac.

En resumen, los logros e impactos de la participación de las mujeres en la Escuela Opiac se reflejan en una cualificación y aumento de su participación en:

- Espacios de toma de decisiones, donde varias son autoridades en sus comunidades u organizaciones y han ganado reconocimiento respecto de su papel como lideresas y defensoras del territorio, lo que les ha permitido participar en la concertación de política local.
- Un porcentaje de las egresadas ingresaron a la universidad y hoy hacen uso de sus conocimientos para complementar su formación y reafirmar su identidad como indígenas.
- Para las organizaciones indígenas se han dado logros en la participación de las mujeres, manifiestos en que hoy forman parte de los comités o consejos directivos y se desempeñan como asesoras o acompañantes de procesos colectivos. Esto ha llevado a que cada vez más las autoridades avalen mujeres para la formación de la Escuela. En uno de los ciclos, por ejemplo, el departamento de Guainía delegó a 7 mujeres indígenas en los 8 cupos disponibles en el 2018.
- Como contratistas de entidades públicas y como gestoras indígenas o con funciones de acompañantes de procesos indígenas, logrando un resultado no previsto por el proyecto de vinculación laboral.
- Son investigadoras y multiplicadoras de saberes en los territorios y motivan a otras mujeres a vincularse al proceso.
- Fortalecen las áreas o coordinaciones de mujer de sus organizaciones.

Las abuelas amazónicas como facilitadoras de la estrategia de investigación

> "Como abuela me siento bien, y como madre soy progenitora de la vida; somos la guía de la generación venidera para que no se pierdan nuestros usos y costumbres y la lengua materna".
> PETRONILA FARIRATOFE, PUEBLO MURUI MUINA, AMAZONAS

Finalmente, la Escuela Opiac cuenta con una estrategia de Investigación Propia en la que los estudiantes realizan acercamientos a sus autoridades para profundizar en temas de interés particular sobre los que tienen inquietudes que surgen durante la formación. Resulta relevante para la Escuela Opiac que la mayor parte de las investigaciones propuestas por los estudiantes están orientadas a la consulta de las abuelas de las comunidades. Y como las mujeres indígenas mayores son las más consultadas, esto ha generado una serie de reacciones importantes para las abuelas, las familias y los mismos estudiantes.

Se destaca la receptividad y compromiso con el aprendizaje de los jóvenes, muchos de ellos sus hijos o nietos. La Escuela les dio voz a las autoridades tradicionales, la mayor parte de las abuelas consultadas dicen sentirse reconocidas, en la medida en que son fuente de conocimiento para el trabajo, pero también como defensoras del territorio.

Los jóvenes hombres y mujeres están reafirmando sus procesos de identidad al enfocar sus búsquedas de información con los mayores, so pretexto de realizar investigaciones propias y colectivas para el cumplimiento de los requisitos de trabajo en el diplomado. Con ello se logra una comunicación más fluida y permanente con sus abuelos, con su historia y con su presente.

La Escuela Opiac da pasos importantes en el reconocimiento del papel de la mujer indígena amazónica, pero también da cuenta de las situaciones por superar en materia de participación y de garantías para el goce efectivo de sus derechos individuales y colectivos; y espera poder seguir abriendo caminos para que las mujeres indígenas amazónicas reflejen allí su sabiduría, pero también sus expectativas y sus formas de ver el mundo indígena, el mundo de su pueblo, de su comunidad, de su relación desde lo femenino con el territorio y sus representaciones colectivas.

La Escuela Opiac nació como una iniciativa de mujeres y espera poder consolidarse como el escenario para que muchas de ellas puedan por primera vez ingresar a una universidad, que atiende a sus necesidades formativas, reconociendo sus saberes, identificándolos como propios, analizándolos como la base fundamental para la defensa de la Amazonia, defendiéndolos como herramientas para la pervivencia y valorándolos desde la perspectiva propia de un conocimiento lo suficientemente fuerte para enfrentar las dinámicas y presiones que ya se sienten avanzar en la Amazonia colombiana. En palabras de María Clemencia Herrera, con la Escuela Opiac se empieza a construir un sistema de pensamiento propio del trabajo de las mujeres en la definición de lo que sería el *feminismo indígena amazónico*, cuyos argumentos están en construcción.

Retos y desafíos

En tan corto tiempo, los alcances para la Escuela Opiac respecto de la mujer indígena son varios y se reflejan en su participación como estudiantes y formadoras u orientadoras de las reflexiones, en el posicionamiento de sus saberes al nivel de experticia en el marco de un conocimiento construido desde la práctica y en los resultados en los territorios, logros que sugieren desafíos importantes para la Opiac y para la Escuela misma.

Recientemente el proceso de la Escuela Opiac fue reconocido por una organización internacional de carácter ambiental por el trabajo que se viene desarrollando en materia de equidad de género. Otra organización creó una beca con el nombre de la coordinadora de la Escuela Opiac para la finalización del bachillerato de hombres y mujeres indígenas, lo que se constituye en una motivación para avanzar en la formación de hombres y mujeres amazónicas, con la claridad suficiente de comprender que las realidades de las mujeres merecen especial atención frente a cualquier iniciativa de formación. El trabajo permitió igualmente la vinculación de una estudiante mujer del pueblo waoriani del Ecuador a la formación en 2019.

Las organizaciones indígenas internacionales también reconocen el trabajo de la Escuela Opiac. Desde la Coordinadora de la Cuenca Amazónica se propuso ampliar la Escuela a los nueve países ama-

zónicos, para lo cual se avanza en alianzas con las coordinaciones de mujer y educación para vincular mujeres indígenas de los nueve países a la formación.

Pensar en la Universidad Indígena Intercultural para la Amazonia colombiana va a requerir de la participación activa de sus mujeres. Es por esto que la Escuela avanza en la creación de espacios de debate para la construcción de la misma con la participación de las mujeres indígenas amazónicas. Para esto se espera poder definir cuál va ser el enfoque de género de la Universidad bajo los principios y orientaciones de las sabedoras y de las reflexiones que se den con sus autoridades tradicionales, pero también en el marco de una educación superior más incluyente y conocedora de las expectativas de las mujeres indígenas.

Finalmente, la Escuela Opiac se constituye en un espacio donde se reivindican: los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas amazónicas; los espacios de participación y la garantía de una inclusión equitativa en la Escuela; la posibilidad de identificar sus condiciones de vulnerabilidad que tenga en cuenta su voz; el reconocimiento por parte de los líderes y hombres de la urgente necesidad de mirar la situación actual de las mujeres jóvenes, adultas, niñas, abuelas; y el posicionamiento de sus saberes como fundamentales para la defensa del territorio. En palabras de un líder indígena amazónico refiriéndose a la situación de la mujer indígena amazónica: "sabemos que se ha desbaratado el canasto y no se ha podido arreglarlo; ya es hora de empezar".

Referencias

Herrera Nemerayema, M., Ordoqui Martínez, A., y Villalobos Flores, M. (2018). *Los saberes de las mujeres indígenas latinoamericanas ante el cambio climático.* Proyecto de grado para optar al título de Experto en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional, Universidad Indígena Intercultural (UII)–Universidad Carlos III, Madrid. Manuscrito.

Muñoz, M. C. (2012). Formas de violencia de género y otras dimensiones de la violencia que afectan a las mujeres indígenas de la Amazonia colombiana. Proyecto Opiac financiado por Onumujer, Bogotá.

Opiac–Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (2013). Programa para la Protección de Mujeres indígenas de la Amazonia Colombiana Opiac, Auto 092 de la Corte Constitucional Colombiana.

Opiac–Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (2016). Katumare de saberes. Documento base de la Escuela de Formación Política de Opiac. Bogotá. Manuscrito.

METODOLOGÍAS *OTRAS* Y FORMAS INÉDITAS DE HACER POLÍTICA

Poéticas del abandono y despatriarcalización en las *otras* de la nación en Chile

Claudia Arellano Hermosilla

Introducción

He decido realizar este artículo incorporando mi conocimiento como antropóloga y feminista, pero además arrimándome a mi subjetividad política, con cuerpo de mujer mestiza blanca, que ha tratado, a lo largo y ancho de las investigaciones en las que me he embarcado, de comprender no solo las diferentes opresiones que han debido enfrentar las mujeres indígenas, en sus distintas posiciones, situaciones y contextos[1], sino también —desde mi propia existencia y subjetividad— la poderosa maquinaria de los sistemas sociales y su complejo entramado para el mantenimiento del poder androcéntrico. Es así como, a partir del análisis de la creación literaria de mujeres indígenas —espacio privilegiado para expresar la cólera y el resentimiento y para arrebatarle al silencio un poco de lo desconocido que está en ellas— he podido arrimarme a una poética que busca y encuentra un otro lugar desde donde poder ver y vivir el mundo, una escritura que no se encierra en las palabras, sino que crea nuevas prácticas y nuevas formas de relacionarse con otros y otras, una escritura que abandona

1 Vale decir, territorialidades, clases sociales, edad, oficios y profesiones, entendiendo que las posiciones que ocupan las "mujeres" indígenas, mestizas y negras son múltiples y heterogéneas.

las imágenes arcaicas, muchas veces fosilizadas, en las cuales han sido inventadas y construidas las mujeres indígenas.

Como pasa en los mitos del "eterno retorno" y en el proceso de escritura, las mujeres indígenas que están en el proceso escritural regresan a la poesía para recuperar sus orígenes, y en este transcurso retornan al estado paradisíaco para su transformación, promoviendo una *poética del abandono*[2] que se refleja en las problemáticas del desarraigo, la pérdida y la búsqueda de ese lugar en el mundo[3], como dice Luce Irigaray. Entonces, la pregunta que me forjo es ¿cómo reconocer la legitimidad de esos lugares que buscamos, sin caer en la culpabilidad? Si desde donde quiera que mire hay alguien renovando votos con el pasado, tratando de aprender a contar la historia como si no doliera, buscando un paisaje propio, una vida en que ya no fuésemos la hija, la esposa, la amante ni la madre de nadie.

Para el desarrollo de lo que deseo argumentar en las siguientes páginas, he dividido el artículo en dos partes. La primera, es dar a conocer cómo se manifiestan las poéticas del abandono en la escritura desarrollada por poetas mapuches. Esto lo hago con una metodología híbrida que denominaremos Antropología Poética[4], sustentada en el

2 Las "Poéticas del abandono", se basan en una expresión enunciativa del cuerpo-mujer, que está atravesada por elementos que rescatan o rearticulan la representación de sectores postergados dentro de un espacio que, históricamente en Occidente, es representado por la Historia, la Iglesia, el Estado y el Padre, en tanto autoridades en el recuento de narrativas sobre el pasado y el consecuente rol que tales relatos poseen en la fractura de identidades y memorias colectivas y de género.

3 Como señala Spivak, *sinecdoquizar* la posibilidad del sujeto de elegir su objetivo político.

4 La Antropología Literaria o Poética, según Carrasco y Alvarado (2010), es un espacio discursivo que remite a dos órdenes principales de pensamiento, literario y antropológico, dado que estos constituyen una modalidad de la "mutación disciplinaria" en una de sus posibilidades. Su estrategia consiste en la modificación de las reglas, modalidades, materias y procedimientos de conformación de textos de una disciplina artística, científica o filosófica, provocada por el traslado desde otra u otras disciplinas de la misma o distinta condición. El resultado es la confusión de ámbitos disciplinarios, géneros y tipos discursivos. La discursividad construida se caracteriza por la heterogeneidad, la confluencia o la mezcla de géneros, contenidos y

enfoque de los estudios de género y la teoría decolonial. Desde estas perspectivas, analizaremos algunos poemas de Roxana Miranda Rupailaf, Graciela Huinao y Klaura Anchío, quienes van desmontando discursos naturalizados —de data colonial—, para establecer una movilidad de apertura a nuevas formas de representación simbólica (es decir, construir un sujeto social que no obedezca a la intención de dominación que han portado históricamente). Estas nuevas representaciones anuncian un carácter transitorio entre el pasado (espacio asignado) y el presente (espacio elegido). El deseo de abandonar esos "espacios asignados" se construye a partir de la percepción de un destino, de un territorio interior (cuerpo-mujer) donde se sitúa el interrogatorio que reabre la memoria del lenguaje y en él se conjugan pulsaciones colectivas que tradicionalmente no se habían registrado o posicionado en la esfera política. Estas poéticas del abandono van permeando a la vez las prácticas políticas de los nuevos movimientos sociales de mujeres que participan en organizaciones y colectivos mapuches promoviendo procesos de "despatriarcalización en las otras de la nación", reflexión que desarrollaré en la segunda parte de este artículo.

Poéticas del abandono

¿De dónde viene el abandono?, ¿de qué sustancia estará hecho?, ¿cómo resolver el círculo de este sentimiento dialéctico?, ¿debemos romper con el abandono o debemos aprender a vivir con él?, ¿será que las mujeres, recién ahora, hemos sido conscientes de todo el abandono a partir del cual hemos sido inventadas y de todo lo que hemos sido capaces de abandonar? Quizás la naturaleza humana haya querido borrar nuestros primeros recuerdos para protegernos, prohibiéndonos rememorar el primer abandono sufrido al salir del vientre de nuestra madre: nuestra primera ruptura, verdadera mutación que define el primer verdadero pasado del individuo —doloroso recuerdo— que solo es posible superar a través de un cambio de registro o, en palabras de

procedimientos de disciplinas distintas que coexisten en el texto (o discurso) de diferentes maneras. Así, categorías, estructuras y contenidos tradicionalmente asociados a la literatura aparecen en textos de orden social y teórico; p. ej., han sido usados en la constitución de textos etnográficos dando origen a la llamada antropología poética.

Benjamín, yendo hacia un nuevo *montaje*, para poder llevar a cuestas el dolor provocado por el primer abandono de la vida (Arellano, 2017, p. 8).

De esta manera los seres humanos empezamos a vivenciar numerosos abandonos en el devenir de nuestra existencia, como aquel que se presenta terminada la gestación de la infancia, lo que implica encontrarse con lo solitario y que se acaba la ingenuidad y aparece el sentimiento de lo precario: destierro, ausencia de la inocencia.

Canastos de los recuerdos[5]
Yaces en el rincón más empolvado de la memoria.
Te pareces a mi madre,
Cuando me abrazas vuelvo a sentir
Los calzones mojados de mi inocencia.
La vida te trajo en secreto,
Creciste en mí como la enredadera.
Me vestiste en el camino de alegrías y de tristezas.
Paquete de mis memorias.
¿Me seguirás también a las tinieblas?

Las modificaciones corporales hacen desaparecer del cuerpo "la imagen" de la pequeña niña, para hacer salir a la mujer. Debemos enterrar a la niña que se fue, mientras surge un destino fortuito que

5 Ver Roxana Miranda Rupailaf, del libro Las Tentaciones de Eva, 2010. Roxana Miranda Rupailaf. Poeta Mapuche Huilliche. Es profesora de Lengua Castellana y Comunicación, de la Universidad de Los Lagos. Ha publicado el libro Las Tentaciones de Eva, editado por el Gobierno Regional de la Décima Región de Chile, 2003. Sus poemas han sido incluidos en las antologías Sur Fugitivo, Ediciones Jauría, 2003; Epu mari ulkantufe ta fachantu/20 poetas mapuches contemporáneos, Lom Ediciones, 2003; Canto a un prisionero. Antología de poetas americanos, homenaje a los presos políticos en Turquía, Editorial de poetas Antiimperialistas de América, Ottawa, 2005; Hilando en la memoria, Editorial Cuarto propio, 2006; Antología mapuche trilingüe, versiones en mapuchezungun, inglés español, Editorial Five Islands Press, Australia, 2007; La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea,Ediciones Maremoto, España, 2007; Tierra Azul, Antología poética mapuche chileno argentina; Seducción de los venenos, Lom Ediciones 2008.

te deja en el mundo con una identidad confusa, obligada a vivir con una sangre mezclada que te tira de un lado hacia otro, sumiéndote en incontables y confusas contradicciones, en esas tinieblas en que las mujeres luchamos para poder reconstruir una otra identidad. A veces, quisiéramos volver a esa inocencia, para no sentir la fragilidad, que te lleva al borde de una ribera incierta y a una angustia de raíces lejanas (Arellano, 2017, p. 10). Como bien lo escribe Miranda Rupailaf, recuerdos de la infancia relamidos y blanqueados de tanto lamer. De esta manera, la joven mujer debe separar su primer objeto de deseo para reencontrarse, comprendiendo que "el cuerpo, la cara, el cabello, la ropa, las uñas, la postura, en lugar de ser jugado, es trabajado. Es una materia prima que necesita ser transformada, mejorada, invertida por la mente […] a las niñas se les enseña a ser atractivas, pero no seductoras, deseables, pero no deseantes, femeninas, pero no féminas" (Huston, 2012, p. 41).

Un otro abandono se produce cuando la joven mujer "eterna" debe despojarse de una cierta forma de ser ella misma, cuando deviene madre o cuando se sacrifica por los otros: desarmar-se, abrirse, volver a armar-se, para re-aprender a ver (Arellano, 2017, p. 11). Si pensamos en la femineidad sobre los auspicios del sacrificio, también hay que pensar en la relación de la mujer con el trauma singular o colectivo y ver que por ese evento ella se revela. Es en este sentido como el sacrificio es siempre un acto de desobediencia. Como bien lo indica Anne Dufourmantelle en su libro *La femme et le sacrifice*, para una mujer la cuestión del sacrificio es un *exilio doble*:

> [S]acrificada y sacrificante, ella es la que se somete, y su cuerpo con ella, a un acto que la anula o la mutila obteniendo un otro lugar, una otra gloria […] pero, es también la mujer sacrificante, esta que destruye para derrumbar un mundo, [del] que ella se sabe de antemano excluida. (2007, p. 33)

En este proceso, la mujer —sacrificante— debe liberar o abandonar la "culpa original"[6] hasta superar ese sentimiento sumido en una atracción moral no enunciada.

6 La culpa original, desde el discurso Judeocristiano señala que la mujer al comer la manzana fue castigada con el sufrimiento eterno, cargando

La culpa

La culpa, como señala Freud, es algo que acompaña la experiencia humana como una sombra (1980, p. 30). Ella es sin duda la herencia de la humanidad. No solo nos lo recuerda la Biblia en el naturalizado relato del pecado original. Martin Heidegger y Karl Jaspers han propuesto con nuevos términos esta antigua temática de las religiones y de la especulación filosófica. Para el primero la culpa está en conexión con un "no", al no ser posible comprender "el dónde ni el debe" del ser humano. Este es expulsado del mundo en vista de un proyecto que, justamente para realizarse exige que no se proyecte en otras posibilidades (Heidegger, 2015, p. 277). Para Heidegger, la culpa radica en lo infundado de la existencia. Jaspers, por su parte, coloca la culpa entre las situaciones límites de la existencia: tanto la acción como la no acción implican consecuencias, por lo tanto, en cualquier caso, el ser es culpable (1998, p. 68).

Freud se inserta en esta importante corriente, pero desplazando el acento de la culpa al "sentimiento de culpa". En sus obras del primer período, como en "Los actos obsesivos y las prácticas religiosas", hace del sentimiento de culpa la percepción de que el "yo" vendría a corresponder a la acción del Súper Yo —o bien a la crítica, a los reproches del Súper Yo—, instancia moral que constituye la internalización de las normas, reglas y prohibiciones parentales (1907, pp. 97-109). Después de haber inicialmente situado el sentimiento de culpa en el inconsciente, Freud especificará —resolviendo así la contradicción intrínseca al concepto de un sentimiento de culpa que se advierte, pero que no es menos inconsciente— que la causa de la culpa es inconsciente y que solo sería consciente la sensación de culpabilidad.

La reflexión freudiana sobre el sentimiento de culpa procede de una gran cantidad de paradojas. De un lado, como nos enseña en *Tótem*

---

la culpabilidad de haber desobedecido. Pero también, la mujer es culpable de haber introducido la sexualidad y el deseo, además de ser causante de la separación entre Dios y los hombres. Este discurso también se ve reflejado en los textos griegos, como el de Teogonía de Hesíodo en la fabricación de Pandora, la madre de todas las mujeres que porta el peligroso deseo. En estos textos, la mujer es la culpable de la pérdida original: el abandono del ser humano en el mundo. Por consecuencia necesitada de control y dominación.

y tabú, el sentimiento de culpa juega un rol esencial en la constitución de las sociedades humanas: aquí el sentimiento de culpa aparece como derivado de la represión del complejo de Edipo (1980, p. 246). Por el contrario, en el Yo y en el Ello, el sentimiento de culpa, más que construir, parece subvertir el orden social. Otra importante paradoja de la culpa es aquella por la cual esta no se aplaca por la rectitud y el respeto a la ley, dado que, como Freud lo subraya especialmente en *El malestar de la cultura*", cuanto más virtuoso es el individuo más oprimido está por el sentimiento de culpa.

Lacan parte justamente desde aquí, desde este punto de llegada freudiano, y señala: "se es culpable de una sola cosa, haber cedido en el propio deseo" (2003, p. 58). Sería necesario aislar la causa —absolutamente singular— de ese *deseo* al que no se debería ceder, para no ser tragados por los pantanos de la culpa.

Yo, Pecadora
Confieso que he robado el alma al corazón de Cristo,
que maté a una flor por la espalda
y le disparé a la cigüeña.
Confieso que me comí todas las manzanas
Y que suspiro tres veces
al encenderse la luna.
Que le mentí a la inocencia
Y golpeé a la ternura.
Confieso que he deseado a mis prójimos
y que tengo pensamientos impuros
Con un santito.
Confieso que me vendí por dinero.
Y que he pecado de pensamiento,
palabra y omisión
y confieso, que no me arrepiento.
(Roxana Miranda, *Las tentaciones de Eva*)

En el proceso por el cual debemos arremeter contra estos sentimientos culpógenos, quizás sea necesario ser misántropa y experimentar con paciencia "el deseo de ser amada y no poder serlo", como sostiene

Carmen Martin Gaite: "todo lo que vale la pena tarda uno en verlo y requiere sudores para sacarlo a pulso, pero nadie tiene por qué notar si ha costado mucho o poco el rescate" (2002, p. 89). De alguna manera, experimentando el mundo a partir de un cierto exilio: abandonarse, desterrarse, desmarcarse, adentrarse en un ámbito aún por descubrir. En este proceso deviene "la sujeta" transformada en refugio, como un diálogo o monólogo interior que otorga la capacidad de comprender la libertad, y es aquello por lo cual han combatido las mujeres. Libertad, que significa la lucha de lo femenino con lo femenino, donde la revuelta se debe jugar por dentro. Entonces, alguna cosa debe morir en el interior de nosotras.

En el último libro de Graciela Huinao[7]: *Katrilef. Hija de un* ülmen *williche* (2015), la autora escribe la historia novelada de su bisabuela y nos permite conocer una mirada ausente de la relación histórica impuesta por el Estado chileno en el Wallmapu[8], lo que se denominó la *Pacificación de la Araucanía*. Pero Huinao también aborda otra visión, aún más desconocida: el machismo de su propia cultura, que excluía a la mujer de las decisiones en casi todos los planos de la vida comunitaria. Esto se evidencia, por ejemplo, en que la mujer mapuche debía aceptar la costumbre del rapto matrimonial y la posterior violación por el futuro marido. Ese sacrificio, según Huinao, era el denominado *Trafkintun* (intercambio de mercancía, en este caso, de mujeres) que se realizaba entre comunidades para sellar alianzas, "en el día de su casamiento ella [la bisabuela], con frialdad pensaba que iba a ser sacrificada igual que un animal; ese sacrificio también era parte de su ser, para continuar con la especie

7 Graciela Huinao, poeta y narradora mapuche-huilliche. Huinao publicó su primer poema, "La loika", en 1989 y su primer libro, *Walinto*, en 2001, reeditado en 2008 en mapudungún, español e inglés. Ha antologado algunos libros, como *Hilando en la memoria, 7 poetas mapuche* (2006) e *Hilando en la memoria, epu rapa. 14 mujeres poetas mapuche* (2009). Otras de sus obras son: *La nieta del brujo, seis relatos williche*, Caballo de Mar, 2003; *Desde el fogón de una casa de putas williche*, novela, CDM, 2010; *Katrilef, hija de un ülmen mapuche williche. Relato de su vida*, ICIIS, 2015, todos de la editorial Cuarto Propio.

8 Wallmapu, que en mapudungún significa: 'territorio circundante' es el nombre dado al territorio que los mapuches históricamente han habitado.

de un pueblo y la cultura de su comunidad" (Huinao 2015, p. 19). Siguiendo a la autora, esta señala que en ese tiempo "ninguna mujer se atrevía a REBELARSE" (p. 35), ya que las leyes de su pueblo decían "que ella debía pasar una noche 'de prueba', ensayo que todas las mujeres temían, ya que si el comprador no estaba contento con el producto, poseía la facultad de devolverla tras su uso, argumentando su descontento carnal y nadie ponía en tela de juicio la palabra de un hombre insatisfecho" (p. 38).

De esta manera, Graciela Huinao pone en tela de juicio los ritos y tradiciones de su cultura: "Su violación disfrazada por una tradición cultural, se consumió cumpliendo las reglas milenarias de su pueblo. Ella sólo debía someterse a estas costumbres sin importar la vejación de su ser" (p. 39). Huinao señala que en su pueblo hay relatos "censurados", que son los que "debían ser masticados en el estómago, jamás en la boca" (p. 55), una especie de "mordaza cultural en la boca de las mujeres, que les impedía comentar ciertas cosas" (p. 83).

Este testimonio de una mujer indígena es una forma de hablar sobre una serie de eventos extremadamente dolorosos (Tuhiwai, 2012, p. 194). A través de estas enunciaciones, se van movilizando elementos ideales y materiales que dan prueba de la vitalidad del discurso del que han hecho uso las mujeres mapuches en estos últimos años, en la producción de "visibilidad" y la "reinvención" de la historia, yendo más-allá de lo ya dicho. Si tenemos memoria para recordar, y rehacer, recortar, cortar, volver a montar, remontar el origen y ponerlo al servicio de la creación literaria, de esa manera abandonamos las historias naturalizadas y creamos otras nuevas, donde podamos significarlas nuevamente en nuestros procesos de pérdidas históricas. Esta poética del abandono debe permanecer en el espíritu del "derecho a decir", como medio de alcanzar la propia identidad. Para esto, es necesario revisar los mitos de pertenencia y verlos como "puntos de partida", conectándolos con otras historias interiores y exteriores. Situándose, como señala Bhabha (2007), en un *más-allá*; encontrando sus ambivalencias y ambigüedades; debiendo repetir, separar y cortar las representaciones, hasta recuperar así la historia no contada de las mujeres indígenas.

Abandonar-se: ¿sacrificio o renunciamiento?

La psicoanalista Anne Dufourmantelle señala que el sacrificio no es un renunciamiento. El renunciamiento, según la autora, "es la derrota del deseo, un deseo para la vida y para vivirlo, que va más allá de los límites de m*í*" (2007, p. 41). El sacrificio, en cambio, es una suerte de "sobre-deseo, que hace que un sujeto esté dispuesto a perderlo todo, para no perder lo esencial: honor e idéales, y ganar para sí o para los otros la posibilidad de una otra vida, de una vida en la amplitud" (p. 41). De esta manera podemos entender el renunciamiento como la imposibilidad que tenemos las mujeres de desobedecer el orden parental o fraternal, y mientras que el sacrificio traza un espacio fuera del sujeto, este supone el espacio público de una comunidad unida por valores, leyes y un mínimo de rituales que la componen. Por tanto, todo sacrificio es un "exilio fuera del campo habitual de las vidas cotidianas para ir a cuestionar a los dioses" (p. 43). Esto puede ser el comienzo de un retorno al pasado, en el que se desmantelan los discursos naturalizados que han fabricado la historia, la iglesia y el Estado y que sitúan a la mujer como causante de la culpa original.

Culpabilidad que está estrechamente relacionada con la persistencia de un sistema patriarcal, que se cree superado. Christine Olivier habla de la tragedia de la mujer como consecuencia del modelo de socialización: "la culpabilidad que ella busca reparar, para expiar su falta original" se da como maternidad "laudable", mientras "se les ha quitado la libertad, llamando devoción a su libertad confiscada, ya que su libertad se volvió la del otro" (1980, p. 123). La mujer que se rebela contra esta imagen acarrea con ella el sentimiento de culpa que le es propio.

Romper con la manipulación que ha hecho el discurso dominante sobre la capacidad de sacrificio que tienen las mujeres por el cuidado de los otros, y no por el sacrificio por ellas mismas, ha conducido a las mujeres a una búsqueda de la propia individualidad, renunciando a esto que la destina, para dar a su propia vida un otro sentido. El sacrificio aquí es la necesidad de poner fin al mundo arcaico y abrir una nueva ruta, inédita (Arellano, 2017, p. 13).

Dejar y recomenzar: remontar el origen

El concepto de "montaje" de Benjamín nos ayuda a comprender esta nueva ruta que se debe trazar para rejuntar las imágenes literarias, como un acto de relectura, y comparar los pasajes de vida. Montar y remontar obliga a comparar y comprender, a volver a descubrir. Montar como forma fragmentaria de escritura que aspira a una nueva construcción, "a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo… a construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra" (Benjamín, 2005, p. 169).

De aguas y barbecho
La de los ojos cerrados
y la manzana atorada en la garganta.
Voluntariamente
Abandona
el prometido paraíso
por la blanca fugacidad de los inviernos.
(Roxana Miranda, *La seducción de los venenos*)

Como lo describe Roxana Miranda Rupailaf en el poema transcrito, podemos entender el abandono como "dejar de lado", abortando discursos, estructuras de pensamiento, creencias o sentimientos fabricados por el discurso falogocéntrico. Comprendemos que el montaje, tal como lo plantea Benjamín, no es solo un dispositivo estético, sino una herramienta eminentemente histórico-filosófica de primer orden. El concepto de montaje encierra la experiencia de una pérdida. Me parece adecuado aquí plantear la pregunta para repensar la imagen fabricada de la "culpabilidad de la mujer", en tanto imagen arrancada del pasado, que retiene la génesis del *Abandono*. Desmontar el montaje es la tarea que se instaló como una poderosa e iluminadora maquinaria histórica e incluso como una clara estrategia política. Para que esta tarea de escritura no aparezca naturalizada, exhibimos su carácter de artificio y su dimensión política. Imagen escritural de mujeres poetas mapuches que posan su mirada sobre lo no dicho y con el montaje intentan actualizarlo: porque saben que el pasado encriptado en el sueño de la historia debe ser despertado.

En nombre del Movimiento[9]
No queremos ni weichafes, ni intelectuales,
que menoscaben nuestro sentir como mujeres mapuche.
Se habla de respeto y se censura por dentro,
mientras en casa se va perdiendo la risa de la mujer cansada
que ha trabajado duro todo el día…
Pero no importa
Que todo marche bien en nombre del movimiento mapuche
hombres guerreros
hombres sangrientos,
hombres entre la teoría y el pensamiento,
¿cuánto de lo que protestan es lo que practican,
cuánto de lo que practican cabe en sus discursos…?

Esta partida voluntaria o abandono de las escrituras naturalizadas que realiza Klaura Anchio se desarrolla a partir del regreso al pasado —como en los mitos del "eterno retorno"—, a ese estado paradisíaco, para transformarlo. En este sentido, la escritura poética reactualiza la historia primordial, lo que implica un deseo de la mujer mapuche de retornar al mito de origen, y esto paradójicamente implica una ruptura previa, un desligamiento, un desprendimiento del cuerpo del origen que se traduce como una caída y abandono. Es así que se debe volver al pasado no solo para rememorar el abandono primordial, sino también para reactualizarlo con nuevos símbolos.

Klaura Anchio despliega una nueva génesis, que funciona polisémicamente en diversos planos: como desvío enunciativo en el nivel de la narración; como transgresión en el nivel de la historia, y como autorreferencialidad y metarrelato. El desvío enunciativo se puede percibir en la desautorización de la palabra fundacional, que se repite insistentemente en sus narrativas. Esta voluntad de reiterar busca un itinerario de eficacia simbólica, para desmontar las piezas del relato del guerrero y hacer visible la subjetividad clausurada. En esta nueva Génesis, se expone una perspectiva semiótica ofreciendo la síntesis de

9 Poema de Klaura Anchio Boroa. Poeta, feminista y creadora mapuche, de la localidad de Boyeco, comuna de Temuco, Chile.

los procesos creativos y transgrediendo los mandatos, ya que quien enuncia es una mujer: aquella que ejerce la ley o el *Admapu* en lo que toca a su argumentación axial, en el nivel de la historia y en el nivel del discurso, y que aborda la encrucijada cultural en el tratamiento de los problemas de género y de su relación con el uso de la palabra: la relación entre mujer y poder.

Es precisamente esta eficacia simbólica la que va problematizando —entre pasado y presente, tradición y modernidad— la representación cultural y su discurso de autoridad. Vale decir, resignificando en el presente el lugar que ocupan las mujeres mapuches en este nuevo escenario hibridado y globalizado. Pues para esto algo debe ser "reubicado y resituado en nombre de la tradición, en forma de un pasado que no es necesariamente un signo fiable de la memoria histórica" (Bhabha, 2007, p. 78).

Hay una línea política subversiva que se remonta a la *poética del abandono*, que propone dejar de lado estructuras de poder y cuestionar la subjetividad autoritaria y masculina producida por todo el proceso de colonización. Frente a esto, los grupos insurgentes y los colectivos feministas y activistas mapuches van generando una compleja estrategia retórica de referencia social.

Esta estrategia enunciativa es la que proponen estos nuevos grupos y organizaciones políticas emergentes que se van articulando en un discurso —disyuntivo y multiacentuado— y es la que produce el objetivo del deseo político (Bhabha, 2007, p. 278); lo que Hall llama "cierre arbitrario"[10] y significante. Pero este cierre arbitrario es también el espacio político y cultural en el que se abren nuevas formas de identificación que pueden confundir la continuidad de las temporalidades históricas, enmarañar el ordenamiento de los símbolos culturales y traumatizar la tradición, que es precisamente lo que producen y pro-

10 El cierre arbitrario como significante, según Hall, "depende del perpetuo reposicionamiento de sus términos diferenciales. El significado, en una instancia específica, depende de la fijación contingente y arbitraria: la 'ruptura' necesaria y temporal en la infinita semiosis del lenguaje […] El lenguaje continúa desplegándose, por así decirlo, más allá del cierre arbitrario" (2010, p. 355).

vocan estas nuevas prácticas políticas, como veremos a continuación respecto de la despatriarcalización[11].

Despatriarcalización en las *otras* de la nación

Las otras de la nación[12] remite al título del libro de Rita Segato *La nación y sus otros* (2007), en el cual la autora plantea que la lucha de los movimientos sociales y/o los grupos insurgentes, inspirados en el proyecto de una "política de la identidad", debe adquirir y gozar de la profundidad de su "diferencia". Esto implica, por un lado, una crítica a la captura de matrices y formas de ser "otro" pautada por identidades globales preformateadas y, por otro, el derecho a la exis-

11 Para el Colectivo de Mujeres Tejedoras de Sueños, "la despatriarcalización es un concepto de debate político que se establece simultáneamente como punto de partida y de llegada, en la medida que hace referencia a un proceso de transformación individual y social -de las comunidades, de las colectividades y de las instituciones y de las y los sujetos que interactúan en ellas- orientado a interpelar, trastocar, desordenar y desmontar las estructuras y relaciones de opresión que se basan en definir la diferencia sexual como marca de desigualdad sobre la cual se organizan las sociedades y culturas, haciendo prevalecer una serie de relaciones jerarquizadas y jerarquizantes de carácter patriarcal, heterosexista, adulto-centrista, colonial y de clase. Como punto de partida, la despatriarcalización aparece como una estrategia emancipatoria, que se basa en la denuncia de la desigualdad y la discriminación en todas sus formas, cuestionando simultáneamente la existencia de una cultura y de un sistema de poder predominantes que se posicionan como modelo civilizatorio, donde lo femenino y el "ser mujer" se definen desde una lógica valorativa que equipara a ambas categorías con lo inferior determinando así su sujeción, pero que busca interpelar también toda práctica que produzca y reproduzca desigualdades no sólo entre las distintas culturas sino también al interior de cada una de ellas. Como punto de llegada, la despatriarcalización supone un ejercicio de reorganización horizontal de los pactos relacionales y de desarticulación del poder que, en lo macro, se expresa a través de la desigualdad económica, el nivel de posesión de recursos y la explotación del trabajo familiar. En Chávez, Quiroz, Mokranis y Lugones (2011).

12 Las otras de la nación también hace referencia al título del seminario "'Los otros de la nación': configuraciones contemporáneas de la raza y el racismo en Chile", a cargo de Antonieta Vera. *Véase* más en http://mailing.uahurtado.cl/2017/comunicaciones/invitaciones/otros_nacion/pdf/Seminario%20de%20Investigaci%C3%B3n.pdf

tencia de otros modos de ser y entender la densidad de las diferencias culturales emergentes y de los antagonismos históricos complejos, que se generan en cada nación y en cada región. La idea nuclear de Segato es profundizar en la comprensión de las diversas historias singulares e históricas de la nación, para lograr entender cómo el "otro/a" interior fue históricamente construido/a —lo que ella denomina las "Formaciones Nacionales de Alteridad" (p. 29)— y cómo se las arreglan estas alteridades precisamente para deconstruir esta maquinaria histórica.

Las otras de la nación —que en este caso corresponden a las voces de mujeres activistas mapuches— van desentrañando esta maquinaria y encontrando los modos de subvertir los discursos y prácticas naturalizadas desde sus propias lógicas de comprensión de la realidad. Estos procesos de desnaturalización que están llevando a cabo organizaciones políticas de mujeres, colectivos, escritoras e intelectuales mapuches introducen una división en el presente performativo de la identificación cultural (Bhabha, 2007, p. 78); es decir, existe una división entre la demanda culturalista tradicional (de un sistema estable de referencias apegadas a su cosmovisión) y la necesaria articulación de nuevas demandas, significados y estrategias culturales en la política actual, como una práctica de resistencia, que es precisamente lo que están realizando actualmente las organizaciones de "mujeres" indígenas mapuches.

A principios de la década de 1990 en Chile, vemos cómo se consolidó la emergente visibilización de las mujeres mapuches en asociaciones de distinta índole. Hay que destacar que la emergencia de organizaciones de solo mujeres mapuches (no reivindicadas aún como feministas) comienza en esa década. Una de estas primeras organizaciones fue Keyukleayñ pu zomo–Ayudándonos entre Mujeres, dirigida por Isolde Reuque, el año 1991, quien señala "nosotras nacimos porque en ninguna de las organizaciones mapuche a la mujer se le daba un papel preponderante". Al respecto Painemal refiere que la aparición de organizaciones femeninas mapuches respondía, "primero, a una falta de espacios al interior de organizaciones mixtas, donde son los hombres quienes tienen la voz en la toma de decisiones" (2008, p. 8). Esto lo reafirma la dirigenta Isolde Reuque, quien sostiene que "fue justamente esta situación lo que la llevó a fundar una organización

mapuche solo de mujeres, ya que, en las organizaciones mixtas, las mujeres ocupaban puestos de segunda categoría, secretarias, tesoreras" (citada en Cuminao, 2009, p. 116).

A fines de la década del 2000, ya encontramos un número considerable de mujeres mapuches que se reivindican como activistas antipatriarcales y reclaman y anuncian una inclinación hacia la despatriarcalización[13], más que una reivindicación directa a un supuesto feminismo mapuche. Pese a esto último, es posible encontrar "puntos de vista en común con el pensamiento feminista" (Cuminao, 2009, p. 115), ya que, "innegablemente, esta inquietud por la identidad se elabora y se traduce desde la marginalidad, la opresión y los estigmas por ser mujeres e indígenas dentro de un contexto regional y nacional tintado de machismo" (Duquesnoy, 2015, p. 83).

Ahora bien, lo que está claro es que las mujeres mapuches —autodefinidas como feministas o no— están reflexionando sobre las relaciones de poder entre mujeres y hombres, procurando acumular capital político y agenciamiento. Por tanto, el debate sobre si son o no feministas (feministas separatistas, autóctonas, territoriales o localizadas, feministas poscoloniales, decoloniales, etc.) tiene relevancia menor para los propósitos de este artículo, en tanto estas variadas "posturas" han ido dando más relevancia al concepto de despatriarcalización que a otras nociones (de feminismos) y conllevan una lucha conjunta para liberarse del patriarcalismo colonial, moderno y capitalista.

13 Ejemplo de esto es la agrupación feminista lésbico-disidente mapuche Segundo Patio, que trabaja en la Araucanía–Temuco, teniendo como objetivo político "la transformación de las prácticas sociales Patriarcales, Heterosexuales normativas, Capitalistas y Neoliberales desde la propia cotidianeidad […] creemos con más certeza que nunca que nuestros cuerpos son el primer territorio a descolonizar, y creemos en un activismo, inmensamente orgulloso, rebelde, callejero y gozador. Nos paramos desde un Feminismo de lo cotidiano, y proponemos formas de vida, de criar y amar que estén fuera de la Heteronorma y del Patriarcado" (Segundo Patio, 2014). También encontramos la Organización Temuco Diverso (TD), y El Grupo Pu Zomo Marichiweu quienes sostienen "Es el Estado y el hombre Mapuche quien somete a la Zomo en la Ruka y esta realidad se replica en otros grupos, en otros géneros, en otras etnias, en otros pueblos".

Un trabajo profundo de despatriarcalización —para utilizar el término acuñado por el feminismo de Mujeres Creando Comunidad, en Bolivia— ayuda a superar las interpretaciones esencializadas de la cultura propia y permite que la complementariedad o dualidad constitutiva se vuelva realmente de todos y todas, y no solo de los hombres.

Esta intención de despatriarcalización ha significado, en algunos casos, retomar el mito de una igualdad primigenia entre hombres y mujeres, es decir, de su "complementariedad" y, en otros casos, ha llevado a denunciar lo que Rita Segato denomina *patriarcado de baja intensidad*, el cual en conjunto con la tradición occidental colonial, capitalista y cristiana, constituye lo que Julieta Paredes llama "entronque patriarcal".

Dentro de esta búsqueda de despatriarcalización existe entre las mujeres mapuches más jóvenes y urbanas un discurso de la "diferencia radical", en el cual tiene relevancia la interseccionalidad etaria (Crenshaw, 1991). Ellas realizan una deconstrucción que va desde el lenguaje y la práctica, que genera rupturas no solo con el canon tradicional mapuche, sino también con la cultura lesbofóbica y patriarcal chilena, con lo cual reclaman la propiedad sobre sus propias etiquetas y evitan clasificaciones externas impuestas. Ejemplo de esto es la propuesta del Kolectivo Mapuche Feminista Rangiñtulewfü, que se pregunta por qué no hablar de mapuches travestis, mapuches homosexuales, mapuches lesbianas, "si dentro del mundo mapuche no solo existen hombres y mujeres heterosexuales que reproducen hijos"[14].

Por otra parte, y en relación con la crítica al canon tradicional mapuche, Ana Millaleo señala:

> [U]no de los aspectos que han impedido una reflexión interna respecto a la mujer mapuche, es el encasillamiento en cierto imaginario de lo mapuche, imaginario hipermasculinizado en donde lo que prima es la narrativa belicosa y de conflicto en torno a lo mapuche, la identidad weichafe[15] o (identidad guerrera), opacando otras

14 *Véase* la cuenta Facebook: Rangiñtulewfü Colectivo & Editorial Mapuche Feminista.

15 El weichafe designa al guerrero, caracterizados por su fuerza, valentía y liderazgo. Podemos mencionar a los antiguos como Leftraru, Caupolicán, Kalfukurra, Kilapang, Pelantaru.

discusiones que se pudiesen dar en torno a aspectos cotidianos de la *mapuchidad*.

Según Millaleo, el enaltecimiento de la virilidad por sobre la feminidad opera de la misma forma en que operó el binomio civilización/barbarie, que se constituyó en la excusa por parte de los Estados nacientes para la ocupación de nuestros territorios (Millaleo, 2014).

Revisemos ahora la figura de representación del *weichafe*, puesto que dicha figura estaría eclipsando el proceso de despatriarcalización que diversos sectores están promoviendo.

La representación del *weichafe*

A finales de la década de 1990, con la instalación de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), la figura del *weichafe* se instala como parte de la reconstrucción del "ser mapuche" (Pairicán y Álvarez, 2011, p. 73). Héctor Llaitul lo caracteriza como *cuadro político de los nuevos tiempos*, que en sí mismo es una suerte de *portador* de cambio, social, moral, político, pues —agrega— el *weichafe* comporta "alta connotación y entrega". El *weichafe* antiguamente era

> … un luchador que se caracterizaba por tener las cualidades de valentía, se caracterizaba por esa consecuencia, humildad de hasta decir "yo doy mi vida para que el mapuche, mi gente mapuche, pueda vivir bien". Entonces el Weichafe es el que está ahí en la lucha misma, el que va y se enfrenta al enemigo, sin importarle la condición [en] que esté, está ahí, su valentía, su coraje, su lealtad a su mismo pensamiento. De nunca titubear en lo que va hacer, toma la decisión y lo hace, pero cuando se toma la decisión de hacer algo, buscará la forma de cómo hacerlo, pero nunca va a decir "no sé cómo hacerlo" porque sería un cobarde. Eso es un Weichafe".

Esto se ve complementado por una "mística" militante propia. Como señala Llaitul, "es la aparición, el retorno de los guerreros" (Llaitul, citado en Pairicán y Álvarez, 2011, p. 74).

Según Pairicán y Álvarez, con la CAM se impulsó la radicalización del panorama político del mundo mapuche. Esta nueva forma de hacer política, a partir del año 1998, se realizaría en tres facetas. Primero, en

la resistencia al capital, con acciones de sabotaje a empresas forestales, turísticas, hidroeléctricas y latifundistas apostadas en territorio mapuche. Segundo, en la reconstrucción sociocultural (mediante nguillatunes, rogativas, medicina natural, etc.), unido a la reconstrucción del mismo "ser mapuche", que se expresará en el *weichafe*. Y tercero, generando un Movimiento Político Mapuche. Con esto comenzó a brotar un nuevo tipo de militante político: el "mapuchista", englobado en lo que se ha denominado el mito del *weichafe* (pp. 66-84).

Por otra parte, Llaitul reconstruye el mito del *weichafe* que está presente en diversos escritos historiográficos. Así pues, se recuperan los atributos del *weichafe*[16] en su "rol" de guerrero durante los primeros años de la Guerra de Arauco. En fuentes tempranas, recogidas durante los años 1536 a 1656, se describía así a los *weichafes*:

> [S]on por lo general de cuerpos robustos, bien formados, fornidos, de grande espalda, i pecho levantado. De recios miembros y gruesos molles, ágiles, desemvueltos, halentados, nervudos, animosos, atrevidos, duros en el trabaxo, i sufridos en los rigores de los tiempos, sin hacer caso de los fríos y aguaceros. (Rosales, 1979, citado en Alvarado, 1996, p. 35)

Además, como rasgos distintivos se mencionaba la lanza *waiki*, el uso del caballo (con manchas blancas) y el manejo de ademanes y gestos (como el grito) que caracterizan su accionar, como también un entrenamiento asociado a ejercicios y juegos, como la Chueca o Palín, que van permeando en los atributos de conducta como la agilidad y la ligereza. Como bien lo recalca Alvarado,

16 El concepto *weichafe* está compuesto por *weicha*: guerra y *fe*: personalizador, marca de persona. La raíz weichan designa, la guerra, el conflicto, el enfrentamiento, la cual puede ser combinada con diferentes sufijos, para formar términos en relación a este significado, por ejemplo: weichañpen, defender a uno con arma; weichatukantun, maniobrar, hacer un simulacro de guerra. El sufijo *Fe,* designan personas que poseen habilidad y ejercicio en cierto trabajo, costumbre y experiencia en cierta acción (Möesbach, 1963, p. 37). Por tanto, weichafe, nombra y designa a quien es el experto en hacer la guerra, a aquella persona que tiene experiencia en la acción propia del enfrentamiento.

> … los atributos fortuitos implicados en la definición del rol de guerrero son el sexo –los guerreros son hombres– y en menor medida de edad, ya que se supone que sólo la fortaleza en el sentido más amplio de la palabra, es la cualidad exigida a un guerrero. Los atributos de conducta, propios de los roles de realización quedan enmarcados en aquellos que se van adquiriendo por un largo proceso de entrenamiento y también por el comportamiento esperado de todo guerrero: austeridad, valentía, ligereza, agilidad, entre otros. (1996, p. 51)

Estas características de la representación del *weichafe* comienzan a ser cuestionadas a partir de 1991 cuando se originan las primeras fragmentaciones en las organizaciones mapuches, con la autonomización de las mujeres respecto de las políticas orgánicas mapuches de la época[17]. Como ya mencioné anteriormente, Isolde Reuque, presidenta de la agrupación Ayudándonos entre Mujeres —conformada en 1991—, insiste en que en las organizaciones mixtas prevalecía un "caciquismo" como signo de su tradición de "masculinidad guerrera" (Reuque, 2002, p. 20). Masculinidad guerrera que es exacerbada con la reinstalación del *weichafe* y la aparición de la CAM señaladas más arriba. Es decir, en tanto los hombres mapuches exaltan la figura del *weichafe*, las mujeres comienzan un proceso de reivindicación de un *activismo-feminismo autóctono*.

Por otra parte, respecto de la alusión directa a la "tradición" y a la "complementariedad"[18] y a propósito de la "reivindicación de

17 Con respecto a esto, Sergio Caniuqueo, señala que los "conflictos internos han estado marcados por una serie de intervencionismos de múltiples instituciones winka […] la institucionalización vía organizaciones ha conllevado diferencias dentro del movimiento mapuche. Así, las actuales organizaciones pueden dividirse en culturales que buscan reivindicar y rescatar la cultura, funcionando en base a incentivos estatales, con afán desarrollista y/o integracionista; y políticas o de liberación nacional, con discursos autónomos inacabados y diversos, que pasan por la recuperación del territorio y de la soberanía suspendida (Caniuqueo, 2006, p. 212).

18 Charlotte Mattus señala que la estrategia de las mujeres mapuches a "la reconstrucción de valores ancestrales basados en el equilibrio mujer-hombre, les permite justificar su voluntad de valoración de su estatus de mujer en la comunidad. La reclamación de complementariedad es una

autenticidad con base en una cultura milenaria" (Hernández, 2001, p. 216), se enfatizan los atributos "valiosos". Así, encontramos en el contexto mapuche actual actores que orientan su accionar político de acuerdo con una posición de este tipo (*weichafe*). Además, en el plano "filosófico", como señala Menard "aparecen aquellos detentadores del discurso 'cosmovisionista', quienes logran abrirse un espacio de legitimación social (en la sociedad mapuche y, sobre todo, en la chilena), como autoridades en el manejo de los contenidos 'milenarios' de la cultura y la religiosidad mapuche" (2003, p. 5).

Este retorno del "*weichafe*" que reposiciona la identidad viril del pueblo mapuche da paso a la "weichafeización" de la autoridad patriarcal, en articulación desigual con otras figuras o representaciones, como es el caso de la *machi*. Las representaciones de estos roles promoverían la separación de dos dimensiones en la sociedad mapuche actual. Al respecto, Doris Quiñimil señala que la figura de la *machi* es declarada rol de poder primordial en la sociedad mapuche, pero circunscrito al ámbito político-sanador-espiritual, y que se le reconoce un papel fundamental en la prolongación biológica y cultural del pueblo mapuche, pero se la priva o reduce al ámbito cultural. Es decir, se tiene una cultura (política) naturalizada, separada de una política culturalizada (2012, p. 100).

Para entender la construcción de esta desigualdad e inferioridad, mediante la cual las mujeres han sido inventadas, Francoise Héritier señala que existe una *valencia diferencial* de los sexos, donde la diferencia biológica sexual entre hombres y mujeres se ha utilizado para generar distintos sistemas de representación y pensamiento social. Esta valencia diferencial de los sexos es una "relación conceptual orientada, sino siempre jerárquica, entre lo femenino y masculino, traducible en términos de peso, temporalidad (anterior/posterior) y valor" (1996, p. 23). Lo cual explicaría la prevalencia de lo masculino por sobre lo femenino. Además, la autora plantea que en todas las sociedades "la diferencia entre los sexos se traduce ideológicamente

manera de exigir cambios frente al hombre mapuche como de afirmar su cultura original".

a un lenguaje binario y jerarquizado, donde solo se valora a uno de los dos polos" (p. 206).

Otra manera de entender el lugar de inferioridad de las mujeres es a través lo que Hernando ha denominado las "actividades de mantenimiento", refiriéndose a los vínculos sociales que permiten "construir las redes de supervivencia física y psíquica que sostienen al grupo" (2005, p. 117). Al ser las mujeres las encargadas de mantener dichos mecanismos —la preservación de los vínculos sociales que permite la reproducción de la vida social, rol que cumple la *machi* con la *política naturalizada*—, han sido ocultadas e invisibilizadas, con lo que se demuestra que, si bien eran relegadas a ocupar un lugar inferior dentro de la sociedad, "ejercían un rol fundamental en la mantención y preservación del grupo social" (p. 127).

En el caso de aquellas mujeres que se identifican con un *activismo feminista autóctono mapuche*, ellas han ido cuestionado la *weichafeización*. Doris Quiñimil señala que existe una

> … cultura mapuche históricamente patriarcal[19], [en el] que independiente de los roles y libertades que permitía a las *lamngen* (principalmente en su rol sanador-religioso o en su status de soltería, viudez o papay), [las mujeres mapuches] seguían bajo el control masculino (sea del esposo, el padre, los hermanxs —salvo machi en rol de machi—) o participando desde el ámbito de sanación-religioso que, no obstante ser público, hoy es poco relacionado con lo político-público. (2012, p. 43)

19 Del testimonio del longko Pascual Coña (registrado por Möesbach) complementado por algunas ideas de Guevara y Manquilef, se observa un sistema patriarcal, que privilegia a hombres y adultxs, siendo las mujeres las que "se ocupan en la casa, preparan la comida, lavan la ropa y crían y vigilan a sus hijxs" (Coña, 2006, p. 231); comen aparte y después del hombre (Guevara, 1929, citado en Quiñimil, 2012); son entregadas por su padre en matrimonio; migran al lof de su esposo por la patrilocalidad (quien dependiendo de sus tierras y animales puede ser polígamo) y si bien comúnmente "las trataban bien; algunos, sin embargo, les pegaban en exceso" (Coña, 2006, p. 205), incluso las machi en su rol de esposas eran objeto de violencia (Guevara, 1929).

Como puede apreciarse, la imagen mapuche actualmente lleva implícita una contradicción que tiene relación con el discurso propio, asociado a la cosmovisión o a la complementariedad, ya sea como respuesta al otro (sociedad chilena) o como apropiación del relato para la autoconstrucción. Por tanto, la *weichafeización* marcaría la presencia mapuche en el presente, como imaginario dominante asociado a la noción escencializada/tradicionalizada o, en otros términos, instalada mediante lo político culturalizado, que se apropia del relato idealizado de los héroes mapuches y pone como protagonista y centro de las reflexiones nativas lo masculino y los aspectos políticos, dejando así tras bambalinas a la mujer y lo cotidiano (Millaleo, 2015).

De esta forma, podemos incorporar la apropiación de la idea ficcional en la construcción o reinstalación de la *weichafeización*. Como diría María Lugones, "estas son ficciones políticas con contenido histórico específico" (Abellón, 2014). A mi modo de ver, el *weichafe* excluye lo doméstico/cotidiano/femenino, esto es, lo político naturalizado (la *machi*). Como el guerrero es una ficción política, también lo es la *machi*. Bajo este supuesto, habría que concebir al *weichafe* y a la *machi* como inseparables y de importancia equivalente, según la complementariedad. Sin embargo, en el discurso reivindicador del *weichafe* esto no es posible, puesto que en el propio discurso se le otorga más relevancia a uno que a otro. Además, en ese mismo relato ficcional, a la función de la *machi* se la reduce a la política naturalizada a la cual nos referimos recientemente.

Para ir terminando, dejo abiertas algunas preguntas que nos pudiesen ayudar en esta problemática: ¿cómo se reconstruye una otra ficción de la complementariedad que no implique subordinación ni jerarquía?, ¿cómo escapar de la inmediatez de lo político cultural, abriendo espacio para una concepción de lo político que considere al mismo nivel lo político naturalizado?, ¿no será que los hombres (mapuche) están reafirmando su autocomprensión erótica hipermasculinizada, como temor a la desaparición de ciertos marcadores culturales tradicionales y como obediencia hacia los mandatos del *Admapu*?

La posibilidad de establecer nuevas narrativas que aborden la ficción de la complementariedad a la luz de los procesos políticos actuales y del reposicionamiento y visibilización de las mujeres mapuches

como autoras, intelectuales y dirigentas políticas, se evidencia a través de las enunciaciones de las *poéticas del abandono*, lo que demuestra la vitalidad del discurso, produce la "reinvención" de la historia y abandona relatos naturalizados, lo que implica una reactualización de los símbolos. Una de las estrategias es el cuestionamiento a la weichafeización.

Referencias

Abellón, P. (2014). Entrevista a María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío. *Mora*, *20*, 183-189.

Alvarado, M. (1996). Weichafe: El guerrero mapuche. Caracterización y definición del rol del guerrero en la Guerra de Arauco (1536-1656). *Revista de Historia Indígena*, *1*, 35-54.

Arellano, C. (2017). ¿Cómo se borda la poética del abandono? *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, *20*, 7-22. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/460784.

Benjamín, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

Bhabha, H. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. París. Payot.

Calfío, M., y Velasco, L. (2005). Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o de etnia? Ponencia, seminario internacional "Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de información sociodemográfica para políticas y programas". Santiago: Cepal.

Caniuqueo, S. (2006). Siglo xx en Gulumapu: De la fragmentación del Wallpamu a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978. En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil (eds.), ¡…*Escucha, winka…! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 129-218). Santiago: Lom.

Carrasco M, I., y Alvarado B, M. (2010). Literatura antropológica chilena: fundamentos. *Estudios filológicos*, *46*, 9-23. doi: https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132010000200001

Chávez, P. Quiroz, T. Mokranis, D., y Lugones, M. (2011). Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Recuperado de https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/depatriarcalizacion_rev.pdf.

Coña, P. (2006). *Lonco Pascual Coña* ñi *tuculpazugun. Testimonio de un cacique Mapuche*. Santiago: Pehuén [1930].

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, *43*(6), 1241-1299.

Cuminao, C. (2009). Mujer mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena. En A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: Flacso.

Dufourmantelle, A. (2007). *La femme et le sacrificie. D'Antigone à la femme d'à côté.* París: Denoël.

Duquesnoy, M. (2015). Visibilidad política entre las mujeres mapuche huilliche de la provincia de Osorno: ¿Emergencia de un feminismo sui generis? *Revista Austral de Ciencias Sociales*, *29*, 71-88. Recuperado de http://mingaonline.uach.cl/pdf/racs/n29/art04.pdf

Freud, S. (1907). "Acciones obsesivas y prácticas religiosas". En *Obras completas*, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1968). *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*, vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1980). *Tótem y tabú* (1913-1914). En *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, S. (2010). Identidad cultural y diáspora. En S. Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* Popayán, Lima, Quito: Envión–Universidad Andina Simón Bolívar.

Heidegger, M. (2015). *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.

Héritier, F. (1996). *Masculino/femenino. El Tótem y Tabú y otras obras (1913-1914), pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

Hernando, A. (2005). ¿Por qué la historia no ha valorado las actividades de mantenimiento? *Treballs d'Arqueología*, *11*, 115- 133.

Hernández, R. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debates Feministas*, *24*, 206-229. Recuperado de http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/024_13.pdf.

Huanca, E. (2011). *Las políticas de la identidad: descolonización y despatriarcalización, Horizontes de la despatriarcalización en Bolivia*,

Estado Plurinacional. Unidad de Despatriarcalización, Viceministerio de Descolonización / Ministerio de Culturas, La Paz.

Huinao, G. (2015). *Katrilef, hija de un* ülmen *mapuche williche. Relato de su vida*. Santiago, ICIIS.

Huston, N. (2012). *Reflets dans un* œil *d'homme*. Francía: Actes Sud, Babel.

Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*. España: Paidós.

Lacan, J. (2003). *El seminario. Las formaciones del inconsciente*, libro 5. Buenos Aires: Paidós.

Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., y Levil, R. (eds.) (2006). ¡…*Escucha, winka…! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro.* Santiago: LOM.

Martin Gaite, C. (2002*). Cuadernos de todo.* Barcelona: Debate.

Mattus, C. (2009). *Los derechos de las mujeres mapuche en Chile*. Documento de trabajo, Instituto de Estudios Políticos de Grenoble-Universidad Pierre Mendès France. Recuperado de http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/los_derechos_de_las_mujere_mapuhe_en_chile11.pdf.

Menard, A. (2003). Escribir, surcar, delirar. Manuel Aburto Panguilef o la desposesión por la escritura. *Papeles del CEIC*, *8*, 1-21. Recuperado de http.www.ehu.es/CEIC/papeles/8.pdf.

Millaleo, A. (2014). Mujer y sexualidad mapuche, la cotidianeidad olvidada tras la identidad Weichafe. *Mapuexpress.org.* Recuperado de http://www.mapuexpress.org/?p=195.

Millaleo, A. (2015). La autorrepresentación mapuche contemporánea, a propósito del Mapuchómetro. *Mapunet.org.* Recuperado de http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/El_Mapuchometro_20_anamillaleo.pdf.

Miranda Rupailaf, R. (2003). *Las tentaciones de Eva.* . Santiago: Secretaría Regional Ministerial de Educación, Región de Los Lagos. Colección Premios Luis Oyarzún, 2003.

Miranda Rupailaf, R. (2008). *Seducción de los venenos*. Santiago: LOM.

Miranda Rupailaf, R. (2010) *Las tentaciones de Eva*. Temuco: Ripio.

Möesbach, E. (1986). *Idioma mapuche*. Padre Las Casas, Araucan: Editorial San Francisco.

Moraga, F. (2001). La bandera de Chile: (Des)pliegue y (des)nudo de un cuerpo lengua(je). *Acta Literaria*, 26, 89-98.

Olivier, C. (1980). *Les enfants de Jocaste, l'empreinte de la mère.* París: Denoël-Gonthier.

Painemal, M. (2008). El velo de la mujer mapuche. *Periódico AZkintuWe*, *11*, 14-15. Recuperado de https://issuu.com/azkintuwe/docs/azkintuwe_11

Pairicán, F., y Álvarez, R. (2011). La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia (1997-2009). *Revistas Izquierdas*, *10*, 66-84.

Paredes, J., y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando.

Quiñimil, D. (2012). *Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche: Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto* (Tesis de maestría). Universidad de Granada, España. Recuperado de http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/22726/1/DORIS_QUI%C3%91IMIL_TFM_%202012_lstversion.pdf.

Reuque, I. (2002). *Una Flor que renace. Autobiografía de una dirigente mapuche*. Santiago: Dibam.

Rosales, D. (1979). *Historia General del reino de Chile, Flandes indiano.* Santiago: Andrés Bello.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad.* Buenos Aires: Prometeo.

Segundo Patio (2014). Historia. Sitio web: Segundopatiolabanda–Info. Recuperado de https://segundopatiolabanda.wixsite.com/segundopatio

Tuhiwai, L. (2012). *A decolonizar las metodologías*. Santiago: LOM.

Producción de pensamiento de las mujeres indígenas en espacios colectivos, políticos y creativos en México y Guatemala[1]

Georgina Méndez Torres

Introducción

El objetivo de este texto es dar cuenta de las estrategias metodológicas que las mujeres indígenas han impulsado en sus organizaciones y les han permitido hablar con voz propia, generar alianzas e innovar en los contenidos de sus propuestas políticas para la defensa de sus derechos. Las líneas teóricas que me servirán para discutir sus procesos organizativos y metodológicos las ubico en los debates de los feminismos, en los saberes locales situados y en sus experiencias como mujeres indígenas. Retomo específicamente las discusiones y reflexiones del feminismo en su perspectiva crítica y decolonial en América Latina, dado que reflexiona acerca de las diversidades de ser mujer y su mirada de género me permite analizar y dar cuenta de los conocimientos situados, las pedagogías y los saberes. Las diversas luchas que han dado los movimientos indígenas nos permiten dialogar con el insurgir de distintas pedagogías y estrategias que nos hablan de rupturas con los esquemas de pensamiento dominantes y

1 Este trabajo hace parte de los resultados de mi tesis doctoral en Ciencias Antropológicas *El fin de la ventriloquia: estrategias políticas y organizativas de mujeres indígenas en Ecuador, Guatemala y México* (2018), Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana-I.

coloniales (Lander, 2000), que han sido sustentados como neutrales y objetivos. Por lo tanto, doy cuenta de los *haceres* de las mujeres y de sus prácticas políticas de resistencia, así como de los procesos de defensa de sus derechos y de las múltiples formas en que las mujeres indígenas han asumido su estar en el mundo.

Retomo el trabajo creativo del grupo de Fortaleza de la Mujer Maya (Fomma) en Chiapas y del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla en Guatemala, en el centro de cuyo trabajo está el tejer colectividad y generar procesos de aprendizajes en comunidad y con las mujeres. Considero que estas organizaciones nos muestran que las metodologías impulsadas por las mujeres expresan o dan vida a la construcción de espacios colectivos creativos, novedosos y culturalmente situados en la visión y los intereses de las mujeres indígenas. Las entrevistas son resultado de un proceso largo de relación con las organizaciones de mujeres indígenas. En el caso de Chiapas, ser originaria de este estado de México me permitió acceder a la producción teatral e intelectual de las mujeres mayas. En el caso del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, parte del encuentro con ellas vino de la relación que mantenían con las mujeres de Fomma y de que me permitieron realizar una estancia de investigación en Guatemala. Además de complementar con las entrevistas realizadas a las mujeres fundadoras de ambas organizaciones, pude así mismo hacer el seguimiento de sus publicaciones. Para fines de cuidar el anonimato de las mujeres entrevistadas, se usan siglas en las de Guatemala. Solamente en el caso del grupo de Fortaleza de la Mujer Maya se mencionan los nombres, dado que sus historias son conocidas, fueron publicadas por otras investigadoras y en esta investigación coinciden en sus trayectorias.

Por todo ello la "información" no es un simple registro audible de palabras y de la observación. En mi caso son palabras y reflexiones desde el movimiento social para transformar las situaciones de opresión que hemos vivido como pueblos y está en juego la pregunta en cómo lo hacen (hacemos). Por ello la observación y la entrevista no fueron exclusivamente la forma en que se registró la información (instrumentos fundamentales en la investigación, pero no los únicos), sino también las charlas cotidianas, los almuerzos, la celebración de los cumpleaños, las invitaciones a dar una charla, a tender puentes

de comunicación entre experiencias distintas, así como en el acompañamiento en la investigación. Entonces, no fue una relación entre la "investigadora" y los "sujetos" de estudio, sino una interacción de subjetividades, tejida de preguntas, de reflexiones a partir de las miradas de las mujeres indígenas y de lo que significa apoyarnos entre mujeres. Esta es la base fundamental de la información recolectada que ahora presento.

¡Llegó la hora! Mujeres indígenas y movimientos organizativos en red

"¡Llegó la hora de las mujeres!" es la frase que María de Jesús Patricio Martínez hizo llegar a los distintos actores políticos para organizarse y con ello denunciar el despojo y violencia hacia las mujeres y los pueblos. Ella es la vocera del Consejo Nacional Indígena (CNI), y justamente una mujer indígena es quien llevó el discurso para impulsar la articulación entre pueblos y organizaciones en el México contemporáneo. En México el zapatismo hizo visible la demanda de las mujeres indígenas con su Ley Revolucionaria de las Mujeres y abrió la puerta para discutir sobre los derechos de participación y decisión de las mujeres sobre el número de hijos a procrear, los distintos niveles de participación y la toma de decisiones sobre su cuerpo (Rojas, 1996). Hernández (2003) menciona que la presencia de las mujeres indígenas en los diversos movimientos es de larga data y su análisis sobre la vulnerabilidad e injusticias por ser mujeres se conjuntaron con las experiencias de otras mujeres indígenas, de organizaciones feministas, con la participación activa de la iglesia, específicamente de los Teólogos de La Liberación, y desde la década de 1970 con el proceso organizativo del movimiento indígena.

Con la emergencia de los levantamientos indígenas[2] en México, Ecuador y Bolivia se hizo visible la existencia de los pueblos indígenas

2 "A inicios del siglo XX y XXI , los movimientos indígenas a nivel latinoamericano se han vuelto visibles y han movilizado sus estructuras con demandas tales como la defensa del territorio, de la autonomía y autogobierno; se han construido redes a nivel internacional ante los embates del sistema neoliberal que ha desmantelado las estructuras internas de las comunidades, ha incrementado el despojo, expropiación de territorios,

con voz y demandas propias, que cuestionan el imaginario de nación incluyente y democrática

> no solo reclamando presencia, sino incorporando nuevos temas al debate político, obligando a repensar fórmulas que se pensaban terminadas: 'Nación', 'Estado', 'ciudadanía', 'democracia', 'diferencia', 'pluralidad', 'autonomía', 'territorialidad', etc. Los indios como actores sociales y como sujetos políticos transforman la geografía de la historia, de la política, de los Estados y también de los discursos. (Dávalos, 2005)

Es recientemente cuando vemos un auge en las producciones teóricas de mujeres indígenas, quienes escriben y sistematizan sus historias organizativas. Después de años de trayectoria en el movimiento o su incursión en la academia, las mujeres indígenas a través de la escritura fortalecen sus procesos de formación. Conocemos sus propuestas teóricas y de práctica política en su propia voz y desde su experiencia, voz y experiencia situadas y creativas que permiten movilizar imaginarios, transformar las relaciones de género y retroalimentarse con los pensamientos colectivos de mujeres y pueblos (Albaladejo, 2005; Chuma y Lema, 2000; Domingo, 2005; Ecuarunari, 1998; Guamá, Pancho y Rey, 2009).

Poca atención se ha puesto a las formas de trabajo y estrategias políticas de resistencia de las mujeres indígenas, así como a sus apuestas políticas en el movimiento indígena, ya que muchas veces su voz fue traducida a través de un intermediador. En este sentido, el indígena, al ser traducido, moldea el discurso, que fue dicho quizás en la lengua de la gente, para ser entendido por los sujetos que detentan el poder, y así poder comprender al subalterno, pero también la mitad de ese discurso es puesto a su disposición. Belausteguigoitia (2001) ya analizaba la ventriloquía a la que son sometidas las mujeres indígenas, que las coloca al filo de la modernidad, en el lugar del otro, del no moderno, a

---

agudizado la pobreza, a la vez que ha incrementado la presencia del estado a través de políticas clientelistas y electorales. No han cambiado los imaginarios sobre los pueblos indígenas, a los que desde el estado se les considera como población vulnerable o como 'los chivos expiatorios del fracaso de las políticas desarrollistas'" (Dávalos, 2005, p. 27).

las que se les recicla sus discursos para hacerlos audibles al resto de la sociedad, de modo que se las ignora, minimiza. La sociedad no se siente interpelada por los discursos de las mujeres indígenas. Esta mirada es parte del racismo introyectado en los cuerpos y mentalidades, que se traduce en un racismo cotidiano, donde las demandas de las mujeres no son escuchadas, si no son expresadas por un sujeto reconocido que las traduzca en el lenguaje del poder. La autora habla de los sin voz, de las des-caradas y des-lenguadas, de la otredad, de los subalternos, de la "imprescindible" mediación de los cuerpos y de las lenguas para oír al otro, a la otra, o sea, a "los indios e indias" que no tienen un lugar legitimado para hacer oír sus voces. Por lo tanto, la representación de la voz y su interpretación forman parte de la ausencia del espacio dialógico necesario para la construcción de un discurso y una práctica política que apueste por la transformación de las relaciones de poder.

Por ello es vital conocer las propuestas de las mujeres indígenas y su trabajo político por generar sus propios espacios de organización, no a través de la intermediación de sus voces, pues ellas mismas, con sus obras y sus publicaciones, transforman la mediación. En este sentido, Gisela Espinosa menciona que las organizaciones de mujeres indígenas no son continuación de otras vertientes de los feminismos, sino que ofrecen un discurso, organización y prácticas novedosas "para arribar a otras estructuras organizativas y lograr posicionarse con cierta rapidez en el espacio político creado por el movimiento indígena" (2009, p. 253). Esto significa que las mujeres indígenas han creado estrategias políticas para impulsar sus procesos de formación y evidenciar las situaciones de violencia, no a través de la metodología de talleres, como comúnmente se ha "trabajado" con mujeres indígenas, sino a través de estrategias pedagógicas en movimiento que permiten transformar imaginarios e identidades. Algunas de estas estrategias son: el teatro, la sanación, la escritura, la ritualidad, elementos que componen las experiencias de trabajo político de las mujeres.

Las preguntas sobre las formas en que las mujeres indígenas construyen sus propias miradas del mundo y recrean sus conocimientos y su apropiación de derechos son necesarias para saber cómo construyen sus liderazgos y su posicionamiento político. Por ello las mujeres crean sus propios conceptos y estrategias que les permitan

trabajar en colectivo, no a partir de la definición de su feminismo, sino con la transformación de las realidades concretas de las mujeres.

Feminismos y conocimiento situado

El feminismo crítico poscolonial compuesto por las reflexiones de mujeres chicanas y negras viene, desde la década de 1970, cuestionado el racismo, el androcentrismo, la hegemonía del saber universal y la opresión a la mujer por ser mujer. Hace visible que la raza, la clase y la posición de sujeto, y su lugar de enunciación, permean la vida cotidiana y la trayectoria de las mujeres y definen los horizontes de lucha. Las mujeres de "color" e indígenas critican los paradigmas del feminismo blanco, urbano y letrado y su proyecto civilizador, de modo que sus miradas occidentales las reproducen en sus relaciones con otras mujeres. La producción del conocimiento también ha sido ampliamente discutida por las feministas chicanas, quienes mencionan que es mediante los cánones de la ciencia como ha sido excluida, negada, invisibilizada e ignorada la producción del conocimiento de las otras. Donna Haraway ha dado una amplia discusión sobre la producción de conocimiento desde la posición del sujeto y de sus historias. Existen otras formas de pensamiento y visiones que han sido invisibilizadas por la ciencia, una ciencia que se muestra objetiva, pero "la objetividad no puede tratar de una visión fija, cuando lo que cuenta como objeto es precisamente de lo que termina por versar la historia del mundo" (1995, p. 335). Esta epistemología feminista nos permite reflexionar y criticar la parcialidad del conocimiento, la neutralidad y lo que desde los parámetros de la ciencia puede ser o no considerado conocimiento. Por ello, la organización de las mujeres indígenas crea conocimiento desde sus experiencias de movilización, "de sus propios saberes sedimentados en siglos de resistencia y atesorados por sabios y sabias en espacios lejanos del control de los poderosos" (Zibechi, 2015, p. 16). Estos son los conocimientos que circulan en los contenidos políticos de sus propuestas pedagógicas y de militancia, tales como comunidad-espiritualidad, mujeres-comunidad.

El feminismo, como horizonte político y teórico, ha permeado las luchas de las mujeres indígenas, quienes han mantenido distancias críticas, cercanías, diálogos con los feminismos, los cuales, al no con-

templar demandas colectivas como la defensa de la tierra ni luchas como el acceso a la participación en colectivos mixtos, hacen que las mujeres marquen distancia. Así mismo han sido imposibles de entender las dinámicas comunitarias y un cierto feminismo insiste en la definición y adscripción de las mujeres indígenas preguntando a qué feminismo corresponden. Espinosa, citando a Mouffe, considera que la definición del movimiento feminista no solo se circunscribe a temas de género, sino que su lucha es más amplia, al cuestionar las diversas opresiones por ser mujer y las relaciones de poder entre hombres y mujeres, sea en organizaciones de mujeres o articuladas a otras demandas y luchas (2009, p. 18). Teniendo esta amplia gama de articulación de las luchas de las mujeres, podemos dar cuenta de cómo la defensa por los derechos de las mujeres indígenas se expresa en variadas propuestas de pedagogías, por ello se puede catalogar de feminista la lucha de las mujeres indígenas adelantada desde la academia, dada su apuesta crítica a su realidad.

Por lo tanto, a partir de la crítica a los feminismos hegemónicos, el feminismo decolonial surge como una perspectiva teórica y política de un feminismo emergente, que: tiene como legados las luchas de otras mujeres; da cuenta de las potencialidades de los colectivos, de las mujeres en comunidad, de las múltiples diversidades; acoge y se nutre de distintas fuentes de pensamiento de los márgenes; es una propuesta política que se nutre de las pedagogías de la liberación de Paulo Freire, de la investigación-acción participativa de Fals-Borda, así como del feminismo popular y del feminismo indígena y negro (Espinosa, Gómez, Lugones, y Ochoa, 2013).

Resalto de la propuesta feminista decolonial la importancia que dan a las teorizaciones y producción de conocimiento adelantadas "desde lo comunitario, los movimientos, las organizaciones, pues no hay política sin producción de conocimiento" (Espinosa *et al.*, 2013, p. 407), cruzadas por las experiencias cotidianas, las condiciones de vida de las mujeres y el racismo, que se ha vestido de nuevos ropajes para excluir y continuar discriminando a las mujeres negras e indígenas. Si bien, muchas mujeres indígenas marcan distancia de los feminismos, sí reconocen sus aportaciones, sus discusiones, y algunas se han constituido en movimiento al repensar el feminismo desde la

pertenencia comunitaria. Surge por ello el feminismo comunitario como una apuesta política de las mujeres indígenas para transformar y visibilizar el sexismo y el patriarcado arraigado en las comunidades. Para resaltar está que se pide un espacio para escuchar las voces silenciadas y que se considere que los cuerpos de las mujeres han sido marcados por el imaginario estético del racismo, al tiempo que se denuncia la mediación de la voz de las mujeres tanto de partidos políticos como de ONG y se devela la existencia de un patriarcado y machismo indígena (Paredes y Creando Comunidad, 2010). En este sentido, el posicionamiento de las mujeres indígenas es diverso y en los casos que expongo no se habla de los feminismos como horizonte de llegada, sino de estrategias organizativas entre mujeres indígenas.

Educación popular y diálogo de saberes

J. Bengoa menciona que el proceso organizativo del movimiento indígena ha sido de largo aliento, desde la década de 1980 con el trabajo de educación popular que realizaron la iglesia de la Teología de la Liberación y las organizaciones no gubernamentales (ONG) para generar una conciencia étnica y critica (2000, p. 23). En estos espacios también se formaron las mujeres indígenas y adquirieron las herramientas para forjarse como mujeres con voz, críticas de los procesos de formación. Por ello generaron espacios propios de organización con metodologías nutridas de los conocimientos de sus pueblos y de sus experiencias como mujeres. Sin embargo, el campo del conocimiento han sido un espacio de poder, que construye y se disputa representaciones, saberes y verdades (Walsh, 2001). Ante ello ha habido una falta de reconocimiento a la creatividad y conocimiento de las mujeres para sostener la vida de sus comunidades, así como para generar renovadas formas de trabajo en la defensa de sus derechos y de su transformación como mujeres, ante el modelo civilizatorio que se ha impuesto, en lo que Édgar Lander (2000) llama la cosmovisión liberal.

Por lo tanto, me pregunto qué procesos se impulsaron para darle el lugar que se merece al saber de los pueblos y de la colectividad y, respecto del saber de las mujeres indígenas, cómo se encuentran ellas contenidas en sus metodologías. Ello tiene que ver con las estrategias que han elaborado las mujeres y que se han nutrido de la educación

popular, corriente de pensamiento que impulsó procesos de análisis de la realidad y de conciencia del espacio propio, marcó varias historias y procesos de organización con la perspectiva crítica de la realidad y devolvió al pueblo su fuerza. Sin embargo, también hay una crítica sustancial de los sujetos con quienes se trabaja, lo que ha obligado a los investigadores que integran la academia hegemónica a cuestionarse y a generar investigaciones útiles para los pueblos, que abonen a la transformación de las relaciones de poder, pero sobre todo a visibilizar las estrategias que surgen desde las comunidades:

> El contacto intensificado de los investigadores con sujetos sociales activos y movilizados comenzó a generar nuevos estilos de trabajo, poco ortodoxos, pero más adecuados a las exigencias prácticas del momento. El énfasis comenzó a desplazarse de una exigencia interna a la lógica del investigador (búsqueda de coherencia, verificabilidad, operacionalización), a una exigencia externa y políticamente comprometida: Producir conocimientos y resultados de investigación significativos no solo para el investigador y la comunidad académica, sino también para los intereses del grupo estudiado. Estos eran entendidos por lo general en términos de necesidades de transformación radical de las condiciones de explotación y opresión a que se halla sometido. Estos nuevos estilos, surgidos al calor de la movilización social y política, comenzaron a producir reflexiones y sistematizaciones, y a clarificar sus diferencias con la tradición heredada por las ciencias sociales latinoamericanas. (Rivera, 1987, p. 4)

La educación popular, en su perspectiva crítica, asumió desde la década de 1960 el cambio en las condiciones de vida de la población beneficiada, y no solo en su mejoramiento, sino en la importancia "atribuida al propio trabajo que la comunidad realiza sobre sí misma, al tomar conciencia de su lugar en la sociedad, de sus problemas, de sus causas y de lo que debe hacer para superarlos", así que no se trata solo de la concientización, sino de la construcción de ideas colectivas (Rodrigues, 1989, pp. 23, 28).

A diferencia de los países sudamericanos, la educación popular no tuvo mayor efecto en el sistema escolar mexicano, donde "los esfuerzos por difundir la experiencia de educación popular han llegado

de asociaciones civiles o editoriales independientes" (Medina, 2012) y no se le ha dado la importancia, por lo menos a nivel institucional. Así tenemos que en México es prácticamente invisibilizado el proceso de sistematización y de recuperación de saberes de las mujeres, esos saberes de la resistencia que se traducen en estrategias colectivas y Patricio Guerrero llama sabidurías insurgentes, conocimientos que surgen de las comunidades, de los sujetos subalternos, que nacen de la cotidianidad de los pueblos y de sus experiencias de organización.

> Vale no olvidar que el reconocimiento de las "epistemologías otras" no ha sido el resultado de un proceso de reflexión al interior de la academia o de los intelectuales críticos; sino una consecuencia de la lucha por la existencia de los pueblos sometidos a la colonialidad, construidos como "objetos de estudio" de las ciencias sociales, y que hoy, transformados en sujetos políticos e históricos, le han impuesto a la academia y a la sociedad el reconocimiento de sus saberes y de su existencia; sin embargo esas luchas por la existencia no se han hecho de la mano de la epistemología, sino desde lo que desde su propia palabra esos pueblos llaman sabiduría; por ello, más que hablar de "epistemologías otras", nosotros preferimos hablar de sabidurías insurgentes. (Guerrero, 2010, p. 126)

Así pues, "en los movimientos emergentes de los años 60, el cine, el teatro y la música, como arte popular, eran medios para efectuar una comunicación biunívoca de efecto concientizador" (Rodrigues, 1989, p. 35) y esta metodología se nutre actualmente de las experiencias de las mujeres indígenas, con contenidos acordes a su contexto y sus procesos de movilización. Una de las críticas que Zibechi (2018) realiza a la educación popular es que, de la amplia gama de metodologías, no hubo preguntas por las estrategias que los mismos pueblos tenían para su reflexión política. Y en la época neoliberal, los materiales que ha distribuido la institucionalidad han sido creados con contenidos ajenos a la realidad de los pueblos y de las mujeres:

> Los materiales llamados de "educación popular" utilizados con frecuencia por las instituciones implican una definición unilateral de contenidos atribuidos externamente a lo "popular". Muchos de estos materiales revelan un gesto abierto de paternalismo criollo, al

> reproducir interpretaciones oficiales de la historia en versión "popularizada", convertida en mensaje digerible para un "pueblo" al que se presupone simple, despojado de toda sutileza conceptual o lingüística. (Rivera, 1987)

Esta realidad cambia cuando la sistematización de los aprendizajes y de las experiencias de luchas es asumida por las mismas mujeres indígenas. Y adquiere su propio sentido porque son ellas las que ubican los temas a trabajar (violencia, racismo, sabidurías, conocimiento), qué conocimientos quieren poner en circulación, cuáles son los objetivos políticos de tales contenidos, para qué escriben y para quiénes. Son algunas de las preguntas que nos permiten hablar del proceso transformador de las luchas de las mujeres indígenas.

Conocimiento y práctica de las mujeres indígenas

Las renovadas formas en que las mujeres indígenas han impulsado la defensa de sus derechos a través del teatro, la sanación y, finalmente, la sistematización de sus procesos busca la transformación de sus realidades como mujeres. Estas propuestas metodológicas parecen no resultar novedosas para el quehacer de la transformación social y mucho antes varios procesos latinoamericanos de educación popular trabajaban con esta metodología. Sin embargo, lo que es innovador son los objetivos políticos de tales modalidades de trabajo y que sean las mujeres indígenas quienes se lo hayan apropiado, ya no para que haya un sujeto que "concientice", sino que sea la colectividad la que elabora, se las apropia y da contenido a esas metodologías. Así, la "existencia de un investigador que 'ilumine' a los oprimidos para que tomen conciencia de su situación de explotados" (Mora, 2015, p. 248) pierde legitimidad cuando son las mujeres las que asumen su propia liberación.

Las dos organizaciones de mujeres indígenas que presento tienen una larga trayectoria en la defensa de los derechos de las mujeres. Surgen en la década de 1990, cuando la emergencia indígena se despliega en forma de levantamientos, y crean desde sus experiencias de vida estrategias colectivas ancladas en lo cotidiano, dando cara a las historias de racismo y violencia sistemática contra las mujeres. Re-

cupero sus voces, es decir, que se trata de posicionamientos, reflexiones y propuestas en voz de las propias mujeres. Las mujeres indígenas que impulsan estas organizaciones son lideresas que se formaron en los procesos de movilización, en la academia, así como en el diálogo y alianzas con mujeres del movimiento feminista.

Las mujeres indígenas se apropiaron de las metodologías de educación popular, haciéndolas suyas, retroalimentándolas con la visión centrada en sus contextos y realidades. Las dos organizaciones de mujeres indígenas: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla y Fortaleza de la Mujer Maya (Fomma), tienen una larga trayectoria, de más de 20 años, por un lado, con el teatro y, por otro, con las propuestas metodológicas de la sanación, al punto que logran ser referentes de organización para muchas mujeres indígenas por su sentido de transformación y al sacar a la discusión pública el hacer organizativo de las mujeres.

Sus metodologías se componen de una amplia gama de fuentes: por un lado, de los conocimientos locales de sus pueblos, su cosmovisión, los arreglos comunitarios, la espiritualidad y la forma de organizarse entre mujeres, y por otro, de las artes, como es el teatro, la danza y la sanación. Estos conocimientos tienen valor epistémico para las mujeres y sus luchas. Pero solo es posible entender cada una de ellas si nos remitimos a los contextos específicos de cada país.

Mujeres indígenas y estrategias lúdico-políticas

Las estrategias que las mujeres indígenas impulsan y practican surgen *desde abajo*: de sus comunidades de origen y sus experiencias organizativas, y son propuestas que generan cambios y reflexiones colectivas, porque son pensadas y vividas en realidades concretas. El teatro comunitario indígena es una de estas estrategias políticas de vida, porque en él se sustenta el horizonte organizativo de las mujeres, con una característica principal, y es que nace de "una necesidad o un interés comunitario, dejando de lado la fama y el interés comercial" (López, 2006). Busca con ello concientizar y sensibilizar a un público popular respecto a los diversos problemas que lo afectan y generalmente comunica la posibilidad y la necesidad reales de resolverlos (Frischmann, 1985).

Fortaleza de la Mujer Maya es una asociación civil ubicada en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, fundada en 1994 por dos mujeres indígenas: Petrona Cruz, mujer tsotsil, e Isabel Juárez Espinosa, mujer tseltal. Actualmente está integrada por nueve personas, ampliando el número de integrantes, ya que originalmente estaba compuesta por cinco mujeres.

FIGURA 1. Actuales integrantes de Fomma
Fuente: Fortaleza de la Mujer Maya (*https://fommachiapas.wordpress.com/integrantes/*).

El teatro practicado por mujeres indígenas como las de Fomma en Chiapas se nutre de las historias permanentes de racismo, exclusión, discriminación y violencia hacia las mujeres y tiene el objetivo de sensibilizar a las mujeres en sus derechos, de hacer visible la realidad de la opresión, así como provocar cambios en las valoraciones negativas en las mujeres.

Los pueblos indígenas se han caracterizado por su oralidad y en el teatro ponen en juego la escritura y la cosmovisión y dan cuenta de

las relaciones de poder. El teatro comunitario indígena constituye otra puerta para visibilizar a las mujeres como actoras políticas. Los temas recurrentes en la escena teatral son historias orales, leyendas, cuentos y mitos de los pueblos indígenas; sin embargo, el grupo de Fortaleza de la Mujer Maya pone en la mesa de debate temas cotidianos que viven las mujeres, como la violencia intrafamiliar, la falta de trabajo en las comunidades, el racismo en las ciudades, el desprecio por los valores y costumbres indígenas. Esta mirada es una de las características fundamentales de este grupo de mujeres, es decir, exponen los derechos de las mujeres indígenas como uno de los temas principales en sus obras de teatro, que es un "teatro de la vida real".

Fomma ponen en evidencia las situaciones de discriminación y racismo que se vive en las ciudades. Los problemas tan diversos que viven las mujeres indígenas son escenificados y adquieren "vida" porque cuestionan la pobreza, el desempleo, el sexismo, entre otros temas que analizan.

> … pero el teatro nunca lo dejamos, porque el teatro para nosotras es como la herramienta que te da muchos mensajes dependiendo como lo sientas, o como lo escuches, o como lo ves. Al actuar hay muchas críticas, pero los temas que nosotras manejamos es la vida cotidiana, las situaciones de violencia, sobre la sociedad, en la ciudad. Nosotras empezamos a hablar cómo nos sentimos como mujeres indígenas estando en la ciudad, y cómo nos ha tratado la vida, desde que salimos de la comunidad y de estar aquí. También ahora las mujeres que están saliendo de la comunidad, y como son tratadas, es más difícil porque vienen ya con familia, y ya cuando llegan a la ciudad, ellas piensan que van a estar bien, que van a vender, pero ¿la renta?, ¿dónde viven?, ¿qué comen? Son muchos hijos. Entonces ya primero nos empezamos a cuestionar una misma qué es lo que pasa, y sobre eso montamos en obras de teatro. (Isabel Juárez, 4 de diciembre de 2008, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas)

En los altos de Chiapas donde Fomma trabaja se habla las lenguas tseltal y tsotsil. En el caso de las mujeres indígenas que se asientan en barrios periféricos de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, experimentan condiciones de vulnerabilidad, ya que pocas veces tienen

contacto con otras familias. Aunado a esta situación de vulnerabilidad, el racismo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas es cotidiano, sin que se reconozca la discriminación hacia los pueblos indígenas; más bien se dan relaciones de benevolencia, al decir de Gutiérrez:

> En las relaciones indígena-mestizo, especialmente en la ciudad de San Cristóbal, en muchas ocasiones se presentan "formas de benevolencia" de los mestizos hacia los indígenas, en el sentido de que los coletos dejan ver que muestran "misericordia" hacia ellos y que, lejos de adoptar actitudes racistas, lo que han hecho es abrirles las puertas de la ciudad. Por estos motivos, se molestan cuando son señalados como racistas dado que, como dicen, los han ayudado. De ahí el trato paternalista, por ejemplo con el uso de diminutivos como "indito", "pobrecito", "chamulita". (2014, p. 140)

El espacio urbano ha sido un referente para visibilizar la situación a la que se enfrentan las mujeres y sus hijos. Les da la posibilidad de ofrecer un lugar para reencontrarse entre mujeres y también para brindar las herramientas, quizás básicas, para sostenerse en la ciudad. El teatro ha sido un espacio para el encuentro con sus subjetividades, con los miedos, y para descubrirse como mujeres actoras políticas.

El teatro es una manera de tender puentes entre mujeres de distintos idiomas, para reflexionar en la violencia de género, así como en las violencias estructurales que azotan a las comunidades. Algunas de sus obras de teatro son descritas en su página web (fommachiapas.wordpress.com), como *La bruja monja*, donde se "denuncia el abuso sexual de las mujeres por medio de los curas católicos que evangelizan en comunidades indígenas". Otra obra, que reseña la Digital Video Library del Hemispheric Institute, es *La vida de las Juanas*, donde se retrata "a un grupo de mujeres que, en búsqueda de una mejor vida, abandonan su comunidad para tratar su suerte en la ciudad. Después de ser engañadas y maltratadas por las personas con las que se encuentran en la ciudad, las mujeres conocen a una mujer que dirige una institución que les permite participar de talleres en los cuales aprenden a alzar la voz por sus derechos y a defenderse". De esta manera, Fomma es hoy por hoy un referente del teatro realizado por mujeres indígenas con perspectiva de género. Es, además, una

organización que ha sabido denunciar abiertamente la violencia hacia las mujeres en una ciudad que las ha discriminado y excluido como pueblo y como mujeres.

Otra de las organizaciones que resalto es el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, una organización integrada por mujeres mayas de distintos pueblos, formada en 1996 en Guatemala. Kaqla, palabra *qeq´chi*, significa arco iris y representa, según sus integrantes, la diversidad de mujeres, ideas, experiencias, aportes, espacios y trabajos en que están involucradas las mujeres mayas en Guatemala que pertenecen a esta organización. Estas mujeres han creado metodologías donde la lúdica adquiere un sentido político de transformación de las relaciones de poder. Su trabajo se ha enfocado en desentrañar la subordinación que hemos asumido como mujeres y a identificar el potencial transformador del trabajo corporal. Analizan los temas de racismo, no mediante la teorización sino con base en las vivencias, y han generado rutas de trabajo de sanación de los cuerpos, de las memorias, de las subjetividades, como mujeres y como pueblos. Nos recuerdan que somos parte de las RED de la vida. Su propuesta como organización es cambiar las historias de opresión, alimentándose de distintas fuentes: de la espiritualidad maya, de las terapias grupales, para despertar la memoria corporal, a través de ejercicios energéticos.

Kaqla tiene como apuesta política generar procesos de formación para ellas. Al respecto, en una de sus publicaciones mencionan: "tomamos en consideración que habíamos facilitado proceso para otros (as) sujetos sociales y quisimos crear un espacio desde y para nosotras, como parte de una acción afirmativa a favor de las mujeres mayas" (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, 2002, p. 7). Este potencial de liderazgo y de formación, así como las experiencias previas en organizaciones, genera un cuerpo crítico de mujeres que cuestionan y ponen en tela de juicio los procesos de formación. Además, se han organizado para evidenciar la discriminación y la exclusión, así como para visibilizar sus reflexiones como mujeres indígenas. Ellas escriben y generan producciones teóricas desde su sentir como mujeres y como indígenas. Sus reflexiones buscan "deconstruir la opresión que se ha extendido desde un nivel social hasta un nivel personal. Las mujeres hablan del pasado, de sus emociones y sentimientos, y definen el tipo de sociedad

en la cual desean vivir. Su trabajo emocional les permite llegar a soltar el pasado y reconstruir un país y centro familiar basado en el amor y el afecto"[3]. Los objetivos de la organización son: "reflexionar en torno a las diversas formas de opresión; contribuir a la formación de mujeres lideresas y construir una corriente de pensamiento partiendo de la historia, de la filosofía y prácticas de la cultura maya y del saber universal" (p. 7).

FIGURA 2. Publicaciones del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla
Fuente: Centro hemisférico; Calameo.com; Biblioteca.hegoa.ehu.es.

Las integrantes de Kaqla se han distinguido por su trabajo organizativo y por haber sistematizado sus historias, encuentros y reflexiones. Este grupo de mujeres ha generado una serie de publicaciones donde debaten temas claves como la sexualidad, el racismo y la desigualdad como pueblos. Compartir historias y reflexiones como mujeres indígenas

3 Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, disponible en https://mayanwomen.squarespace.com/new-page-3

las ha llevado a construir una metodología de trabajo para "sanar" las opresiones de género, clase y etnia y a generar una ruta metodológica para compartir con otras mujeres indígenas.

> Yo estaría definiendo esa metodología como yo lo he vivido, esta es una metodología, primero, que parte de una experiencia personal, de mi experiencia personal; esta experiencia personal, si yo tengo la oportunidad de compartirla directa o indirectamente, estoy conectando a otras mujeres en ese mismo círculo de Kaqla; entonces, de repente lo personal en ese mismo momento se vuelve colectivo […] es la metodología basada en la dialéctica. También, algo que caracteriza esta metodología es su contacto corporal, […] es importante el acercamiento al cuerpo y conocer nuestro cuerpo, porque nuestro cuerpo es toda una historia y también es una biblioteca, digamos tocando nuestras manos, tocando nuestros pies, nuestra cabeza, nuestro corazón [y preguntando] ¿qué significa eso para mí? […] nuestro cuerpo también es una memoria colectiva, que tiene guardado toda una historia que en algún momento yo lo estoy reflejando, o a veces no lo conozco y a través de muchas terapias que trabajamos ahí, a través de las terapias de los movimientos corporales vamos descubriendo […] hasta dolores que uno tiene. (JAA, 10 de mayo de 2009, Paqui, Totonicapán)

Los niveles de violencia que vivieron los pueblos mayas en la guerra interna sobrepasan los límites de la imaginación. Despojo, violaciones, humillaciones son descritas en innumerables investigaciones que dan cuenta de las estrategias de poder y control sobre los pueblos, donde la violencia contra las mujeres se constituyó en un arma para la desmovilización (Soriano, 2006; Franco, 2008). El ejército también destruyó lugares ceremoniales y sacó a "más del 80% de la población de sus hogares. La violación casi nunca fue un acto aislado cometido por una sola persona; eran actos colectivos" (Franco, 2008, p. 20). En este contexto de violencia, la organización de los pueblos indígenas fue fundamental para denunciar las atrocidades vividas y generar procesos de reparación de las secuelas de tal violencia en la vida de esas mujeres. A estas realidades se enfrentan las mujeres de Kaqla y por ello la metodología que han creado, diseñado y practicado tiene

que ver con la sanación y hacer visible las subjetividades, para cambiar estas situaciones de violencia.

El contenido y trayectoria de la metodología construida transita por la propuesta política como organización de hacer visibles los conocimientos de las mujeres, de las comunidades, y colocarlas como una práctica cotidiana en el hacer político.

> Nuestra propuesta organizativa es la del panal. La metáfora es muy clara, la metáfora dice: "no importa cuánta miel traigas, pero trae miel", y si hay algunas abejas que van más lejos, traen miel y mejor miel, pues no importa, pero si va una muy cerquita porque está bueno, porque es muy gordita, las razones que sean, pero está bueno, pero todas tenemos que traer miel, y ese es el acuerdo político que nosotras hicimos, y la verdad es que no [nos] está sucediendo; entonces ahí qué vamos hacer ¿verdad? Es difícil, pero así tenemos que convivir entonces, si no abrimos la puerta para que vengan nuestras compañeras que le den frescura y que nosotras no pensemos en cierta medida que somos las chingonas del asunto, entonces está bien ¿verdad? Porque hay cosas también que tiene que ver con los temores tan grandes que tenemos nosotras las mujeres, a ser desplazadas, pero entonces ahí no estamos respetando y entendiendo lo profundo de la red de la vida, pues en la red de la vida cada quien tiene un espacio. (CA, 18 de junio de 2009, Ciudad de Guatemala)

Cito largamente a la entrevistada, una mujer que ha impulsado el trabajo organizativo de Kaqla y nos explica detalladamente la metodología que han trabajado:

> … yo creo que la propuesta metodológica que nosotras hemos articulado es que es un hito en la historia, porque, de alguna manera, lo que primero es una metodología basada en la deconstrucción de la internalización de la opresión, porque mira siempre habido un planteamiento de que yo le demando al Estado, le demando a los hombres, le demando a todo el mundo: mírenos, escúchenos, véanos, y siempre muchas de las luchas de los pueblos indígenas o de las mujeres, sobre todo, tiene ese énfasis, y nosotras empezamos a decir que si nosotras somos sujetas políticas, nosotras tenemos que empezar a ver y a vernos, y entonces empezamos a decir que muchas de las cosas

> no se van a resolver porque no tengo lo que los demás. El Estado, los Estados de nuestros países están basados en eso, en la dominación, en la explotación, en el despojo hacia los pueblos indígenas, es por naturaleza, esos Estados son ilegítimos. Entonces por naturaleza a nosotros no nos la van servir en bandeja de plata; eso sí no. Al contrario. Entonces desde esa perspectiva nosotras decimos: ¡bueno, nosotras tenemos que hacer un cambio porque nosotros mismos no necesitamos que no[s] digan que somos feas, pobres, que no podemos, ¡porque eso ya está dentro de nosotras! Claro, ahí hay otro vacío, que son vacíos que hay que llenar, porque el hecho de que trabajemos esta parte personal no significa que de cajón lo otro viene también; lo otro también hay que repensarlo; lo que te decía: qué significa ser académica entre comillas; eso también está puesto sobre la mesa para saber cómo se construye el conocimiento.
>
> Toda la violencia que hemos recibido también es algo que necesitamos sanar para realmente poder ser sujetas políticas; entonces ahí se articula el proceso de sanación […] tenemos esos desafíos: […] que no se vea la sanación por la sanación, […] nos damos cuenta de que era necesario que esos procesos de sanación eran colectivos; entonces ahí tenemos un aporte metodológico fuerte en términos de sanación. Hemos recuperado técnicas indígenas para la sanación y parte de la investigación sigue haciendo eso: recapitulando medicinas, curación y un montón de cosas, pero de todos modos sigue habiendo este enfoque, este desafío de cómo hacemos el puente entre la sanación personal y la sanción colectiva, porque, si no, no logramos grandes cambios tampoco. (CA, 18 de junio de 2009, Ciudad de Guatemala)

Las reflexiones presentadas dan cuenta de la integralidad de la estrategia política, que implica una transformación individual y colectiva y lleva a analizar la violencia vivida como pueblos y como mujeres. Este proceso de sanación integra saberes lúdicos, saberes estéticos (Martín-Barbero, 2003) que caracteriza las propuestas de las dos organizaciones de mujeres. El teatro, la danza, los masajes, la sanación son centrales en los procesos de formación, dado que despiertan las emociones y las subjetividades y les sirven para fortalecerse como mujeres tomando conciencia de sus cuerpos. Las

mujeres indígenas han logrado visibilizar estrategias que ponen en entredicho los imaginarios y las prácticas racistas cotidianas. Uno de los instrumentos de acción y de posicionamiento es el cuerpo, visto como espacio de acción.

Tanto Fomma y Kaqla transforman la vida de las mujeres y nos muestran que sus metodologías se crean en un tiempo y un lugar concretos, donde las mujeres son sujetos políticos dotados de propuestas de cambio en sus relaciones de género. Las integrantes de Fortaleza de la Mujer Maya (Fomma) no solo exponen y realizan una genealogía de sus historias pasadas y presentes a través del teatro, sino cambian el sentido de su existencia como mujeres con estas herramientas, al reflejar en escena historias cotidianas de racismo, en las que el cuerpo adquiere sentido a través del autocuidado y de la conciencia de las historias generacionales. Las mujeres mayas de Kaqla nos enseñan estrategias que han aprendido y perfeccionado y que son consideradas *sui generis*, porque incorporan técnicas donde el apoyo emocional es fundamental y la solidaridad del equipo de trabajo resulta imprescindible para sostener el dolor, las alegrías y la transformación grupal. Aquí es donde la subjetividad tiene sentido, dado que no se teoriza sobre las múltiples opresiones, sino que se busca vivirlas y darles sentido a través del trabajo emocional y corporal.

Conclusiones

A lo largo de más de 20 años de trabajo, los procesos organizativos del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla en Guatemala y el grupo de mujeres que conforman Fortaleza de la Mujer Maya (Fomma) en Chiapas, mediante diversidad de metodologías elaboradas se han nutrido de distintas fuentes de pensamiento: de la teoría de los feminismos; de la academia comprometida o colaborativa; de las artes, específicamente del teatro y de la danza; de las experiencias de la sanación… Central en esa construcción teórica es la cosmovisión de sus pueblos, con su espiritualidad y los conocimientos locales del saber. Todo esto en su conjunto se escenifica en obras de teatro, que se sistematizan y proponen como métodos de sanación, y también se plasma todo ello en guías de aprendizaje al servicio de procesos formativos y de sensibilización dirigidos a mujeres indígenas. Estos

saberes y conocimientos situados políticamente conforman las metodologías de las mujeres indígenas que presenté. Un conjunto diverso de conocimientos surgidos de experiencias comunitarias, experiencias de vida, en sus trayectorias como mujeres líderes. Incluso en el paso por la academia de varias de ellas, sus vivencias se transforman en producciones teóricas y materiales de trabajo para sensibilizar y compartir en sus organizaciones.

Las metodologías de las mujeres indígenas buscan ubicar el saber, los conocimientos y formas de mirar el mundo de las mujeres indígenas sin necesitar ya del ventriloquismo. El teatro, la sanación y la recuperación de conocimientos son los elementos más visibles de sus procesos, donde pensarse y hacerse cargo de las propias historias pasa por hacer el análisis teórico-político de las valoraciones que han asumido, que abonan estas organizaciones de mujeres indígenas para la transformación.

En su trayectoria, las mujeres se reconocen como sujetos con agencia, liderazgos y propuestas teóricas. Los elementos de las metodologías que han generado son:

- Su trabajo y sus propuestas van dirigidas en un primer momento a su formación como mujeres y a su transformación personal. Ellas son las que se sanan, las que aprenden. Este proceso solo se logra entender cuando se generan espacios entre mujeres y se analizan las relaciones de poder que han vivido en cada organización. Por ello, el aprendizaje entre mujeres es subversivo y trastoca las relaciones personales, pues permite cambios efectivos en los imaginarios de las mujeres. Fomma y Kaqla nos plantean las preguntas: ¿cómo se aprende entre mujeres?, ¿qué valor tiene para las mujeres indígenas generar procesos de cuidado y aprendizaje, en el círculo de conocimientos?
- Un elemento más a resaltar de las metodologías creadas es que la principal fuente de pensamiento de las mujeres indígenas proviene de sus pueblos, de su visión de trabajo comunitario, en colectivo, donde agruparse como mujeres y entre mujeres se constituye en un horizonte de lucha, sentido de colectividad, de hacer minga, que viene del proceso organizativo de los movimientos indígenas.

La formación, la capacitación y la creación de alianzas entre mujeres les ha permitido tener autoridad para forjarse una trayectoria política como mujeres y como sujetos políticos que cuestionan la autoridad del "experto", del investigador de fuera. Ellas potencian por sí mismas sus conocimientos propios, sus actividades creativas y estéticas (el teatro, la danza y la práctica de la sanación), y esto les da seguridad para hablar y para transformar en aprendizajes los miedos y las violencias, cuando son puestos en obras de teatro o los analizan en colectivo. metodologías que dan cuenta de las múltiples estrategias para analizar y defender sus derechos como mujeres y como pueblos. Por todo ello, asumen su propia transformación como mujeres y el rumbo político de sus organizaciones.

Finalmente, estas organizaciones nos muestran que las metodologías impulsadas por las mujeres expresan o dan vida a la construcción de espacios colectivos creativos, novedosos y culturalmente situados en la visión y los intereses de las mujeres indígenas. Así mismo, es claro que las mujeres indígenas proponen y trabajan con metodologías surgidas de sus diálogos y experiencias. Así revierten la ventriloquia colonial y ese distanciamiento que implica seguir estudiando al "otro", pues "la ciencia moderna se ha asumido en un soliloquio", a partir del cual "ella misma se daba los fundamentos de su verdad cuyas categorías siempre eran autorreferenciales" (Dávalos, 2002, p. 97). Y en ese surgir de lenguajes y propuestas, las mujeres fisuran esta ciencia autorreferencial, al tiempo que asumen su cuerpo como un espacio de luchas contra el racismo y el sexismo, lo que incluye la construcción de espacios lúdicos como la danza, el teatro, la estética y su significado en los procesos de construcción de metodologías.

Referencias

Albaladejo, A. (2005). *La risa olvidada de la madre: 10 años de Fortaleza de la Mujer Maya* (Fomma). España: La Burbuja.

Belausteguigoitia, M. (2001). Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista*, *12*(24), 230-252.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Chuma, V., y Lema, J. (2000). Construimos la vida, llamando a la paz. *Boletín ICCI "RIMAY"*, *2*(14). Recuperado de http://icci.nativeweb.org/boletin/mayo2000/chuma.html.

Dávalos, P. (2002). Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico. En D. Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 89-98). Caracas: Clacso, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Recuperado de http://www.globalcult.org.ve/pdf/Davalos.pdf

Dávalos, P. (comp.) (2005). Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. En *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 17-33). Buenos Aires: Clacso.

Domingo, M. (2005). La lucha de las mujeres indígenas en Guatemala. En F. Escárzaga y R. Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (pp. 326-331). México, D. F.: BUAP, UNAM, CIESAS, CEAM.

Ecuarunari (1998). *Testimonios de la mujer del Ecuarunari*. Ecuador: Ibis Dinamarca.

Espinosa, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruces de caminos*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Espinosa, Y., Gómez, D., Lugones, M., y Ochoa, K. (2013). Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una conversa en cuatro voces. En C. Walsh (ed.), *Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir* (t. 1, pp. 403-441). Ecuador: Abya-Yala.

Franco, J. (2008). La violación: un arma de guerra. *Debate Feminista*, *19*(37), 16-33.

Frischmann, R. (1985). El nuevo teatro popular en México: posturas ideológicas y estéticas. *Latin American Theatre*. Recuperado de https://journals.ku.edu/latr/article/view/591.

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla (2002). *Los primeros colores del Arcoíris: experiencia de formación 1998-2002*. Guatemala: Kaqla.

Guamá, L., Pancho, A. y Rey, E. (2009). *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia*. Colección Autonomía Indígena No. 3. Colombia: Centro de Cooperación al Indígena–Cecoin, Organización Indígena de Antioquia–OIA.

Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia. *Calle 14*, *4*(5), 101-145.

Gutiérrez Narváez, M. de J. (2014). *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de Las Casas*. San Cristóbal de Las Casas, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Cesmeca.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, Universitat de València.

Hernández, A. (2003). El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia En M. Torres Falcón (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. México, D. F.: El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11- 40). Buenos Aires: Clacso.

Martín-Barbero, J. (2003). Saberes hoy: diseminaciones, competencias y transversalidades. *Revista Iberoamericana de Educación*, *32*, 17-34.

Medina, V. (2012). La educación popular en Latinoamérica, Paulo Freire y el olvido Histórico. *Replicante*, 10 de agosto. Recuperado de https://revistareplicante.com/la-educacion-popular-en-latinoamerica/.

Mora, M. (2015). Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social. En X. Leyva *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (t. 2, pp. 247-272). México, D. F.: Cooperativa Editorial Retos.

Paredes, J., y Creando Comunidad (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México, D. F.: El Rebozo, Zapateándole.

Rivera Cusicanqui, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, *11*, 49-64.

Rodrigues Brandao, C. (1989). *La educación popular en América Latina*. Quito: Centro de Educación Popular.

Rojas, R. (1996). Chiapas. ¿Y las mujeres qué? México, D. F.: La Correa Feminista.

Soriano Hernández, S. (2006). *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*. México, D. F.: UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

Walsh, C. (2001). ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano". *Boletín ICCI*, *3*(25). Recuperado de http://icci.nativeweb.org/boletin/25/walsh.html.

Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías, autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. México, D. F.: Bajo Tierra.

Zibechi, R. (2018). Medio siglo de educación popular. *La Jornada*, Opinión, 8 de junio. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2018/06/08/opinion/019a2pol

Voltear el silencio y soplar el olvido: reflexiones sobre la participación política de mujeres nasa en el norte del Cauca, Colombia. Una experiencia de investigación en colaboración

Marcela Amador Ospina
Eimy Johanna Chilo Yonda
Diana Granados Soler
Rosalba Velasco

Introducción

La reciente visibilidad de la participación política de las mujeres indígenas, desplegada en un campo político de lucha por el ejercicio de una ciudadanía históricamente restrictiva, se enmarca en procesos sociales, económicos y políticos mundiales que tuvieron lugar antes, durante y después de la década de 1990 del siglo XX. Al calor de las luchas del *feminismo de la segunda ola*, los acercamientos al tema de la participación política de las mujeres tuvieron lugar a finales de la década de 1970 y principios de la siguiente. Lanzando un importante cuestionamiento al etnocentrismo del feminismo hegemónico blanco, las *otras* enriquecieron y ampliaron estos debates: mujeres indígenas y negras/afrodescendientes; lesbianas y transexuales; migrantes, desplazadas y refugiadas; campesinas, obreras y trabajadoras del sexo. Los *feminismos de color* (bell hooks, Patricia Hill Collins, Angela Davis, entre otras representantes del Black Feminism), *feminismos del Tercer Mundo* (Chandra Mohanty, Gloria Anzaldúa, entre otras) y *feminismos descoloniales* (María Lugones, Silvia Rivera-Cusicanqui, Rita Segato, Breny Mendoza, Yuderkys Espinosa, Julieta Paredes, Sueli Carneiro, Rosalva Aída Hernández, Ochy Curiel, entre otras) emprendieron cuestionamientos significativos al sujeto *mujer* del universalismo

feminista hegemónico blanco y denunciaron su complicidad con otras ideologías racistas, clasistas, sexistas y heteronormativas. En esta vía, propiciaron el reconocimiento de la importancia de contextualizar e historizar sus experiencias de subordinación, signadas por la clase, la raza, el género y la sexualidad.

Sin lugar a dudas, el mayor desarrollo teórico sobre la participación política de las mujeres indígenas en América Latina ha tenido lugar desde finales de la década de 1980 hasta hoy. La mayoría de análisis sobre su participación política marcan (No aprobamos) dos "hitos" fundamentales. Por un lado, el levantamiento zapatista de 1994 y los significados de la emergencia de la participación política de las mujeres indígenas de Chiapas, cuyos referentes más sobresalientes, aunque no los únicos, son la lucha armada y la Ley Revolucionaria de las Mujeres (Hernández, 2001). Al respecto, la mayoría de investigadoras e investigadores coinciden en referirse a las luchas históricas de las mujeres que antecedieron y dieron paso a este "hito". Por otro lado, la IV Conferencia de Naciones Unidas sobre la Mujer que tuvo lugar en Beijing en 1995, pues allí las mujeres indígenas promulgaron "La declaración de las mujeres indígenas del mundo en Beijing". Aun cuando las mujeres indígenas reconocieron que la declaración general era un referente importante para la lucha de las mujeres, consideraron que allí no estaban incluidas sus experiencias particulares como mujeres indígenas. Por eso, propusieron en su Declaración que se reconociera y respetara su derecho a la autodeterminación, al territorio, a su herencia cultural e intelectual y (no) a la participación política, y exigieron detener las violencias en su contra (Ulloa, 2007).

El campo de estudios sobre la participación política de las mujeres indígenas en América Latina se concentra principalmente en México, Guatemala, Perú y Bolivia. En contraste, en el caso de Colombia, todavía son muy incipientes los esfuerzos en este sentido. No obstante, la mayoría de estudios que existen coinciden en señalar que los comuneros y comuneras indígenas, líderes políticos, académicos, académicas y activistas le han prestado poca atención a la participación política de las mujeres indígenas, en general, y de las mujeres nasa, en particular, con lo cual se han silenciado sus historias, sus memorias y su papel en la historia del movimiento indígena.

En nuestro esfuerzo por confrontar esta ausencia hemos encontrado que las mujeres nasa han ocupado un lugar central en el "mito de origen" sobre la resistencia y que su representación como "guerreras", "bravas" y "luchadoras" se ha mantenido vigente a lo largo del tiempo para reivindicar la historia de lucha del pueblo nasa. Tanto en las memorias de las compañeras y compañeros nasa como en la historia oficial del movimiento indígena, su presencia está ligada a tres momentos particulares. En primer lugar, afloran las historias de las cacicas guerreras, principalmente La Gaitana, Guyumús y María Mendiguagua, quienes se opusieron a la invasión ibérica y se enfrentaron a los españoles por la defensa del territorio. En segundo lugar, aunque fue redactado por Manuel Quintín Lame en 1927, las escuetas referencias a las "lamistas" indican que ellas fueron las promotoras del manifiesto "El derecho de la mujer indígena en Colombia: manifiesto de catorce mil mujeres lamistas". En tercer lugar, como partícipes de las recuperaciones de tierras durante las décadas de 1970 y 1980, aunque no hay investigaciones que profundicen sobre los papeles que desempeñaron en estas. Y si bien es común escuchar que en la época de las recuperaciones "las mujeres eran las que estaban al frente", "las mujeres ayudaron a recuperar tierras", entre otras referencias, ninguna de esas mujeres tiene nombre propio. Paradójicamente, solo en estos tres momentos las mujeres son nombradas en la historia oficial sobre el movimiento indígena en el Cauca. Sus esfuerzos, aportes, sueños y contribuciones fueron condenados al silencio. Sus luchas quedaron relegadas a una temporalidad definida y, aparentemente, estática: el pasado, aunque de este poco sabemos, motivo por el cual también llamamos la atención sobre la importancia de realizar análisis históricos al respecto. ¿Cuál es el presente de esas mujeres?, ¿cuál será el futuro?

"Voltear" el silencio que desdibuja su presencia y "soplar" el olvido al que han sido sometidas sus historias y nuestras memorias son los motivos principales que nos reunieron a dos mujeres del pueblo nasa y dos mujeres *mushka* ("blancas") mestizas que acompañamos y colaboramos durante más de cuatro años un espacio interétnico e intercultural de investigación participativa y formación política en el norte del Cauca, llamado la Casa de Pensamiento de Cxhab Wala

Kiwe–Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN[1]), la cual funcionó en articulación con una organización no gubernamental (ONG), llamada Corporación Ensayos, para la promoción de la cultura política en un período comprendido entre 2009 y 2014.

Aunque en este capítulo dialogamos con los trabajos que han avanzado en el análisis sobre la participación política de las mujeres indígenas en Colombia (Muelas, 2005; Piñacué, 2005; Ulloa, 2007; Pancho, 2007; Poveda, 2008; Méndez, 2006, 2007; Guamá, Pancho y Rey, 2009; Serrano, 2013; Martínez, 2013; Melo, 2014; Muñoz, 2013; Osorio, 2013), no seguimos sus líneas matrices. En contraste, a partir de nuestra experiencia de investigación solidaria y en colaboración en el norte del Cauca, queremos llamar la atención sobre un asunto poco estudiado empíricamente en nuestro país: el papel de las interacciones en los procesos de co-construcción de conocimiento sobre la participación política de las mujeres nasa. Remarcamos que las definiciones sobre *ser mujer*, el *género*, la *política*, lo *político*, la *participación política* y los *feminismos* se producen en el marco de interacciones entre diferentes actores y en contextos históricos, culturales y espaciales específicos. Si bien las reflexiones que presentamos constituyen todavía un debate inconcluso, álgido, apasionado y desafiante, a través de ellas buscamos intervenir tanto en el campo académico como en el debate político de las organizaciones indígenas, ámbitos en los que todas las autoras nos hemos movido desde las trayectorias y posiciones disímiles que cada

1 La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) reúne a los 20 cabildos (gobiernos indígenas) de la zona norte del Cauca. Según aparece consignado en sus estatutos, la Consejería de la Cxhab Wala Kiwe-ACIN es un órgano de direccionamiento político y representación legal encargado de definir la orientación política para la implementación de los mandatos comunitarios de territorio autónomo y gobierno propio; defensa de la vida; minga social y comunitaria; sistemas propios (justicia, salud, educación y economía) e identidad cultural. La consejería está conformada por un representante designado por cada uno de los planes de vida comunitarios, así: Proyecto Nasa, Proyecto Global, Proyecto Integral, Proyecto Unidad Páez, Proyecto Cxa'cxa Wala, Proyecto Yu' Luucx (Hijos del Agua) y Proyecto Sa't Finxi Kiwe (territorio escrito por el cacique). El periodo de los consejeros designados es de dos años, no reelegibles. La consejería designa un consejero en cada uno de los sistemas propios, tejidos y programas de la ACIN.

una ocupa en este proceso de encuentros y desencuentros. Aunque efectivamente nos ha unido nuestra apuesta compartida por la investigación en colaboración, la forma como cada una ha intervenido y quiere intervenir en la academia y en las organizaciones indígenas tampoco es la misma y no pretendemos que lo sea.

Para avanzar en nuestro propósito, la primera parte de este documento nos presenta a quienes suscribimos este texto: entreteje trayectorias diferenciadas, vidas entrecruzadas y apuestas resignificadas en un escenario de interacción específico que se envuelve y desenvuelve en un tiempo particular. Esta "presentación de sí", como todas, es selectiva, arbitraria e interesada. La segunda parte examina las definiciones, los escenarios, los retos y los desafíos de la participación política de las mujeres nasa desde sus propias perspectivas. Enfatiza en los diálogos, tensiones y contradicciones que existen entre las prácticas políticas comunitarias y aquellas que tienen lugar en el relacionamiento con el Estado colombiano. Así mismo, analiza una de las posibles dimensiones que asume la participación política de las mujeres nasa: el ejercicio de los cargos de autoridad en algunos cabildos de Cxhab Wala Kiwe-ACIN y esboza pistas clave para profundizar en una estrategia de fortalecimiento de la participación política de las mujeres nasa, basada en la inclusión y la representación para garantizar lo que han definido como un derecho: el *wët wët fxi'zenxi* (vivir bien). Anudadas, nuestras experiencias de interacción son constitutivas y constituyentes de nuestro proceso de co-construcción de conocimiento sobre la participación política de las mujeres nasa. No obstante, profundizar en este aspecto deberá ser objeto de posteriores reflexiones en procesos de co-teorización que enriquezcan esta experiencia.

Trayectorias diferenciadas, vidas entrecruzadas, apuestas resignificadas

La decisión sobre la escritura en coautoría de este artículo es únicamente una de las dimensiones a las que nos ha enfrentado una apuesta que compartimos por la co-construcción de conocimientos interculturales entre mujeres indígenas y no indígenas, de disímiles pertenencias étnicas, generacionales y de clase y de diferentes procedencias geográficas, políticas y profesionales. De manera que nos

interesa explorar aquí una narrativa a cuatro voces que pueda poner en evidencia lo que ha sido constitutivo de este proceso de investigación sobre la participación política de las mujeres nasa: las experiencias disímiles, las historias de consensos y disensos, las memorias de las relaciones desiguales de poder inscritas en nuestros cuerpos, los modos diversos de conocer e interpretar, las alegrías que trae enfrentarse a la tendencia a investigar en solitario, las frustraciones e incertidumbres que también acarrean la investigación y el llamado "activismo" político, que ponemos entre comillas porque tampoco tenemos un consenso sobre la forma de nombrarnos: en el *ser* y en el *hacer*.

Quienes nos reunimos en este trabajo partimos de reconocernos como sujetas políticamente significantes capaces de producir conocimientos situados (Haraway, 1995), construidos intersubjetivamente a través del diálogo y la confrontación en diferentes escenarios en los que hemos interactuado desde hace varios años. Para nosotras, estos conocimientos los producimos en nuestras interacciones cotidianas, desde las experiencias de nuestros cuerpos, situados histórica, política, temporal y espacialmente, y su único propósito es transformar las relaciones de dominación y desigualdad. De manera que nuestro punto de entrada está en especificar los diferentes lugares de enunciación y condiciones que propiciaron nuestra interacción, en un contexto particular y en un laberinto que todavía no puede ni quiere encontrar su salida. Explicitar estos caminos hace parte de un esfuerzo por mostrar que el proceso de co-construcción de conocimiento y diálogo intercultural ocurre en contextos espaciales y temporales específicos y entre determinadas *sujetas*. Entrelazadas, estas condiciones nos permiten elaborar un cierto tipo de conocimiento sobre la participación política de las mujeres nasa que, sin dudas, se vale de las tramas derivadas de contrastar nuestras diversas reflexividades.

Nuestro principal escenario de interacción fue la Casa de Pensamiento de Cxhab Wala Kiwe-ACIN, ubicada en Santander de Quilichao, un espacio de construcción de conocimiento intercultural que nació en 2009 durante el Congreso de Tacueyó en el que las autoridades del pueblo nasa hablaron sobre la necesidad de fortalecer la investigación propia en las comunidades nasa del norte del Cauca y así construir conocimiento pertinente e informado para cualificar la toma de de-

cisiones políticas de la organización. Así, decidieron crear un equipo intercultural en el que participamos compañeros y compañeras indígenas y no indígenas que centramos nuestras actividades en tres componentes principales: formación política, seguimiento a la política pública sobre pueblos indígenas e investigación participativa y comunitaria. La Casa de Pensamiento respondía a los cinco mandatos comunitarios que el pueblo nasa del norte del Cauca ha construido por medio de los Congresos o de grandes asambleas comunitarias, como ámbitos privilegiados para la toma de decisiones políticas de la organización: consolidación del territorio autónomo y gobierno propio; fortalecimiento de la identidad cultural; consolidación de los sistemas propios; proyección de la Minga Social y Comunitaria; Defensa de la Vida y construcción de la Paz.

Desde su creación en 2009 hasta 2014, la Casa de Pensamiento de ACIN suscribió un convenio con la ONG Corporación Ensayos para la promoción de la cultura política, lo cual materializó una alianza política que se financió a través de proyectos de cooperación internacional, principalmente española, sueca y de la Unión Europea. Durante dicho período, la Casa de Pensamiento logró consolidar cinco líneas de investigación participativa: territorio; mujeres y género; violencia política; identidades y migración; y memoria histórica.

En nuestra apuesta por desarrollar teorías y metodologías participativas, un heterogéneo grupo de investigadoras e investigadores indígenas y no indígenas desarrollamos nuestras investigaciones con la profunda convicción de la importancia de construir conocimientos pertinentes para las comunidades nasa del norte del Cauca. A través de la estrategia de pares de investigación indígenas y no indígenas, los temas principales que abordamos fueron la vinculación de jóvenes nasa a los grupos armados, las identidades y experiencias de los y las jóvenes nasa en la ciudad, la violación sexual de las mujeres nasa en el norte del Cauca, la resistencia indígena en el norte del Cauca, los impactos de la minería en territorios indígenas, la planta de coca en el resguardo de López Adentro, la reconstrucción de las memorias del conflicto armado en el norte del Cauca y la participación política de las mujeres nasa, entre otros. Para alimentar estas discusiones creamos diferentes espacios de producción, discusión y circulación de nuestro

trabajo: el Semillero de Investigación de Casa de Pensamiento (que amplió su alcance con semilleros locales en algunos resguardos), la revista *Señas*, módulos y cartillas pedagógicas, documentos políticos y algunas tesis de investigación que fueron presentadas en diferentes programas de pregrado y posgrado.

Fue en este escenario donde interactuamos Rosalba, Diana, Eimy y Marcela. Rosalba es una mujer nasa nacida en el resguardo de Munchique-Los Tigres; en su infancia vivió en la ciudad de Cali con su "mamá de crianza", como prefiere llamarla, mientras su madre trabajaba en el servicio doméstico en una "casa de familia" en Bogotá. En la ciudad estudió primaria y bachillerato y, una vez finalizados los estudios, en contra de los consejos de su familia adoptiva e incluso de su madre, regresó al norte del Cauca donde estudió una carrera universitaria en economía, "formó su hogar" con un hombre también nasa del resguardo vecino de Canoas, donde actualmente viven. Ella se articuló con el Movimiento Juvenil fundado por el padre nasa Álvaro Ulcué Chocué y luego se convirtió en la única coordinadora mujer de ese espacio. Le gusta escribir, es una gran cocinera y odia levantarse temprano, aunque la vida, los quehaceres y los gallos de su casa y los alrededores suelen jugarle una mala pasada.

Diana nació en Bogotá, adquirió de su papá el amor por correr, pasión con la que se reencuentra cada vez que logra escapar de sus múltiples actividades. De su mamá heredó sus dotes para la cocina y su ilusión por estudiar y vivir en el campo. Boyacá, sin duda, hace parte de su paisaje histórico. Estudió en un colegio de monjas que de vez en cuando reaparece con gracia en sus memorias. Desde muy joven se vinculó con procesos populares barriales, se matriculó en la carrera de Trabajo Social en la Universidad Nacional de Colombia, donde profundizó sus luchas por la defensa de la educación pública y la vida digna de los sectores populares. Luego viajó al Caucay se articuló con el Programa de Educación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) con sede en Popayán; regresó a Bogotá un tiempo porque decidió estudiar una maestría en Antropología en la misma universidad y volvió nuevamente a las tierras caucanas que desde hace varios años la tienen capturada, transitando entre encantos y desencantos, amores y desamores. De allí también se escapa a través de la literatura y de

la deliciosa comida que prepara, para volverse a sumergir a través de las vidas de sus estudiantes de Trabajo Social en la Universidad del Valle, sede norte del Cauca, donde actualmente trabaja.

Eimy nació en el resguardo de Canoas, lugar de residencia de su familia paterna. De allí, cuando apenas rondaba los 15 años, ella y su familia se vieron obligados a salir en el año 2000 por la agudización del conflicto armado. Por la vía de su abuela paterna heredó el apellido Chilo, porque, como a muchas otras y otros nasa, al padre de Eimy le negaron la paternidad. Vivió en Tierradentro un buen tiempo, de donde es la familia de su madre, aunque ella nació en el Naya. Su historia condensa fragmentos de los complejos procesos de migración nasa. De su familia también heredó durante un tiempo la religión evangélica, pues sus abuelos vivieron una época en la que el Instituto Lingüístico de Verano hizo una fuerte presencia en la región. Aunque la abandonó después de un tiempo, de esa época le queda algo que todavía ejercita con gran pasión: su amor por el canto y la música. Su papá y su mamá, que hicieron grandes esfuerzos para estudiar y desde hace varios años ejercen la docencia, alimentaron siempre en sus hijas la importancia del estudio. Eimy estudió Trabajo Social en la Universidad del Valle, sede norte del Cauca, vive en Santander de Quilichao y desde allí ha construido su propio proceso como mujer, indígena y habitante de la ciudad.

Marcela nació en Bogotá en el seno de una familia católica y conservadora. De su madre heredó su pasión por la comida y su optimismo. Aprendió junto a ella lo que significan las múltiples luchas de las mujeres. De ella habría querido una cuota más alta de su tranquilidad, empatía y gran sociabilidad. De su padre heredó su amor por el conocimiento, su búsqueda por mejorar la vida de la gente y su mal genio. Estudió primaria y bachillerato en un colegio privado y desafió los mandatos familiares cuando decidió estudiar Antropología en la universidad pública más importante del país: la Universidad Nacional de Colombia. Allí encontró un país que no conocía de primera mano, sino a través de las historias que le revelaron las elocuentes narraciones que brotaban a través de la pluma de Alfredo Molano, cuyo libro encontró tempranamente en la gran biblioteca que durante años armó su padre. La vida universitaria le cambió la vida. Se vinculó en diferentes grupos por la defensa de la

educación pública, profundizó su interés por el conflicto armado colombiano y fue así como llegó al Cauca: para hacer su tesis sobre el desplazamiento forzado, que produjo una masacre paramilitar en el alto Naya, y también para acompañar los procesos de educación indígena liderados por el CRIC con el Colectivo Rexistiendo.

Corría el año 2005 cuando por primera vez las vidas de Diana y Marcela coincidieron. Cuatro años después, Marcela se fue a hacer una maestría en Antropología Social en Argentina y Diana hizo lo mismo en Bogotá. Diana regresó antes al Cauca, pero por diferentes motivos no se radicó en Popayán, sino en Santander de Quilichao, y empezó a trabajar como miembro de la Corporación Ensayos para la promoción de la cultura política, que había concretado una alianza política con la ACIN. Allí conoció a Rosalba, quien había sido convocada por uno de los consejeros de la ACIN para conformar el equipo de Casa de Pensamiento. Al recordar los modos a través de los cuales cada una de nosotras llegó a la Casa de Pensamiento, Rosalba señaló:

> En mi caso, fue uno de los consejeros quien en octubre del año 2009 me comentó sobre la propuesta de la Casa de Pensamiento como el espacio de investigación y formación política que tendría la ACIN. Que para eso era necesario tener en cuenta algunos líderes con perfiles muy particulares. Algunos políticos para que apoyaran el proceso de formación en la escuela que la Casa de Pensamiento lideraría y otros que se formarían como investigadores. Una de las líneas de trabajo que se pretendía fortalecer era un espacio de encuentro de mujeres indígenas, para conversar sobre la participación política de las mujeres en la organización. Fue por este tema al que fui llamada para hacer parte del equipo, así que dejé el tejido económico-ambiental y la línea de producción de Caña Panelera para afrontar este nuevo reto de hacer investigación y desde allí aportar en el fortalecimiento de la participación de las mujeres indígenas.

En 2012, Marcela viajó nuevamente al Cauca con el propósito de explorar la posibilidad de desarrollar su trabajo de campo sobre "violación sexual" de las mujeres nasa del norte del Cauca, un tema que se había perfilado en su investigación anterior, pero en el que no había podido profundizar. Para ese momento, Diana y otra compañera

que también hacía parte del Colectivo Rexistiendo trabajaban como integrantes de la Corporación Ensayos en el Cauca. Ambas le habían planteado a Marcela la posibilidad de que acompañara el proceso de investigación que quería realizar Rosalba, quien para ese entonces ya se desempeñaba como coordinadora de la Casa de Pensamiento y estaba desarrollando su trabajo sobre participación política de las mujeres nasa del norte del Cauca. Sin dudarlo, Marcela accedió, aunque eso no había resuelto completamente si podría desarrollar la investigación sobre violencia sexual o si había interés o no en ese tema. Tuvo que circular sin rumbo fijo durante más de un mes para concretar la posibilidad y las condiciones para realizar su investigación como "colaboradora" en la Casa de Pensamiento. Seis meses después la Corporación Ensayos la vinculó a su equipo de trabajo.

A mediados de 2013 iniciamos el proceso de investigación sobre la participación política de las mujeres nasa del norte del Cauca, en el marco de un proyecto de cooperación financiado por la Agencia de Cooperación Española para el Desarrollo (AECID). Conocimos a Eimy, quien en ese momento era estudiante de Diana en el programa de Trabajo Social de la Universidad del Valle, sede norte del Cauca. Luego, ella se vinculó al equipo de Casa de Pensamiento para hacer su pasantía universitaria. Al recordarlo, Eimy llamó la atención sobre la importancia que tuvo la apuesta por vincular jóvenes indígenas universitarias en este espacio, quienes, como ella, interpelaron varias construcciones hegemónicas de la academia y el movimiento indígena sobre la identidad nasa, desde sus propias reivindicaciones y apuestas generacionales. Con el tiempo, Eimy se convirtió en una de las principales interlocutoras de Diana en su tesis sobre las identidades de las y los jóvenes nasa en la ciudad (Granados, 2016).

Tras presentarnos y revelar de manera simplificada las tramas en las que se tejen nuestros encuentros y desencuentros, debemos señalar que las reflexiones que presentamos aquí hacen parte de un estudio más amplio que realizamos, el cual tiene varias fuentes fundamentales que consideramos importante especificar. En primer lugar, las sesiones de la escuela local "Mujeres, derechos humanos y participación política", realizadas en conjunto por la Casa de Pensamiento, el Programa Mujer, el Tejido de Educación de Cxhab Wala

Kiwe-ACIN y la Corporación Ensayos, entre los meses de abril de 2013 y julio de 2014. Aunque la mayoría de sus participantes fueron mujeres, es importante señalar que también asistieron algunos hombres. Las cuatro autoras de este documento hicimos parte del equipo pedagógico de la escuela, fuimos orientadoras/talleristas en diferentes sesiones y promovimos la importancia de concebir este espacio de formación como un escenario de investigación sobre las percepciones y sentidos de la participación política de las mujeres nasa del norte del Cauca. La Escuela se desarrolló en los resguardos de Munchique-Los Tigres, Nasa Kiwe Tek Ksxaw, San Francisco y Corinto, así como en el cabildo de Pueblo Nuevo-Ceral y en el resguardo de Huellas, Caloto, donde pusimos en marcha una escuela de carácter interétnico entre mujeres indígenas, campesinas y negras/afrocolombianas.

Otra fuente fundamental son las entrevistas con perspectiva biográfica que realizamos a algunas mujeres que participaron en dicho espacio de formación, así como a otras mujeres que han ejercido cargos de autoridad en la estructura del cabildo a nivel local, en la organización indígena zonal o en la regional. Como es posible observar, en cuatro de estos territorios indígenas se desarrolló de manera paralela la Escuela. Así, a través de una amplia revisión bibliográfica, del desarrollo de talleres de formación política —que se convirtieron en escenarios de investigación—, de la realización de entrevistas con perspectiva biográfica y de la elaboración de un estudio estadístico sobre la situación de la inclusión de las mujeres nasa en los "cargos de autoridad" en el cabildo entre 1991 y 2013, nuestro estudio se trazó como propósito examinar las percepciones y sentidos que construyen las mujeres nasa del norte del Cauca sobre su propio ejercicio de participación política en la actualidad. Adicional a esto, diseñamos y aplicamos una encuesta en seis territorios indígenas ubicados en cuatro municipios del norte del Cauca que ofrece una aproximación a la cultura política de las mujeres nasa de varios municipios: Jambaló, San Francisco, Munchique-Los Tigres, Nasa Kiwe Tek Ksxaw, Canoas y Corinto[2].

Como señalamos antes, por motivos de espacio no podemos abordar el estudio en su conjunto, sino algunas reflexiones específicas

2 Para ampliar, *véase* Amador, Chilo, Granados y Velasco (2014).

derivadas de él. A continuación, analizamos las definiciones, los escenarios, los retos y los desafíos de la participación política de las mujeres nasa desde su propia perspectiva y en el marco de las interacciones entre ellas, la tallerista y algunos de los hombres participantes. Más adelante, enfatizamos en los diálogos, tensiones y contradicciones que existen entre las prácticas políticas a nivel comunitario y aquellas que tienen lugar en el relacionamiento con el Estado colombiano.

Definiciones sobre la política desde la perspectiva de las mujeres y hombres nasa

Durante los talleres de la Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política" las mujeres y hombres nasa participantes compartieron sus definiciones sobre la *política* y construyeron una distinción analítica entre la política propia y la política pública, identificando los sujetos y actores políticos, con sus escenarios y sus prácticas. Según los intercambios que sostuvieron, no parece haber un acuerdo compartido sobre la definición de política. Es decir, no hay una única definición sobre la política y, aun cuando hay algunos elementos compartidos, los matices son diferentes.

Por medio de un ejercicio propuesto a realizar en grupos, las orientadoras pedimos a las y los participantes de la Escuela representar gráficamente sus definiciones sobre la política. Al respecto, fue posible identificar básicamente tres definiciones principales que engloban las diferentes concepciones. Una de las definiciones que apareció de manera constante alude a la política como un acto relacionado con la expresión de ideas y la toma de decisiones, sin vincularla directamente con un escenario específico para su ejercicio, como lo expresaron varias intervenciones: "es la participación en diferentes escenarios donde se toman las decisiones", "la política es el acto de tomar decisiones", "la política es expresar ideas, es intervenir en un tema, es expresarnos", "la política es autonomía", "la política es pensar desde el corazón cómo fortalecer nuestro proceso" y —como expresó una mujer del resguardo de Nasa Kiwe Tek Ksxaw, entonces coordinadora del Programa Mujer a nivel local— "la política es un sueño que uno va despertando con sus experiencias".

Otra de las definiciones relaciona la política con la construcción de leyes y mandatos propios por parte de los pueblos indígenas en su lucha con el Estado colombiano y visualiza de manera explícita los escenarios donde esta tiene lugar: "son leyes, mandatos que orientan a la comunidad y que se han ganado en marchas, vías de hecho, asambleas y congresos". La tercera definición que emergió de manera recurrente ubicó como núcleo la reivindicación de los derechos como parte del ejercicio de la ciudadanía. Esta definición, articulada con la anterior, identifica la política en el marco de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano. Como intentaremos mostrar a continuación, los matices entre estas definiciones se expresaron de manera más clara cuando las personas participantes de la Escuela hicieron alusión a los escenarios de la política. Dichos escenarios podrían agruparse en dos grandes grupos: aquellos relacionados con lo que las mujeres y hombres nasa llaman la "política propia" o la "política comunitaria" y los vinculados con la política pública, asociada a la relación con el Estado colombiano. Las reflexiones indicaron, a la vez, que tanto las definiciones de la política como los escenarios donde esta se ejerce están marcados por el género, como mostraremos más adelante.

Escenarios de la política propia desde la perspectiva de las mujeres y los hombres nasa

Durante un taller en la Escuela de Corinto, las personas participantes se dividieron en grupos para reflexionar sobre los escenarios de la política. Después de una hora y media de trabajo colectivo, cada uno de los grupos expuso públicamente los resultados de su discusión. Uno de los grupos, conformado mayoritariamente por mujeres, expresó: "en el hogar se hace política para ordenar espacios en orientación de hijos y padres para que tengan un futuro mejor, un buen vivir y vayan por el camino del bien sin olvidar sus costumbres, identidad y territorio".

Al explicar el dibujo que condensa su discusión, señalaron que este representaba la tulpa, el fogón nasa, formado por tres piedras que representan la familia y la unidad entre la madre, el padre y los hijos. Según indicaron, "en el tiempo de antes" todas las decisiones se tomaban en la tulpa, en la familia. Es ahí donde se decide cuándo

se va a hacer una roza[3], el tipo de maíz que se va a sembrar y el lugar en el que se aconseja a los hijos e hijas. Porque, como expresaron, "la forma de hacer política de nuestros mayores era alrededor de la tulpa: el abuelo, la abuela y los nietos, había que hacerles una ofrenda. La abuela con la chicha, el abuelo con la chaguasgua y los nietos con el *yuk´beka*"[4].

La descripción presenta una forma ideal de toma de decisiones en el hogar. Aquí las mujeres no cuestionan si en realidad este ejercicio se hace de manera conjunta. Sin embargo, en la mayoría de las situaciones sí hicieron referencia a la idea de comprensión de la pareja en el espacio del hogar e, inclusive, señalaron que el debilitamiento de la práctica cultural de la tulpa como espacio de consejo y de toma de decisiones explica la falta de comprensión que existe ahora entre las parejas, que desemboca en diferentes tipos de violencias hacia las mujeres, separaciones, entre otros efectos.

Luego, continuaron explicando su dibujo:

> También representamos la resistencia, porque como mujeres defendemos la vida, rechazamos la violencia. Por eso aquí está representada la mata y la semilla, y el ombligo del feto está en forma de espiral conectado con la tierra, porque estamos conectados a la madre tierra. Aparece la luna, el sol, un rayo, porque ellos son nuestros mayores. También hay un micrófono para que lo que pensemos y digamos lo podamos decir y nos escuchen lo que nosotras como mujeres queremos decir. Pero también la mujer aquí, ustedes saben que la tierra es madre, pero con esto también representamos que la mujer es la generadora de vida. Nosotras como mujeres debemos valorarnos, porque somos generadoras de vida. Así como la tierra nos da de comer, nosotras también cuidamos a nuestros hijos. Eso es lo que queríamos representar con eso.

En su representación, el rayo o trueno juega un papel fundamental en el ejercicio político del pueblo nasa, pues en su cosmovisión es una

3 Práctica agrícola que consiste en la tumba de árboles y arbustos en una pequeña área para luego sembrar.

4 La chaguasgua es una bebida de maíz capio blanco; el *yuk´beka* es una bebida de caña destilada.

autoridad natural o *ksxaw* (espíritu) que ejerce el control social y que tiene el atributo de otorgar poder a ciertos sujetos que se convertirán en intermediarios entre el poder sobrenatural y el terrenal: los *the wala o kiwe the*. En este sentido, el *the wala* es el agente que ejerce la autoridad espiritual entre los nasa. Es en este nivel de lo "sobrenatural" donde se mueve y entrelaza una de las concepciones locales sobre el poder y la autoridad entre los nasa.

FIGURA 1. La tulpa como escenario de la política propia
Fuente: participantes Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política", resguardo de San Francisco, 7 de julio de 2014.

Las mujeres, en un acto de autorreferenciación, se identificaron como sujetos de la política, y ampliaron su definición insistiendo en señalar la importancia que tienen las parteras, las sobanderas, las maestras y las promotoras de salud. Al identificarse como sujetos de la política, lo hicieron a partir de una característica que erigen como

epítome de su feminidad: su conexión con la madre tierra, representada a través de la práctica del sembrado del ombligo, que une el ombligo del feto, en forma de espiral, con la tierra, lo cual hace directa alusión a lo que las mujeres definen como su atributo fundamental: el ser "generadoras de vida". Entre los nasa, la valoración de la feminidad de las mujeres está medida en función de su capacidad fisiológica para reproducirse. Esta concepción es compartida ampliamente tanto por los hombres como por las mujeres. Como han argumentado varias investigadoras e investigadores, la separación entre lo doméstico y lo público, al igual que entre la naturaleza y la cultura, establece un sistema de valoración jerárquico basado en la realidad biológica de la reproducción de las mujeres y su responsabilidad en la crianza, lo cual ubica a las mujeres en una posición de subordinación. La eficacia y legitimidad de dicho modelo está basada en presuponer una unidad natural y universal entre la madre y el hijo. Es precisamente esta "ficción bien fundada", en palabras de Bourdieu, la que se convertirá en el blanco de las críticas feministas tanto en la antropología como en otras disciplinas (Moore, 1991).

En la vía trazada por las personas que participaron en la Escuela de Corinto, las mujeres de la Escuela de San Francisco y de Nasa Kiwe Tek Ksxaw también definieron la tulpa como escenario de la política (ver Figura 1). Así, para las mujeres el hogar es el escenario político por excelencia, pues es el espacio donde se orientan las acciones de los hijos e hijas para garantizar un buen vivir.

Durante la sesión realizada en Corinto, después de que las mujeres señalaron la tulpa en particular y el hogar en general como escenarios de la política, uno de los hombres presentes, líder comunitario, de aproximadamente 37 años, reflexionó sobre dicha definición y señaló que las mujeres le habían enseñado algo, porque él consideraba que había muchos escenarios para el ejercicio de la política, pero "no tenía conocimiento de que el hogar también fuera un espacio de la política". Su perplejidad hizo explícita las marcas de género que signan la definición de la política y los escenarios de la política, percibidos diferencialmente por hombres y mujeres. Su gesto también activó la sorpresa de la tallerista. Efectivamente, la valoración de la tulpa como escenario primario de la política propia, desde la perspectiva

de las mujeres, estaba cuestionando otras definiciones hegemónicas de la política, fundamentadas en una perspectiva de la ciudadanía liberal. En sus trabajos acerca de los conceptos de género, identidad y sujeto entre los hagen de las tierras altas de Papua Nueva Guinea, la antropóloga Marilyn Strathern (1980) nos ofrece una perspectiva crítica sobre muchos de los principios etnocéntricos occidentales que sostienen las estructuras analíticas. Si el concepto occidental de individuo autónomo implica una división entre las esferas "doméstica" y "pública", no podemos perder de vista que esta construcción está cultural e históricamente situada y no puede ser traslapada a otros contextos. Strathern señala que el desprestigio de las labores domésticas es una noción occidental y que esta asociación de lo "doméstico" con una actividad desacreditada no está presente en el pensamiento hagen.

A diferencia de las mujeres, la carretera Panamericana, las asambleas comunitarias, los congresos zonales y regionales fueron los escenarios que los hombres caracterizaron como aquellos donde se hacía la política. El ejercicio de la política en estos escenarios implica dos ámbitos, uno interno y otro externo. En el externo, las referencias frecuentes a las movilizaciones y marchas que han tenido lugar en la Panamericana aluden a las luchas que han emprendido los pueblos indígenas del departamento del Cauca frente al Estado y el Gobierno colombiano. Varios de los dibujos plasmaron dos referentes fundamentales: la existencia de los cultivos de caña y el trazado de la vía Panamericana, rodeada por dichos cultivos. Estos dos referentes enmarcan la lucha por la tierra emprendida por los pueblos indígenas del Cauca en las décadas de 1920 y 1930, en cabeza de Manuel Quintín Lame, y la que tuvo lugar desde la década de 1960 y dio origen a la primera organización indígena de Colombia: el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

La concentración de la tierra por parte de los terratenientes de la región y la lucha de los indígenas por recuperar las tierras usurpadas por estos se reactualizan cotidianamente en la configuración del paisaje y en la manera como los hombres y las mujeres nasa se ubican en él. Por esto, no es un detalle menor la referencia explícita a la presencia de los cultivos de caña en la región, situados en territoritos ancestrales indígenas que fueron usurpados por los terratenientes, así como la iden-

tificación de la Panamericana como uno de los escenarios principales de la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas frente al Estado colombiano. La Panamericana es uno de los nudos que articula las memorias de las luchas y las reivindicaciones políticas del movimiento indígena caucano. Los detalles sobre las diferentes movilizaciones que han tenido lugar allí emergieron con fuerza y no se hicieron esperar. Y aun cuando la construcción de este lugar como un escenario de lucha política es compartida ampliamente tanto por los hombres como por las mujeres nasa, fueron los hombres quienes se refirieron a él de manera explícita y lo incorporaron en sus representaciones gráficas.

En relación con el ámbito interno, las asambleas comunitarias y los congresos zonales y regionales aparecen como los escenarios del ejercicio del poder y la autoridad de los pueblos indígenas caucanos. Dicho poder está anclado en el cabildo, una institución de origen colonial resignificada por los pueblos indígenas en Colombia (Rappaport, 2000). Al reflexionar sobre la política propia, en lo que sí coincidieron plenamente tanto los hombres como las mujeres nasa fue en la identificación del cabildo como el escenario y la institución política más importante para el ejercicio del poder y la autoridad del pueblo nasa, en particular, y de los pueblos indígenas de Colombia, en general.

En el cabildo[5] la máxima autoridad es la asamblea. Según se señaló en varias oportunidades, el cabildo es el lugar donde se ejerce la autoridad, donde se diseñan y se administran los planes de vida comunitarios y desde donde se construyen y ponen en marcha los sistemas de gobierno propio y la autonomía: la economía, la administración propia, la educación, la familia, la tierra, la identidad cultural nasa, la salud, el medio ambiente, entre otros. Esto revela la doble cara del cabildo, pues, aun cuando es la institución de gobierno político,

5 En la actualidad, el cabildo indígena es reconocido como una entidad pública de carácter especial. Está conformado por la directiva y la asamblea (es toda la comunidad). La directiva es elegida comunitariamente por la asamblea. Por lo general, las elecciones de los cabildos son anuales, pero hay variaciones en algunos lugares, porque cada cabildo tiene la potestad de definir de manera autónoma el período de gobierno de cada directiva. Esta última está conformada por: gobernador(a) principal y suplente, capitán(a), fiscal principal y suplente, tesorero(a) principal y suplente, alguaciles.

administrativo y territorial interno, al mismo tiempo es el escenario político de interlocución con el Estado, otrora colonial y, luego, republicano. En este espacio, el símbolo que representa la autoridad es el bastón y es a través de este que circula y se materializa el sentido de la autoridad para los nasa, que converge en una expresión de uso común: "mandar obedeciendo". Aun cuando no es el propósito de este documento, es importante profundizar en la manera como se ha transformado históricamente este sentido de la autoridad entre los nasa, que, al trazar un horizonte moral y ético sobre cómo debe ser dicho ejercicio, todo el tiempo está en tensión y disputa.

Durante una de las sesiones en la Escuela de Munchique-Los Tigres, uno de los grupos representó gráficamente una discusión sobre la manera como viven la política en la cotidianidad (ver Figura 2). En su reflexión, el referente espacial para el ejercicio de la política comunitaria es el resguardo ("nuestro territorio") y es allí donde el cabildo, en el marco de las asambleas, construye normas y leyes que regulan la vida comunitaria nasa. Para ejemplificar una de las prácticas políticas más frecuentes e importantes en la vida comunitaria nasa, el grupo se refirió a la asamblea para la elección de las autoridades del cabildo. Al respecto, señalaron:

> Hacemos política dentro de nuestro territorio poniendo en práctica normas y leyes y reuniéndonos en asambleas y eligiendo a nuestros gobernadores y cabildantes por medio de los votos y de la guardia indígena que nos ayuda a controlar el territorio. Hicimos la casa del cabildo, que es el símbolo del lugar donde se hacen las asambleas. La gente se reúne para buscar su candidato para el gobierno cada año y por eso hicimos en representación la sede del cabildo. También ahí está la huerta medicinal. En la chiva van personas de la comunidad a elegir su candidato. En la casa del cabildo aparece dibujado el símbolo del CRIC. Aquí hay ojos de agua. Faltó dibujar las parcelas, ahí están las personas. Aquí está hecho en forma de un espiral porque desde el ombligo nace el *uus fxizenxi*, porque de ahí nace todo lo que planea el nasa, para fortalecer los planes de vida a nivel local, zonal, regional y nacional.

FIGURA 2. La política en el resguardo de Munchique-Los Tigres
Fuente: participantes Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política", Resguardo de Munchique-Los Tigres, sesión 2, módulo de Política Pública, 12 y 13 de junio de 2014.

En la narración que explica su representación gráfica, el cabildo aparece como lugar (la casa del cabildo) y como sujeto (la asamblea, que es la comunidad, construye normas y leyes) del ejercicio de la autoridad. La práctica política a la que hace alusión es la elección de las autoridades del cabildo, en cabeza del gobernador. Es importante notar que, en su lenguaje, la referencia al gobernador aparece en género masculino. Todavía queda pendiente profundizar en la transformación histórica de los mecanismos de elección de las autoridades del cabildo, pues, aunque en este caso la votación y los votos aparecen como el mecanismo principal, algunos diálogos y análisis que tuvieron lugar en las escuelas sugirieron que esta es una práctica muy reciente.

En una oportunidad, una mujer nasa de aproximadamente 53 años, participante de la Escuela de Corinto, hizo referencia explícita al papel de las mujeres en un escenario como los congresos, donde los pueblos indígenas del Cauca construyen sus mandatos comunitarios en el marco de los diez puntos de la plataforma política del CRIC. Al referirse a la relación con su madre, Ana[6] señaló que ella era muy es-

6 En este documento, la mayoría de los nombres fueron cambiados, a excepción de aquellas intervenciones que surgieron en el marco de las entrevistas que realizamos y donde las personas expresaron su acuerdo con la publicación de su nombre.

tricta y que no la dejaba hablar. Indicó que cuando creció y estaba en "la época de la juventud", empezó a salir y a hacer el acompañamiento a la guardia indígena[7], hasta convertirse en guardia. Los congresos, las marchas, las asambleas y los talleres hicieron parte del repertorio de espacios que la compañera empezó a frecuentar una vez se convirtió en miembro de la guardia indígena de su resguardo, papel que desempeña todavía en la actualidad.

Al respecto, Ana mostró que su dibujo representaba el XIV Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que se llevó a cabo en Kokonuco, entre el 16 y el 20 de junio de 2013. Para ello, dibujó las carpas del lugar donde se realizó el congreso, el pueblito de Kokonuco, la carretera central que lo atraviesa, el campo santo que está a las afueras, las flores y también una vaca. Al referirse a este escenario, la compañera señaló que en un espacio como los congresos hay encuentros de diferentes pueblos indígenas y que dichos encuentros "generan cosas importantes". Precisamente fueron "esas cosas importantes" las que la compañera definió como políticas de manera enfática: "porque en el congreso es donde los pueblos indígenas hacemos política". Antes de terminar su intervención, se desplegó en el papel que juegan las mujeres, como ella, en un espacio como ese. Se refirió a la presencia de mujeres guardias, cabildantes, autoridades, comuneras que son docentes, promotoras de salud, sobanderas, parteras, entre otros papeles, e indicó que los congresos son lugares para el encuentro entre comuneras y comuneros de los diferentes cabildos indígenas. En su relato, valoró de manera muy positiva que, desde sus diferentes papeles, muchas mujeres lograron unirse para construir propuestas que las beneficiaran, sobre todo aquellas encaminadas a hacer operativo el décimo punto de la plataforma del CRIC: el fortalecimiento de la familia, las mujeres, los jóvenes y los mayores. En particular, mencionó el mandato que aprobó el conjunto del congreso sobre el aporte del 3% de las transferencias[8] de cada cabildo para el fortalecimiento del

7 Los *Kiwe Thegna* o guardias indígenas son los "cuidadores del territorio" y tienen como función principal el ejercicio de control territorial. En ella participan comuneras y comuneros indígenas, hombres y mujeres, jóvenes, niños y niñas.

8 En el marco de la política de descentralización fiscal promovida por la

trabajo realizado por el Programa Mujer, el Movimiento Juvenil, el Programa de Familia y la Guardia Indígena.

En este caso, el relacionamiento de los pueblos indígenas con el Estado colombiano está mediado por las transferencias. Como mostraremos a continuación, los logros, dificultades, retos y desafíos que surgieron a raíz del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución Política de 1991 dibujan la manera como las mujeres y hombres nasa participantes de la Escuela definen su relación con el Estado colombiano, pautan las definiciones y percepciones que tienen sobre la política pública y trazan un horizonte ético y moral sobre las prácticas políticas.

Concepciones sobre la política pública: "la transparencia no existe en la política nacional"

Las y los estudiantes de la Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política" reflexionaron en profundidad sobre la relación entre los pueblos indígenas y el Estado nacional, desde la perspectiva de la política electoral. Al reflexionar sobre la política ubicaron la política electoral como uno de los escenarios de participación de los pueblos indígenas y abordaron sus alcances, pero, sobre todo, identificaron los obstáculos y situaciones que han puesto al movimiento indígena actual en una encrucijada. La mayoría de las personas de la Escuela identificaron con claridad los actores y escenarios de la política electoral, las prácticas políticas que allí tienen lugar y los retos que impuso la participación electoral del movimiento indígena en la construcción del sistema político colombiano, después del reconocimiento del derecho a la participación política de los grupos étnicos introducida

Constitución Política de 1991, la nación está en la obligación de transferir un porcentaje de sus recursos corrientes a las entidades territoriales, ya sean departamentos, distritos o municipios. Hasta el momento, en el caso de los resguardos indígenas, los recursos asignados son administrados por el municipio en el que este se encuentra, porque no se ha expedido la Ley Orgánica de Ordenamiento territorial contemplada para la conformación de las entidades territoriales indígenas, según lo previsto por los artículos 329 y 330 de la Constitución. Sin embargo, el Decreto 1953 de 2014 crea un régimen especial para poner en funcionamiento los territorios indígenas en relación con la administración de los sistemas propios.

con la figura de la circunscripción especial indígena proclamada por la Constitución de 1991.

El diálogo y la reflexión colectiva apuntaron a mostrar la relación de poder que media entre el Estado colombiano y los pueblos indígenas. Al referirse a los actores que ejercen el poder, la mayoría de relatos identifican a las "clases sociales de alto poder económico" como los sujetos que toman las decisiones; definen la corrupción y las promesas incumplidas como las prácticas políticas que signan la relación entre quienes toman las decisiones, caracterizados como "los ricos", y entre los objetos de dichas decisiones y a quienes se les violan sus derechos: "los pobres". Al respecto, se refirió una mujer nasa del Resguardo de Corinto y líder comunitaria, después de un ejercicio de análisis colectivo inspirado en una serie de caricaturas de Mafalda sobre la política:

> Lamentablemente existe la corrupción y las clases sociales de alto poder económico son los que toman las decisiones. Nunca nos tienen en cuenta como pueblos y cuando ya se suben allá ellos se reúnen y nunca citan y son los que toman las decisiones y se aprovechan por los votos. En el entorno nacional el Estado no brinda condiciones favorables, siempre se favorecen los derechos y deberes del neoliberalismo y patrimonio de los ricos y cada día hay más pobreza y problemas sociales. En la comunidad cada día, debido a que nos tienen en el olvido, se forman problemas más complicados, porque todo lo que ellos prometen no lo cumplen. Eso hace que la sociedad esté más descontrolada. Lamentablemente nuestros territorios se licitan y no nos tienen en cuenta la autodeterminación de las comunidades, lo cual genera violación de derechos y principios colectivos. El Estado promueve muchas leyes y decretos que están en contra de los pobres y en favor de los ricos. Dicho y hecho: la ley está hecha para la trampa.

En su análisis, la corrupción es valorada de manera negativa. Sin embargo, en relación con las promesas, la posición es mucho más compleja y valdría la pena analizarla con más profundidad. Por ahora, resulta llamativo que lo que se valora negativamente son las promesas incumplidas, el hecho de que "las personas prometen, pero cuando

ganan se olvidan de lo que le prometieron a la gente". No se valora negativamente el hecho de que la práctica electoral esté atravesada por las promesas, definidas en el marco de las necesidades. ¿Dónde queda entonces el ejercicio de los derechos?

La intervención revela la existencia de una estructura social definida en términos de clases sociales: una sociedad de ricos y pobres. El relato identifica que son otros, los ricos, quienes toman las decisiones, siempre en detrimento de los derechos de los pueblos. El tipo de relación descrita plantea una articulación entre los pueblos indígenas y el Estado mediada por el voto. En el escenario electoral, como espacio de ejercicio del poder, hay sujetos y objetos de dicho poder.

En la narración, "subir allá" aparece como un referente que indica el sentido espacial que se le atribuye al poder: un poder que se ejerce de arriba hacia abajo, donde alguien sube a través de los votos —porque "nosotros lo pusimos", como indicaron varias personas en diferentes oportunidades—. Una vez allá arriba, los que son elegidos "se reúnen entre ellos y nunca nos tienen en cuenta". En este sentido espacial que se le atribuye al ejercicio del poder, el Estado aparece como un sujeto "que promueve leyes y decretos que están en contra de los pobres y en favor de los ricos", favorecimiento hacia los ricos que está mediado por la trampa.

En la misma vía propuesta por esta reflexión, una mujer nasa, de aproximadamente 32 años, también visualizó la relación desigual entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano a partir de una discusión que planteó sobre la legislación existente. Su intervención fue enfática al señalar que el Gobierno colombiano siempre viola la Constitución Política y que, aun cuando hay una cantidad de derechos reconocidos como producto de las luchas de los pueblos indígenas, estos no se cumplen. En su reflexión, es muy importante notar el papel activo que les atribuye a los pueblos indígenas, cuando señala: "nosotros peleamos por los derechos, pero el gobierno todo el tiempo los viola". "Pisar y golpear la dignidad de los nasa" apareció como otro referente a través del cual la mujer que intervino caracterizó la acción del Estado y del Gobierno colombiano frente a los pueblos indígenas. De manera inmediata se refirió al caso del cerro El Berlín: "es un sitio sagrado y allá el Estado mantiene bases militares en territorios indígenas".

En el marco de esta reflexión, en todos los resguardos donde se desarrolló la Escuela, las talleristas pidieron a los grupos representar gráficamente su definición de la política. En la Escuela de Corinto, uno de los grupos elaboró una secuencia gráfica (ver Figura 3) que pone el acento en la manera como entienden la política, los escenarios que los hombres y mujeres indígenas identifican como políticos, los sujetos de la política y las prácticas políticas que allí tienen lugar:

> Hemos representado la transparencia que no existe en la política, por eso no le pusimos color al dibujo, porque lo que se hace es politiquería. Tiene color solamente cuando es politiquería, ahí sí le ponen color: que el Partido Conservador, es azul, que el Partido Verde, el rojo del Liberal, etc. Es una política árida. Hemos mostrado el alcalde de aquí (risas). Son los recursos del Estado que él se los está tomando como si fuera agua. Al pobre, como nosotros, le tocan pequeñas gotitas que no satisfacen nuestras necesidades como comunidades. Lo que hemos discutido es que, si somos bien organizados y tenemos buenos ideales, formamos la unidad, indispensable para afrontar lo que estamos viviendo ahora.

FIGURA 3. Secuencia gráfica "Nuestra definición sobre la política"
Fuente: participantes Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política", Resguardo de Corinto, sesión 2, módulo de Cultura Pública, 28 de febrero de 2014.

En la reflexión, la política aparece asociada a lo electoral. El análisis colectivo indica los referentes éticos y morales que atra-

viesan la definición de política de las personas participantes. La "transparencia" aparece como el principio, la virtud y el horizonte que debería regir la práctica política y, consecuencia de que no sea así, lo que se practica no es política sino politiquería. Esta distinción entre política y politiquería fue constante en todos los resguardos donde se desarrolló la Escuela. La percepción generalizada sobre esta distinción podría recogerse de una intervención que hizo una mujer nasa, de aproximadamente 48 años, proveniente del resguardo de San Francisco: "la política es algo social que debe servir a la comunidad, mientras que el poder económico maneja la politiquería en beneficio personal".

En esta vía, en la serie gráfica que venimos analizando, "la transparencia no existe en la política, porque lo que se hace es politiquería", expresó el grupo con fuerza, construyendo, por medio de la representación, una especie de teoría sobre la política electoral basada en el color. Su decisión de no ponerle color al dibujo capturó el sentido de la distinción que hicieron entre política y politiquería. Para las personas participantes lo que tiene color es politiquería y esta aparece representada por los partidos políticos que identificaron: el Partido Conservador, el Partido Liberal y el Partido Verde. Como sujeto de la política dibujaron al alcalde. El grupo se rio al unísono al explicar el contenido de su reflexión y la acción que estaba desarrollando el personaje al que hacían alusión: "hemos mostrado el alcalde de aquí. Son los recursos del Estado que él se está tomando como si fuera agua". Esta acción tiene unas implicaciones que fueron valoradas negativamente por el grupo. Al definirse como miembros de una comunidad, indicaron que lo que les tocaba a ellos eran "gotitas" que no lograban satisfacer sus necesidades.

Es clave mencionar que, al identificar el Estado o el Gobierno (palabras usadas indistintamente por las mujeres y hombres nasa), el sujeto principal que lo representa es el alcalde y el lugar que este ocupa es la alcaldía. Sin embargo, las percepciones sobre la relación que las mujeres y hombres nasa construyen con el alcalde y la alcaldía variaron de un resguardo a otro en función de la persona que ocupa la alcaldía en la actualidad. Por ejemplo, en la Escuela de Corinto y en la Escuela de Nasa Kiwe Tek Ksxaw y Munchique construyeron una

imagen negativa del alcalde, de la alcaldía y de las prácticas políticas que allí tienen lugar. Dicha imagen quedó consignada no solo en la representación gráfica, donde "el alcalde se toma los recursos del Estado", sino también en una imagen que muestra al alcalde como una persona que está por encima del pueblo (ver Figura 4). En contraste, la percepción que tienen las personas participantes de la Escuela del Resguardo de San Francisco mostró una relación mucho más cercana con el alcalde de Toribío (municipio al que pertenece este resguardo), un reconocido líder nasa recuperador de tierras, quien fue el primer alcalde indígena del municipio en 1995. Su representación revela la horizontalidad que existe en el diálogo entre el gobierno nasa (simbolizado por el gobernador y la gobernadora suplente que tienen sus bastones de autoridad) y el gobierno estatal (representado por el alcalde), así como la identificación política que existe entre ambos (ver Figura 5).

FIGURA 4. Representación sobre el Estado
Fuente: participantes Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política", Resguardo de Corinto, sesión 2, módulo de Cultura Pública, 28 de febrero de 2014.

FIGURA 5. Relación entre el gobierno nasa y la alcaldía de Toribío
Fuente: participantes Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política", Resguardo de San Francisco, sesión 2, módulo de Política Pública, 7 de julio de 2014.

Al final de la secuencia gráfica preparada en la Escuela de Corinto, el grupo fue más allá y detalló otro referente del horizonte que debería regir la práctica política y que ayudaría a combatir todos los impactos nocivos que generan situaciones como las que describieron: la unidad, entendida como la única garantía para afrontar los problemas actuales y fortalecer la organización comunitaria. Así, en su análisis, la transparencia y la unidad aparecen como los referentes de una práctica política "sana", como la definiría más adelante otra de las participantes del grupo.

Sin embargo, la preocupación compartida es que hay déficit de transparencia (como principio y virtud) en la política electoral y que hay también déficit de unidad en la organización indígena, lo cual se convierte en un gran obstáculo para mitigar los impactos negativos de una política electoral corrupta que resulta nociva para la política comunitaria. La desunión, además, aparece caracterizada como una práctica promovida por el Gobierno nacional "con el fin de tener marginados a los indígenas y al pueblo más vulnerable", como expresó un hombre de aproximadamente 39 años, asiduo participante de la escuela de Corinto. Luego se levantó una mujer nasa de aproximadamente

36 años y señaló que el Gobierno colombiano usa estrategias como Familias en Acción[9] para que la gente se quede callada.

En este sentido, varias de las personas participantes, entre hombres y mujeres, manifestaron su tristeza "al ver que todos compran la dignidad de las personas por cualquier cien mil pesos, tejas de zinc, plancha y terreno" e instaron a la urgencia de construir un sentido de responsabilidad a la hora de elegir candidatos, por ejemplo, pero también trazaron algunas pautas que hablan sobre su referente ético y moral a la hora de ejercer el poder y la autoridad.

Marcas de género en la relación con el Estado

Como hemos señalado antes, en el marco de una discusión sobre la manera como los hombres y las mujeres nasa definen y comprenden la política pública, las personas participantes de la Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política", de todos los resguardos, reiteraron que la práctica política de "exigir al Estado" es la que recoge y anuda todo el sentido que el movimiento indígena caucano, en general, y el pueblo nasa, en particular, le atribuye a su relación con el Estado colombiano. La práctica política de exigir al Estado está enmarcada en la conciencia que tiene el pueblo nasa de la discriminación histórica de la que ha sido objeto, así como de su carácter de sujeto colectivo de derechos. Sin embargo, un grupo de la Escuela de San Francisco, conformado por dos mujeres y un hombre, dejó entrever las marcas de género que signan la relación entre el pueblo nasa, las mujeres y hombres nasa como individuos de dicho colectivo y el Estado

9 Programa del Gobierno nacional para entregar subsidios de nutrición o educación a los niños y niñas menores de 18 años que pertenecen a las familias del nivel 1 y 2 del Sistema de Selección de Beneficiarios para Programas Sociales (Sisben), familias en condición de desplazamiento o familias indígenas, así como a las madres que garanticen la asistencia escolar de sus hijos e hijas. Este programa está a cargo del Departamento para la Prosperidad Social, antes Acción Social. Se puso en marcha durante la presidencia de Andrés Pastrana con dineros provenientes de la banca multilateral y del Plan Colombia. Varios estudios han hecho importantes críticas a este programa, en la medida en que no ha cumplido con su objetivo de reducir la pobreza y porque además se ha convertido en un instrumento electoral.

colombiano, a través de una representación gráfica que recogía sus reflexiones sobre la construcción de la política pública (ver Figura 6).

FIGURA 6. Percepciones sobre la política pública
Fuente: participantes Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política", Resguardo de San Francisco, sesión 2, módulo de Política Pública, 7 de julio de 2014.

Haciendo referencia a la imagen que construyeron sobre la política pública, el grupo señaló:

> Es exigir, intervenir, participar a nivel del Estado colombiano. Es salir a exigir al Estado. Por ejemplo, participar en las alcaldías, en el Departamento, es una de las formas. Nuestro grupo dibujó la alcaldía. Está el alcalde y estos somos nosotros, los comuneros y comuneras. Habemos hartas mujeres que estamos exigiendo que no nos violen, que no maten a nuestras mujeres y lo dijo una compañera, porque en estos días violaron una viejita en estas fiestas y la dejaron empelota. En esa misma manifestación había varios hombres que exigían que arreglen las vías.

El intercambio entre las personas participantes que tuvo lugar después de que el grupo socializó su dibujo e hizo su explicación

muestra que hay una percepción generalizada de que las mujeres han sido excluidas históricamente de los procesos de toma de decisiones tanto en las estructuras administrativas y burocráticas del Estado como en los cabildos y la organización indígena en general. Aun cuando sobre esta última nos detendremos en el siguiente apartado, por ahora profundizaremos en la discusión que propició el grupo a través de su dibujo.

Lo que revela la reflexión que tuvo lugar en dicha sesión es que las mujeres y los hombres mantienen relaciones distintas con el Estado, que, en este caso, como en la mayoría, aparece representado en la figura del alcalde y la alcaldía. Señala, también, que dichas relaciones se traducen en que ambos son construidos y percibidos como sujetos políticos diferentes y desiguales. Aun cuando el grupo no profundizó sobre la manera como son percibidos los hombres y las mujeres nasa por parte de la alcaldía municipal, esta es una reflexión que urge hacer, pues las políticas del Estado y del Gobierno colombiano producen efectos diferentes tanto en los hombres como en las mujeres. Un análisis exhaustivo de los planes de desarrollo municipales sería útil para avanzar en esta tarea, que debe revelar la naturaleza de la alcaldía como institución estatal, la lógica de la planificación económica que allí tiene lugar, la toma de decisiones y el ejercicio del poder estatal, entre otros asuntos. Porque lo que sí fue reiterado por las mujeres en estas discusiones es que todavía predomina un ejercicio de toma de decisiones y políticas "hechas por los hombres para los hombres", como mencionó una participante en una oportunidad. Además, las mujeres tienen la sensación de que los hombres pueden acceder con más facilidad a los recursos públicos, dado su mayor nivel educativo y su reconocimiento y legitimidad en las estructuras del poder estatal.

Es posible percibir, sin embargo, que el Estado cada vez más promueve e implementa políticas que, supuestamente, buscan mejorar la situación de las mujeres en el marco de las políticas de desarrollo. Cada vez más mujeres hacen parte de Familias en Acción, por ejemplo. Y este es un escenario que urge analizar para entender cómo el Estado colombiano representa a las mujeres, en general, y a las mujeres indígenas, en particular, para profundizar en la relación de las mujeres nasa con el Estado colombiano y así entender la percepción de las

mujeres sobre las iniciativas de desarrollo promovidas por el Estado donde ellas son el foco de intervención.

Lo que sí insinuó de manera más profunda la representación gráfica desarrollada por el grupo es la forma distinta en la que las mujeres y los hombres influyen o no en la construcción de la política pública. De manera muy reveladora, las mujeres se autorrepresentaron como sujetos políticos, erigiéndose como manifestantes e interlocutoras frente a la alcaldía municipal. Sus reivindicaciones, como indicó su explicación, estaban construidas en el marco de su exigencia para vivir una vida sin violencias. Dos de los carteles que las manifestantes mujeres sostenían en sus manos hacían alusión al respecto: "no maten nuestras mujeres", "no violen nuestras mujeres".

En contraste, cuando las mujeres y el hombre participante en el grupo hicieron referencia a la reivindicación de los hombres presentes en dicha manifestación política frente a la alcaldía, todo el grupo atendió cuando expresaron: "los hombres exigían que les arreglaran las vías". A manera de chiste, una mujer que estaba presente entre el público, replicó: "sí, para andar para arriba y para abajo en moto". Todas las personas presentes en el salón rieron a carcajadas. Más allá del chiste, lo que expresó este intercambio y las reflexiones que le sucedieron es que efectivamente las prioridades de los hombres y las mujeres son diferentes y que también lo es la manera como ambos visualizan las situaciones que podrían contribuir a mejorar sus vidas. No tenemos aquí una intención de reducir las expectativas e intereses masculinos, lo que sí queremos mostrar es que los intereses y expectativas de los hombres y las mujeres son disímiles y que, en la medida en que continúen vigentes las estructuras y relaciones que le dan vida a la dominación masculina, seguirán en la sombra las mujeres, junto con sus expectativas y sus sueños, condenadas a la exclusión por la permanencia del sistema patriarcal que distribuye desigualmente las oportunidades y los recursos sociales, económicos, políticos y simbólicos. Porque efectivamente, como concluyó dicha reflexión, la debilidad que aún se percibe en la participación política de las mujeres nasa (sin negar sus avances y logros al respecto) y su papel en la construcción y en la toma de decisiones políticas en el marco de la relación de los pueblos indígenas con el Estado colombiano no solo tiene que ver con la falta

de voluntad política de quienes están en los cargos del poder estatal, sino con condiciones de discriminación y exclusión histórica de la que han sido y continúan siendo objeto las mujeres nasa.

Aun cuando todavía queda pendiente un examen sobre las percepciones y definiciones construidas por el Estado sobre las mujeres indígenas en general, y las mujeres nasa, en particular, a continuación nos detendremos en el análisis de una de las dimensiones que asume la participación política de las mujeres nasa a nivel interno: el ejercicio en los cargos de autoridad.

Participación de las mujeres nasa en los cargos de autoridad en el cabildo: inclusión desigual, representación inconclusa

El trabajo de la investigadora colombiana María Emma Wills (2007) es un referente clave a la hora de pensar una de las dimensiones que asume la participación política de las mujeres nasa: el ejercicio de los "cargos de autoridad". Siguiendo el planteamiento de Robert Dahl sobre la democracia moderna, la autora analiza los conceptos de inclusión y representación y su desarrollo resulta sugerente para comprender las prácticas de inclusión y representación de las mujeres nasa en la organización indígena de la cual hacen parte. Esto implica, por supuesto, no perder de vista que ambos conceptos fueron desarrollados para comprender la relación de los movimientos sociales de mujeres con el Estado y para entender, desde una perspectiva histórica, el proceso de construcción de las mujeres como ciudadanas. En esta vía, Wills señala que en Colombia la inclusión de las mujeres en la política no ha venido acompañada de representación política. Para la autora, la inclusión (en la democracia) no basta, es solo un nivel de la participación (ciudadana) y, por lo tanto, no garantiza una participación política activa. A esto suma el hecho de que la representación política tiene dos niveles: un nivel formal o descriptivo donde las personas otorgan a otras el poder para que las representen, y un nivel en el que la representación sí implica una participación política activa y sustantiva.

En la vía propuesta por Wills, en este apartado nos detendremos a abordar cómo está la inclusión de las mujeres nasa de Cxhab Wala

Kiwe-ACIN, llamando la atención acerca de la importancia de realizar análisis que permitan avanzar hacia la comprensión de la representación. Con la intención de llenar un vacío en la información cuantitativa concerniente a esta dimensión de la participación política de las mujeres en los "cargos de autoridad", construimos una estadística en cuatro de los cinco resguardos donde se desarrolló la Escuela "Mujer, derechos humanos y participación política": Munchique-Los Tigres, Nasa Kiwe Tek Ksxaw, San Francisco y Corinto. Para ello, en acuerdo con las autoridades de cada uno de los cabildos, consultamos las actas de posesión[10] que se encuentran a nivel local, así como el archivo de la alcaldía municipal. Adicional a esto, recopilamos, revisamos y sistematizamos la información contenida en los censos de los cabildos[11]. El período de relevamiento de la información y análisis abarca desde 1991 hasta 2013.

En la historia política de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, que hoy cuenta con más de veinte años de existencia, solo cuatro mujeres han sido consejeras. En la actualidad, cuatro mujeres nasa ocupan el cargo de gobernadora principal en los 20 cabildos de Cxhab Wala Kiwe-ACIN. El espacio político de la consejería, que reúne a siete personas delegadas para representar a los siete planes de vida, no cuenta hoy con la presencia de alguna mujer. Sin embargo, el último congreso zonal, realizado en junio de 2017, definió una nueva estructura: quitó el papel de la representación legal, que antes recaía en cabeza de algún miembro de la consejería, y agregó una nueva persona para ejercer este rol. En la actualidad, la representante legal de ACIN es una mujer. Entre todos los tejidos y programas de la ACIN, solo el Programa Mujer (por obvias razones) y el Tejido de Familia tienen en su coordinación a una mujer.

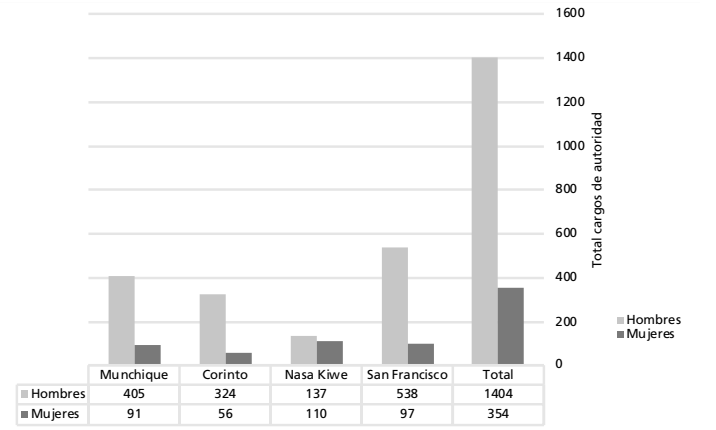
10 Son documentos que registran la forma como se constituyeron los cabildos, solo con la información de cargos de las autoridades, la fecha y quiénes participaron en la elección de dichas autoridades.

11 Es la información detallada que contiene los datos sobre las personas cesadas en cada resguardo, con todos los datos de identificación: nombre, apellido, edad, ocupación, entre otros. Cada censo tiene una forma particular de registrar su información.

Cada resguardo tiene una dinámica propia en relación con la elección de las autoridades del cabildo. Dichas variaciones se dan, sobre todo, en relación con los períodos de gobierno, el mecanismo de postulación y el de elección. Pero cada resguardo tiene autonomía plena para definirlo. En relación con el período de gobierno, el caso más frecuente es el que tiene un año de duración. Sin embargo, debido a diferentes situaciones y análisis locales, algunos resguardos han tomado la decisión de transformar dicha dinámica. Lo que sí comparten todos los resguardos es que es la asamblea en pleno (la comunidad censada) quien elige a las autoridades del cabildo.

Como muestra la Figura 7, en el período comprendido entre 1991 y 2013, un total de 1424 hombres ocuparon cargos de autoridad en los resguardos de Munchique-Los Tigres, Corinto, Nasa Kiwe Tek Ksxaw y San Francisco. En contraste, el total de mujeres que ejercieron cargos de autoridad en el período bajo estudio fue de 410. Esta situación revela un persistente desequilibrio no solo en la inclusión de las mujeres en la vida política de las comunidades indígenas, sino que esta desigualdad se traduce, a la vez, en una muy baja representatividad de las apuestas políticas de las mujeres nasa en el rumbo de la vida comunitaria y en la organización en general. Aun cuando existe una percepción compartida, tanto por los hombres como por las mujeres, de que cada vez más las mujeres están haciendo parte de la toma de decisiones comunitarias y han empezado a ejercer cargos en la estructura del cabildo, todavía es muy diciente el reducido número que ha ocupado algún cargo de autoridad.

El cabildo de Munchique-Los Tigres elige anualmente toda la estructura del cabildo por votación, que tiene lugar en la asamblea comunitaria de diciembre. Como muestra la Figura 8, en el período comprendido entre 1991 y 2013, el total de autoridades hombres y mujeres que ocuparon cargos de autoridad en el cabildo fueron 496 personas, de las cuales 405 son hombres (81,6%) y 91 son mujeres (18,4%). Mientras que 18 hombres fueron gobernadores durante este período, 4 mujeres lograron ocupar este mismo cargo. Muy diciente resulta, por ejemplo, que el cargo de la tesorería fue ejercido por 22 hombres, mientras que solo una mujer ha ejercido dicho cargo.



	Munchique	Corinto	Nasa Kiwe	San Francisco	Total
Hombres	405	324	137	538	1404
Mujeres	91	56	110	97	354

FIGURA 7. Cargos de autoridad 1991-2013. Resguardos: Corinto, Munchique, Nasa Kiwe Tek Ksxaw y San Francisco
Fuente: Actas de posesión y censo de los cabildos, 2013.

Entre todos los cargos del cabildo, el de alguacil es el que ha tenido la mayor cantidad de personas, pues no es un cargo único, sino que por lo general cada cabildo cuenta con aproximadamente 20 alguaciles durante el período anual de trabajo comunitario. Para el caso de Munchique-Los Tigres, es posible decir que, en el período bajo estudio, el cabildo contó con un total de 194 alguaciles, de los cuales 155 eran hombres (79,8%) y 39 eran mujeres (20,2%). El cargo de alguacil fue el que reportó una mayor presencia de mujeres comparado con los demás cargos de autoridad. En relación con la función de gobernador suplente, es necesario mencionar que este fue ocupado únicamente por hombres durante los 23 años del período en cuestión. Por su parte, el cargo de capitán, que es considerado históricamente el más importante dentro del gobierno nasa, ha sido ocupado por 14 hombres (60,8%) y 9 mujeres (39,2%).

La Figura 9 muestra la dinámica del ejercicio de los cargos de autoridad en el resguardo Nasa Kiwe Tek Ksxaw, municipio de Santander de Quilichao, Cauca. En el período entre 1991 y 2013, un total de 247 personas han ejercido algún cargo de autoridad en la estructura del cabildo. De ellas, 137 fueron hombres (55,4%) y 110 fueron mujeres (44,6%). Del total de 13 personas que han ejercido el cargo de gobernador, 10 fueron hombres (76,9%) y 3 fueron mujeres

(23,1%). A diferencia de Munchique, en este resguardo, de un total de 13 personas que ocuparon el cargo de la tesorería, 8 de ellas fueron mujeres, lo cual representa un 61,5%. También en este resguardo 5 mujeres han ocupado el cargo de gobernadora suplente. En todos los períodos de gobierno, la secretaría del cabildo ha sido ocupada por mujeres. Al igual que en Munchique-Los Tigres, el cargo de alguacil fue en el que más se desempeñaron las mujeres.

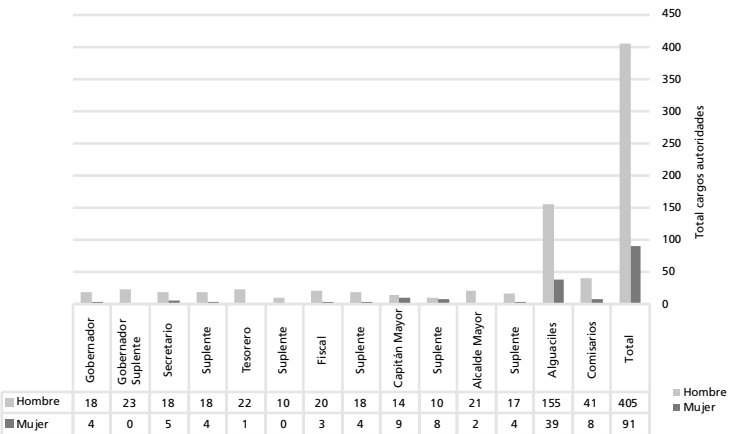


FIGURA 8. Total de cargos de autoridad 1991-2013.
Resguardo Munchique-Los Tigres
Fuente: Actas de posesión y censo del cabildo de Munchique-Los Tigres, 2013.

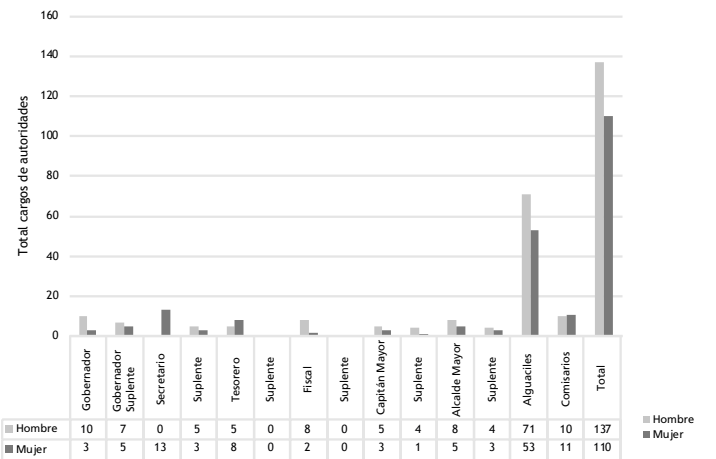


FIGURA 9. Total de cargos de autoridad 1991-2013, por sexo.
Resguardo Nasa Kiwe Tek Ksxawo
Fuente: Actas de posesión y censo del cabildo de Nasa Kiwe Tek Ksxaw, 2013.

En el Resguardo Corinto, desde hace pocos años la dinámica de elección de la directiva del cabildo se realiza cada cuatro años, aunque anualmente hay una asamblea evaluativa en la que se define la continuidad o no de las personas en sus cargos. Como muestra la Figura 10, en este resguardo ninguna mujer ha sido gobernadora principal, mientras que sí lo fueron 15 hombres durante el período. De un total de 13 personas que han ocupado el cargo de la secretaría del cabildo, todas fueron mujeres. Y el cargo de alguacil muestra acá una tendencia completamente diferente a la mostrada en el Resguardo de Munchique y en *Nasa Kiwe Tek Ksxaw*, pues históricamente las mujeres han tenido allí una presencia importante, muy cercana a la de los hombres. En este caso, de un total de 260 personas que ocuparon el cargo de alguacil, 232 fueron hombres (89,2%) y 28 fueron mujeres (10,8%).

	Gobernador	Gobernador Suplente	Secretario	Suplente	Tesorero	Suplente	Fiscal	Suplente	Capitán Mayor	Suplente	Alcalde Mayor	Suplente	Alguaciles	Total
Hombre	15	14	0	5	10	0	12	3	13	3	13	4	232	324
Mujer	0	1	13	3	4	0	2	1	1	0	1	2	28	56

FIGURA 10. Cargos de autoridades, 1991-2013, por sexo. Resguardo Corinto
Fuente: Actas de posesión y censo del cabildo de Corinto, 2013.

El cabildo de San Francisco, que elige anualmente sus autoridades, registró un total de 635 personas que han ejercido dichos cargos, de las cuales 538 personas (84,7%) fueron hombres y 97 (15,3%) fueron mujeres. En el período bajo estudio, 2 mujeres ocuparon el cargo de gobernadoras y 15 hombres fueron gobernadores. También la capitanía fue ejercida por 2 mujeres y 15 hombres. En relación con los alguaciles, ocurre una situación similar a la del Resguardo Corinto, pues es un

cargo ocupado, en su mayoría, por hombres (87%). El único cargo que fue ejercido en la misma proporción fue el de secretaría auxiliar, en el que se desempeñaron 12 mujeres y 12 hombres.

	Gobernador principal	Gobernador Suplente	Secretaria	Secretaria auxiliar	Tesorero	Auxiliar contable	Capitán principal	Capitán suplente	Alcalde Mayor	Alcalde Menor	Alguaciles	Total
Hombre	15	15	8	12	10	5	15	16	15	52	375	538
Mujer	2	2	9	12	7	2	2	1	2	2	56	97

FIGURA 11. Cargos de autoridades, por sexo. Resguardo San Francisco
Fuente: Actas de posesión y censo del cabildo de San Francisco, 2013.

Poco a poco, las mujeres nasa han empezado a hacer presencia física y política en los espacios públicos. Principalmente, las mujeres se refirieron a dos: la escuela primaria y secundaria o los espacios de formación y capacitación, por un lado, y la estructura del cabildo en el ejercicio de autoridad, por otro. Su presencia en dichos espacios también tiene una marca generacional, pues en sus relatos estas mujeres de entre 35 y 50 años señalaron que ni sus abuelas ni sus mamás "pisaron nunca una escuela". Refiriéndose a sus casos personales, indicaron que hicieron hasta segundo o quinto de primaria, porque siempre se les negó la oportunidad de hacerlo. Muy pocas lograron el grado de bachiller y quienes actualmente cuentan con el título fue porque decidieron retomar sus estudios en los últimos tiempos. La mayoría lo hizo en el marco de una estrategia de alfabetización del Tejido de Educación de Cxhab Wala Kiwe-ACIN que creó un bachillerato para adultos.

Todas las mujeres que participaron en la Escuela "Mujeres, derechos humanos y participación política" y algunas a quienes pudimos entrevistar fueron muy enfáticas al referirse a los esfuerzos que han tenido que hacer para asegurarse que ni sus niños varones ni sus hijas mujeres falten a la escuela. En su razonamiento, es precisamente el acceso a los espacios de educación y capacitación el que potenció el ejercicio político en los cargos de autoridad del cabildo, así como su participación política en los espacios familiares y comunitarios. Sin embargo, aun cuando las mujeres sienten que su inclusión ha aumentado en los espacios políticos comunitarios, consideran que "todavía falta mucho". Aunque los números hablan de una presencia cada vez más visible de las mujeres en los cargos de autoridad y en la toma de decisiones, las y los participantes en la Escuela, así como otras a quienes pudimos entrevistar, manifestaron que dicha inclusión no se traduce todavía en representación, porque, según señalaron, el hecho de que haya una mujer en un cargo de autoridad no garantiza que haya una "mirada de género".

A esto se suma el hecho de que, en caso de que dicha mujer sí tenga una mirada sensible a los "temas de género", la evaluación que hacen tanto los hombres como las mujeres sobre su capacidad política está atravesada por valoraciones morales que reproducen prejuicios de género, aun cuando no profundizaremos al respecto en esta oportunidad[12].

Más allá de los restringidos números y cifras, que reportan un leve aumento de la participación política de las mujeres nasa en los escenarios comunitarios, la percepción generalizada de las mujeres nasa es que sus intereses, expectativas y sueños todavía no están condensados ni son ampliamente compartidos ni por los hombres ni por las mismas mujeres en el espacio político de la organización, a tal punto que, como refirieron en varias oportunidades algunas personas participantes de la Escuela, el Programa Mujer, creado en 1984 para fortalecer el papel de las mujeres y promover su participación política en los escenarios comunitarios, es identificado por muchas personas, hombres y mujeres, como "el Problema Mujer".

12 Para ampliar, *véanse*: Amador *et al.* (2014) y Amador (2016).

Aun cuando las mujeres nasa de Cxhab Wala Kiwe-ACIN —articuladas alrededor del Programa Mujer y de otros escenarios políticos, tanto locales como zonales y regionales— han logrado formular sus intereses y preferencias, han visibilizado las situaciones que les impiden vivir el *wët wët fxi'zenxi* como mujeres y han luchado para hacerse partícipes de un escenario político históricamente ocupado y gobernado por los hombres, los obstáculos que enfrentan han sido múltiples. Cuando sus sueños, intereses y expectativas son definidos como un "problema", estamos ante la presencia de una práctica discursiva y política que estigmatiza las luchas de las mujeres, minimiza sus sueños e intereses y las excluye, entre otras cosas, del ejercicio de autoridad. Esta definición y representación del Programa Mujer está constituida por y es constituyente de una de las tensiones entre la defensa de los derechos individuales de las mujeres y los derechos colectivos como pueblo, y el temor a que las mujeres, sus sueños, intereses y expectativas fracturen el proceso organizativo y se conviertan en una amenaza a la unidad[13].

Así, la inclusión y representación plena de las mujeres como miembros de una comunidad política (la organización indígena) nunca va a dejar de ser un sueño, si no se conjura ese fantasma que representa el temor a la pérdida del poder y la dominación por parte de los hombres y si no se promueven acciones políticas para revertir la jerarquía y la desigualdad entre ambos. Como lo expresó de manera enérgica una líder nasa de 36 años, comunera del resguardo de San Francisco y actual gobernadora suplente, durante una entrevista que sostuvimos en la casa del cabildo:

> Los hombres deberían de sentirse orgullosos de tener unas mujeres capacitadas, que tengan clara la situación, no solo en la cocina, sino también en la reunión, en la asamblea, pero lo que pasa es que ellos le tienen miedo, mucho miedo a las mujeres capacitadas. (Dora Salas, 3 de agosto 2014)

13 Para un análisis detallado en el contexto nasa, *véase* Amador (2016, 2017); para otros contextos, *véase* Hernández (2001, 2011).

No se trata, en últimas, de un proceso de "usurpación" de poderes, sino de construcción de relaciones más horizontales que no estén atravesadas por el ejercicio del poder y la dominación de unos sobre otras y de otras sobre unos. En definitiva, a lo que aluden las mujeres nasa, entonces, es a que la inclusión todavía es muy desigual y la representación de sus propias miradas como mujeres todavía está inconclusa.

A modo de cierre. Cuando perturbar el poder es hacer-nos remolinos a cuatro voces en cuatro vidas y en cuatro cuerpos

Como hemos señalado antes, en el marco de la apuesta de la Casa de Pensamiento, tanto Rosalba, como Diana y Marcela emprendimos investigaciones que buscaron poner en diálogo nuestros propios intereses con los de las comunidades nasa del norte del Cauca. Rosalba transitó un camino que le permitió reflexionar sobre su experiencia de participación política como mujer nasa; Diana analizó en su tesis de maestría las disputas, tensiones y negociaciones en la definición de la identidad étnica entre jóvenes indígenas urbanos y autoridades tradicionales en el norte del Cauca; Marcela inició su análisis con el propósito de examinar la "violación sexual" ejercida por los actores armados contra las mujeres nasa y con el tiempo estas le mostraron que no era de esas violencias de lo que querían hablar, lo cual fue un punto de inflexión en su indagación. De manera que su investigación se concentró en examinar las experiencias de "violación sexual" intradoméstica e intracomunitaria (tanto interétnica como intraétnica) que tienen lugar en un contexto signado por la violencia sociopolítica. Luego Eimy se vinculó al equipo y entre las cuatro emprendimos la investigación sobre participación política de las mujeres nasa, a la que hemos aludido en este artículo. De diversas maneras, tanto a nivel individual como en nuestra experiencia colectiva, hemos entendido que los temas de reflexión que han guiado nuestras indagaciones no hacían parte de la política organizativa hegemónica y, por el contrario, desafiaban muchas de sus posturas. Si diferentes situaciones que enfrentamos nos anunciaban que estábamos perturbando el poder, hemos buscado sortearlas de la mejor manera, siempre con la firme

convicción de la importancia de construir conocimientos colectivos que sean útiles para transformar sus vidas y también las nuestras, sin abandonar la perspectiva crítica.

Con el tiempo entendimos que nuestra presencia, así como el trabajo que desarrollamos, interrumpió y reconstituyó una historia de larga duración de estigmatización y señalamientos hacia las mujeres nasa que han luchado en contra de las diversas formas en las que han vivido las desigualdades, lo cual nos alcanzó, cobijándonos y cuestionándonos a cada una de nosotras de modos diferentes. Con frecuencia, varios líderes hombres y no pocas mujeres "mayoras" tendieron un manto de sospecha sobre nuestro trabajo y las luchas que las mujeres nasa habían emprendido mucho tiempo antes de nuestra presencia y que continuaron después de ella. Las expresiones "están alborotando a las mujeres", como se refirió Rosalba a esta situación aludiendo a un comentario ampliamente extendido, o "son las blancas las que traen esas ideas", sintetizan su interpretación. De manera que nuestros intercambios también nos llevaron a reflexionar sobre la forma en que nuestras indagaciones y diálogos nos interpelaron a nosotras, los modos en que transformaron nuestra experiencia como mujeres y las formas en las que estábamos *perturbando* el poder, que en su significado etimológico es "hacer remolinos".

> Rosalba: antes de llegar al espacio de la Casa de Pensamiento yo cuestionaba el feminismo y me sentía antifeminista. Para mí el feminismo era como el poder que las mujeres buscaban para igualarse a los hombres, más en son de revancha sobre situaciones vividas, y eso era algo que yo consideraba incorrecto. Con todas las experiencias que hemos tenido entendí que el feminismo no era lo que yo pensaba, es más, que no hay un solo feminismo, sino muchos feminismos, distintas corrientes que van y vienen. Yo me descubrí tan feminista como muchas de las que en su momento critiqué, pero diferente, entonces entendí que yo antes, sin denominarme feminista, lo era, porque a diario buscaba cuestionar esas cosas que pasaban dentro de mi familia, la comunidad y la organización. Así que hoy más que nunca me autodenomino como feminista, no ligada a una corriente en particular, sino una feminista indígena. Tan solo pasar del tejido económico-ambiental, y dejar a un lado los temas productivos, con

una marcada participación de los hombres de la comunidad, me dio paso para reencontrarme conmigo misma, con la mujer indígena que soy, y a la cual ni siquiera yo misma había volteado a ver. A comprender que mi lucha diaria estaba marcada por una historia, un contexto y una necesidad de reivindicar lo que yo como mujer quiero ser, pero sobre todo quiero que mi mundo dignifique lo que significa "ser mujer" y ser mujer indígena. Que mi lucha no se vea como una lucha que fragmenta la unidad en la organización, sino que, por el contrario, mi organización asuma mi lucha como propia, así como yo asumo la lucha del movimiento indígena. Reivindicar los derechos de los pueblos indígenas no es ajeno a reivindicar los derechos de las mujeres indígenas; al contrario, si la vida de las mujeres indígenas se dignifica, se dignifica el movimiento indígena, al ser capaz de verse a sí mismo, de reconocer las afectaciones y desigualdades que vivimos las mujeres y asumirlas, para lograr verdaderas transformaciones. Eso sí sería un movimiento digno en todo el sentido de la palabra. Entonces para mí ese día habremos logrado el *wët wët fxi'zenxi* (vivir bien).

Diana: El movimiento indígena ha sido para mí un contexto clave para pensar la práctica feminista. Cuando inicié mi inmersión en el mundo indígena, mi visión y comprensión sobre las experiencias de las mujeres era reducida, casi inexistente. Incluso, mi experiencia subjetiva como un escenario de reflexión y mi posición como mujer no indígena en el contexto organizativo no fueron inicialmente temas de reflexión en mi práctica política. Experimentar la violencia hacia nuestros cuerpos y descubrirla en los relatos y voces de muchas de las compañeras indígenas, pero también ver sus luchas y el compromiso con sus pueblos, causó en mí un giro fundamental para repensar no solo las desigualdades de género, sino los innumerables debates que estas experiencias pueden generar en un contexto político y organizativo.

Eimy: Y es que, en términos prácticos, el feminismo es una categoría muy poco abordada en nuestro contexto como mujeres nasa. Me refiero al análisis conceptual que se pueda dar en espacios amplios donde participamos las mujeres, como las asambleas. Esto significa un aislamiento del mismo concepto, aunque en la práctica muchas mujeres nos veamos representadas en lo que significan al-

gunas acciones feministas. Pero no podría generalizar las ideas o hablar por todas sobre lo que entendemos por feminismo. Mi experiencia de vida y las diferentes situaciones dadas en mi cotidianidad han hecho que replantee mi condición como mujer y como mujer indígena, dándole lugar a ideas del feminismo. Esto ha significado, en positivo, traspasar prejuicios que surgen en el camino cuando nuestra mentalidad cambia un poco. Con esto me refiero a juicios de valor que hay hacia fuera por parte de hombres y mujeres indígenas, pero en negativo también nuestros propios juicios o subvaloraciones manifestadas en luchas internas; a simple vista esa normal que sentimos como seres humanos, pero que se vuelve anormal cuando apropiamos que parte de nuestra cultura es la dominación del hombre sobre nosotras en todo momento y las diferentes áreas donde nosotras estamos. Entonces para mí es como volver a soñar con aquello que quisiéramos que fuese para nosotras.

Marcela: Yo estudié en un colegio femenino que, aunque se declaraba laico, tenía como disciplina hacer una oración a primera hora de la mañana. Y había una cantidad de prácticas que nos prohibían por considerarlas "masculinas", mientras que potenciaban otras, como las clases de cocina. Aunque a mí hoy en día me encanta cocinar y es una cosa que le agradezco a mi mamá, cuando estaba en el colegio yo solo quería jugar *volley ball*, cantar, jugar fútbol y estudiar. Pero armar y consolidar el equipo de fútbol fue una lucha. También recordarán una anécdota familiar que siempre cuento en las escuelas de las mujeres: que en mi casa somos tres hijas mujeres y un hombre, el menor, porque mi papá no descansó hasta no tener un hombre. Y eso, en mi vida personal, implicó cuestionar muchos privilegios que mi papá y mi mamá querían darle a mi hermano menor y buscar modos para transformar esa manera en la que nos estaban educando. Aunque para mí esa fue una de mis puertas de entrada a una práctica feminista que en ese entonces no nombraba como tal, a mí siempre me encantó la literatura y conocí a Virginia Woolf en el colegio a través de un profesor. Luego en la universidad, con otro grupo de compañeras y compañeros, nos vinculamos a la defensa de la educación pública, pero armamos un colectivo diferente, porque no nos gustaban las prácticas jerárquicas de los "combos" políticos

que había en ese momento. Creo también que mi gusto por estudiar y por hacer una carrera académica siempre me está confrontando con los obstáculos que las mujeres enfrentamos para hacerlo, todas las dificultades que tiene a la hora de ponerlo en diálogo con la vida personal y todos los cuestionamientos que eso genera por las supuestas "renuncias" que uno hace. Y cuando hice la investigación para mi tesis en el alto Naya, ahí analicé las memorias del desplazamiento forzado que ocasionó la masacre paramilitar desde una perspectiva de género. Además, ese trabajo de campo me confrontó con la realidad de las violencias hacia las mujeres indígenas, que después se convirtió en el nuevo camino de indagación.

Diana: Es que esta conciencia y experiencia me planteó debates sobre las luchas de las mujeres, sobre la relación pueblo-sujetas particulares. Además, la idea de "conceptualizar" las violencias, los derechos de las mujeres desde contextos diversos, fue para mí una apertura para el diálogo con el feminismo. Incluso, el uso de esta palabra sonaba/suena incómodo en muchos contextos, no solo comunitarios, también políticos organizativos, académicos y familiares y, en general, creo que es una palabra condenada a generar polémica. El temor de mencionarla me avasalló por mucho tiempo, pero creo que he descubierto cómo vivir con ella, porque más que un concepto para mí es una práctica. Los diálogos/discusiones con compañeras indígenas y campesinas también me llevaron a pensar en la complejidad de nombrarse feminista y poco a poco descubrí que muchas de mis interlocutoras lo eran, sin necesidad de reivindicarse todo el tiempo con el uso de la palabra "feminista". Nuevamente, pienso y reivindico la importancia de rechazar las etiquetas, para mí cuentan más las experiencias, las prácticas y las diversas enunciaciones que podamos asumir las mujeres cuando reivindicamos nuestros derechos y la eliminación de la desigualdad y opresión, que el nombre con el cual clasifiquemos nuestra lucha.

Rosalba: Es que además existe temor frente a los feminismos, muchos de ellos mal fundamentados. En algunos casos líderes que se sienten atacados y cuestionados por su forma de actuar y comportarse con las mujeres y que sienten que el feminismo los cuestiona en su actuar. Otros que le cargan al feminismo el empoderamiento de las

mujeres, que no ven con buenos ojos, pues parece que una mujer empoderada es una amenaza dentro de la organización, y otros que no reconocen la capacidad política de esas mujeres, y las marginan a espacios de bajo perfil. Pero esto no solo pasa con los hombres, sino con las mismas mujeres, que cuestionan sin mayor argumento al feminismo, lo ven como un enemigo que busca "alborotar" a las mujeres.

Eimy: Una de las oposiciones de los hombres es decir que el feminismo no es de nuestra cultura nasa y, si lo fuera, preguntan dónde está la explicación de los mayores frente al tema. Asumen que las mujeres indígenas no somos particulares, sino que todos y todas cabemos en un mismo costal sobre aquello que nos aqueja. Y sobre eso no hay discusión. Todo esto se expresa en violentarnos la palabra. El feminismo es satanizado por los hombres nasa. Aunque no directamente, planteamos el feminismo en diferentes escenarios, más bien cuando hablamos de reivindicarnos como mujeres indígenas, terminamos siendo objeto de burla, al punto de decir que ellos también podrían organizarse como hombres para sus propios asuntos, ya que, si se prioriza el tema de mujer en la organización, este puede llegar a fragmentar la misma organización.

Marcela: No tengo ninguna duda de que el análisis sobre este tema y de todas las estigmatizaciones que nos trajo aparejadas se enriqueció con nuestra experiencia de construcción de conocimiento intercultural en la Casa de Pensamiento. En mi caso, aunque desde hace un buen tiempo me autodenomino feminista, el trabajo con las mujeres indígenas y el análisis crítico de la violencia epistémica que ejercen las ong y los organismos de cooperación internacional en su interacción con ellas me han mantenido en una vigilancia constante, para no imponer mis propios marcos de interpretación, buscar comprender los sentidos nasa, su construcción sobre la persona y la "dignidad de las mujeres", los modos como las mujeres construyen sus luchas y las formas en las que resignifican, cuestionan, amplían y/o discuten con las fronteras de conceptos forjados en otros contextos: feminismos, violación sexual, género. Para mí, este es uno de los mayores retos del proceso de construcción de conocimiento intercultural en colaboración. Por eso siempre insisto tanto en la importancia

de contextualizar e *historizar* las experiencias de las mujeres *otras*, de nos-otras y de nuestra mutua interacción.

Diana: Es que hay una élite "feminista" que ha construido una poderosa distancia con las mujeres populares y su acceso a escenarios de poder y toma de decisiones. Es decir, una experticia feminista que desprecia a las mujeres en su diversidad y no se esfuerza por comprender los contextos y las experiencias desde las cuales hacemos nuestros planteamientos sobre los derechos de las mujeres y los caminos para acceder a ellos. A esto se suma la incapacidad que tenemos muchas veces en el feminismo para tejer alianzas.

Como revelan nuestros intercambios, si bien coincidimos en la importancia de comprender la agencia de las mujeres nasa desde una perspectiva histórica y los diversos modos en los que han configurado sus luchas en relación con diversos actores, también llamamos la atención acerca de la necesidad de alejarnos de la pretensión de homogenizar sus experiencias, así como de imponer nuestros marcos interpretativos. La mayoría de las mujeres nasa con las que trabajamos no se autodefinen como feministas ni se apropian de los "feminismos" de manera explícita. No tienen por qué hacerlo. Paradójicamente, "la estigmatización y señalamiento de las luchas de estas mujeres contra las violencias que viven a través de su identificación como feministas contrasta con el casi nulo autorreconocimiento de ellas mismas como feministas" (Amador, 2017). Como menciona Eimy, sus luchas se tocan en muchos puntos con quienes se reconocen como feministas en su amplia heterogeneidad, pero también se distancian en otros. Otras, como Rosalba y Diana, transitan por un camino distinto. Desde posiciones y trayectorias disímiles, ellas devienen "feministas". Rosalba, desde su enunciación como "feminista indígena", amplía y desafía las fronteras excluyentes de un feminismo urbano, de clase media y etnocéntrico, defendido y promovido por la mayoría de representantes de ONG y organizaciones de cooperación internacional con las que interactúan. Diana se refirió a esto como "la configuración de un feminismo corporativo que reivindica las luchas de las mujeres en tanto son complacientes y abrazan el neoliberalismo multicultural". Para ella, se trata de una élite "feminista" que ha construido una poderosa

distancia con las mujeres populares. A la inversa, las experiencias de violencias de las mujeres nasa, así como sus propias experiencias en el mundo indígena, interpelan a Diana y la obligan a preguntarse por un asunto que para ella había pasado desapercibido durante el largo tiempo y llevaba trabajando con el movimiento indígena del suroccidente colombiano. Hoy se identifica como "feminista en construcción".

En una trayectoria diferente, las mujeres nasa también interpelaron a Marcela y la obligaron a transitar por un camino diferente al que ella tenía previsto, siguiendo la inercia de los estudios sobre violencia sociopolítica en el país. Marcela insistió en la importancia de reconocer y comprender las experiencias de las mujeres nasa a la luz de sus propios sentidos, énfasis y ejes de lucha. Para ella, este el primer compromiso político que asumimos a la hora de embarcarnos en el gran desafío que constituye la apuesta por la construcción de conocimientos interétnicos e interculturales en colaboración[14].

> Sin duda, es importante señalar que todavía estamos en deuda con un análisis detallado sobre el proceso histórico de constitución de este reactivo clima ideológico hacia el(los) feminismo(s) en las comunidades indígenas del suroccidente colombiano, para así comprender los modos en los cuales se ha configurado un marco de sentido que estigmatiza las luchas de las mujeres nasa asociándolas al(los) feminismo(s) y erigiéndolas en una amenaza a la unidad. Este examen, por supuesto, también debe vincular un proceso de autocrítica de las posturas feministas hegemónicas, predominantemente urbanas y eurocéntricas, pues no han logrado construir puentes de diálogo intercultural que privilegien las particularidades de los contextos sociales y culturales de los y las sujetas que participan en la interlocución. (Amador, 2017)

En una coyuntura histórica como la que atraviesa Colombia después de la firma de los Acuerdos de Paz entre la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Gobierno

14 Para ampliar esta discusión, *véase* de Amador (2018): "Colaborar, co-descubrir el campo, co-des-cubrirse en él y dejarse interpelar. Aprender a aprender sobre las experiencias de "violación sexual" hacia las mujeres nasa del norte del Cauca".

nacional, el proceso de implementación de dichos acuerdos y la mesa de negociación en curso de este con la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), las mujeres y disidentes de género tenemos un compromiso ineludible: tejer redes insospechadas, fortalecer alianzas creativas, tender puentes de diálogo, reflexión y acción transformadora que nos permitan construir una paz completa, diversa, amplia, inclusiva, participativa, con justicia social y distributiva. El camino permanecerá abierto para que podamos seguir *volteando el silencio*, *soplando el olvido* y tejiendo un mundo que esté a la altura de nuestros sueños.

Referencias

Amador Ospina, M. (2016). *De tulpas, mojanos, vacas y justicia. Una etnografía histórica de las experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca, Colombia* (Tesis de maestría). Universidad Nacional General San Martín-IDAES/IDES, Argentina.

Amador Ospina, M. (2017). Un fantasma recorre el norte del Cauca: el fantasma del (los) feminismo(s). Encrucijadas del género y la investigación solidaria sobre las experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca. Colombia. *Corpus*, *7*(1).

Amador Ospina, M. (2018). Colaborar, co-descubrir el campo, co-descubrirse en él y dejarse interpelar. Aprender a aprender sobre las experiencias de "violación sexual" hacia las mujeres nasa del norte del Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*, *54*(1).

Amador Ospina, M., Eimy Chilo, D., Granados, D. L., y Velasco, R. (2014). Participación política y cultura política de las mujeres nasa del norte del Cauca. *Revista Señas*, 3, Separata 1.

Granados Soler, D. (2016). *Jóvenes indígenas urbanos y autoridades tradicionales indígenas en el Cauca: disputas, tensiones y negociaciones en la definición de la identidad étnica* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

Guamá, L., Pancho, A., y Rey, E. (2009). *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia*. Colección Autonomía Indígena No. 3. Colombia: Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin), Organización Indígena de Antioquia (OIA).

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Valencia: Universitat de València.

Hernández Castillo, R. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, *24*, 206-229.

Hernández Castillo, R. (2011). Movimientos de mujeres indígenas: repensando los derechos desde la diversidad. En G. Espinosa D. y A. L. Jaiven (coords.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920*. México: UAM-Xochimilco.

Martínez, V. (2013). *Género, etnicidad y acción colectiva femenina. Conversaciones con las mujeres indígenas del Cabildo Mayor Kichwa Camainkibo de Bogotá* (Tesis de maestría). Universidad de los Andes.

Melo, J. (2014). *El fogón no se ha apagado: la participación política de las mujeres misak en el resguardo indígena de Guambía, Cauca. Una aproximación desde los relatos de vida de algunas líderes misak* (Monografía de grado). Universidad de los Andes.

Méndez, G. (2006). *Participación y demandas de las mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá: la pregunta por la inclusión* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia.

Méndez, G. (2007). Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia. En A. Ulloa (comp.), *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Moore, H. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.

Muelas, B. (2005). La participación de las mujeres en el plan de vida guambiano. En Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A. y Ulloa, A (eds.), *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad* (pp. 79-82). Bogotá: UICN, Oficina Regional para América del Sur, Fundación Natura Colombia, Icanh.

Muñoz, M. (2013). *Mujeres nasa: tejedoras de vida y de resistencia* (Tesis de maestría). Flacso, Sede Ecuador.

Osorio, B. (2013). Herederas de Wey-Tana. Tres historias de vida de mujeres nasa. *Estudios de Literatura Colombiana*, *21*, 167-182.

Pancho, A. (2007). Participación de las mujeres nasa en los procesos de autonomía territorial y educación propia en el Cauca, Colombia. En A. Ulloa (comp.), *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Piñacué, S. (2005). Liderazgo y poder: una cultura de la mujer nasa. En J. Rappaport (ed.), *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio* (pp. 55-64). Popayán: Universidad del Cauca.

Poveda, J. D. (2008). *Visibles o invisibles pero ahí hemos estado: Imágenes de la mujer indígena y Liderazgos femeninos en el CRIC* (Tesis de grado). Universidad de los Andes.

Rappaport, J. (2000). [1990]. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos* [1990]. Popayán: Universidad del Cauca.

Serrano, Y. (2013). *Del fogón a la organización: procesos de acción política de las mujeres indígenas de los pueblos nasa y kankuamo 2007-2012* (Tesis de maestría). Universidad del Rosario.

Strathern, M. (1980). No nature, no culture: the Hagen case. Nature, culture and gender. En MacCormack, C. P. y Strathern, M. (eds.), *Nature, culture and gender* (pp. 174-222). Cambridge: Cambridge University Press.

Ulloa, A. (2007). Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios Latinoamericanos. En A. Ulloa (comp.), *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Wills Obregón, M. (2007). *Inclusión sin representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia 1970-2000.* Bogotá: Norma.

Sobre las autoras

Marcela Amador Ospina Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia con especialización en Antropología Social y Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Magister en Antropología Social de la Universidad Nacional San Martin. Sus intereses investigativos se dirigen a la participación política de las mujeres indígenas, memoria e historia, violencia política y pueblos indígenas, entre otros. Ha participado en procesos educativos indígenas liderados por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Actualmente es directora ejecutiva de la Corporación Ensayos para la Promoción de la Cultura Política e investigadora en temas sobre cultura política, violencias hacia las mujeres y participación política. En 2018 recibió el premio-mención en el área de Ciencias Sociales y Humanas de la Fundación Alejandro Ángel Escobar por su tesis de Maestría en Antropología "De tulpas, mojanos, vacas y justicia. Una etnografía histórica de las experiencias de violación sexual de las mujeres Nasa del Norte del Cauca, Colombia". Entre sus publicaciones se encuentran: "¿El orden del mundo? Algunos apuntes críticos sobre colonialidad y poder" (Unibiblios, 2006). "Raza, sexualidad y etnicidad. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina" (*Magüaré*, 2008). "Memorias del tránsito: camino a La Laguna" (*Etnias y Política*, 2009).

Claudia Arellano Hermosilla Antropóloga de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile; Magister en Estudios Latinoamericanos del Instituto de Altos Estudios de América Latina (IEHAL) y Doctora de Estudios de Género de la Universidad París VIII Saint-Denis, Francia. Actualmente se desempeña como docente en el pregrado de Antropología en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano de Chile impartiendo los cursos de Antropología General, Antropología de Género y Método Biográfico. Sus intereses investigativos giran alrededor de los Estudios Culturales, desde una perspectiva del género, siendo la literatura fuente y herramienta de análisis. Ha participado en las investigaciones "Antropología poética del sur desde Chile. En busca de la Suralidad", "Visualiz-arte: Historias de vida de mujeres artistas" y

"Rescate: historia local de la comunidad indígena de Pichimaule", entre otros. Algunas de sus publicaciones son: *Visualiz-Arte. Relatos de Vida de Mujeres Artistas de la Región de Los Lagos, Chile* (Suralidad, 2008); "La perspectiva de género en el enseñar y el aprender" (Universidad Austral de Chile, 2007); y "Decolonizar el imaginario" (Valdivia de Chile, 2012).

Eimy Johanna Chilo Yonda Mujer indígena nasa. Nació en el resguardo de Canoas, municipio de Santander de Quilichao, al norte del departamento del Cauca, tierra de su padre. En el año 2000, por culpa del conflicto social y armado, tuvo que salir de su lugar de residencia. Vivió en Tierradentro, de donde es su familia materna. Sus padres ejercieron la docencia, lo cual influyó fuertemente en su formación como profesional. Se formó como Trabajadora Social de la Universidad del Valle, sede Norte del Cauca, con la tesis "Representaciones sociales que tienen estudiantes, docentes y la comunidad sobre el proyecto etnoeducativo en el Resguardo Indígena de Canoas- Santander de Quilichao Cauca" (Universidad del Valle, 2014). Entre sus trabajos se encuentra "Participación política y cultura política de las mujeres nasa del norte del Cauca" (*Señas*, 2014).

Claudia Diyanira Duarte Duarte Es trabajadora social de la Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Educación Intercultural de la Universidad San Simón de Cochamba, con énfasis en el Diseño de Procesos Educativos con Enfoque Diferencial; candidata a Magister en Estudios Políticos de la Pontificia Universidad Javeriana. Ha trabajado con pueblos indígenas y comunidades campesinas en diferentes regiones del país y en el Comité Internacional de la Cruz Roja como coordinadora del equipo del Programa de Atención y Orientación a Familias Desplazadas de la Subdelegación de Centro Colombia. Desde el año 2011 es asesora técnica en la Formulación y Gestión de Proyectos de la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (Opiac). Acompañó la consulta y construcción del Programa de Atención a las Mujeres Indígenas Amazónicas Víctimas del Desplazamiento o en Riesgo de Estarlo–Auto 092. Desde el 2016 es la responsable técnica de la Escuela de Formación Política de Opiac.

Mariana Daniela Gómez Licenciada en Antropología de la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Ciencias Antropológicas de la misma universidad e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Sus intereses versan en: los estudios de género en pueblos indígenas, etnografía chaqueña y amazónica, feminismos indígenas y comunitarios, mujeres indígenas y procesos identitarios y organizativos, etnoterritorialidades, entre otros. Entre los años 2002 y 2010 trabajó en proyectos de gestión comunitaria, desarrollo e investigación en comunidades tobas del oeste de Formosa. Algunas de sus publicaciones son: *Guerreras y tímidas Doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa* (Biblios, 2016). *Mujeres indígenas en Argentina: escenarios fugaces para nuevas prácticas políticas* (CGA, 2014) y *Mujeres Indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (2018, compilado con Silvana Sciortino).

Diana Granados Soler Trabajadora social de la Universidad Nacional de Colombia y Magister en Antropología Social de la misma universidad. Es integrante de la Corporación Ensayos para la Promoción de la Cultura Política. Sus intereses de investigación se enfocan en cultura política, educación, derechos de las mujeres, género y paz. Ha trabajado en el Programa de Educación del Consejo Regional de Cauca (CRIC), sede Popayán (Cauca). Actualmente es docente de Trabajo Social de la Universidad del Valle. Algunas de sus publicaciones son: "La educación como una garantía de no repetición en tiempos de negociación de la paz" (*Trabajo Social,* 2016); "El reconocimiento abstracto del derecho a la educación de los pueblos indígenas en Colombia" (*Señas*, 2011); y "Días de levantamiento indígena" (*Señas*, 2012).

María Clemencia Herrera Nemerayena Mujer indígena del pueblo murui muina, lideresa social desde hace más de 30 años en procesos de defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Ha sido dirigente de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Becaria experta en Derechos de los Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional, de la Universidad Carlos III de Madrid (España). En la actualidad es la

coordinadora de la Escuela de Formación Política de la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (Opiac). A su vez es creadora y directora de la Casa de Cultura Ecológica Mujer Tejer y Saberes (Mutesa) y miembro activo de la alianza Iniciativa de Mujeres por la Paz (IMP) en el rol de mujer constituyente, y miembro de la Red Internacional de Mujeres Indígenas por la Biodiversidad en América Latina y el Caribe (RMBI).

Georgina Méndez Torres Mujer Ch´ol-maya, de Chiapas, México. Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas; Magister en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede Ecuador; Magister en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá; Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México. Sus intereses de investigación están orientados a la participación política de las mujeres indígenas, la inclusión, los estudios de género y la etnicidad. Trabajó en los años 2001 y 2002 como investigadora en el proyecto "Construcción, cambio y resignificación de las identidades de género y etnia en Chiapas". Ponente en el seminario (virtual) internacional "Creación de prácticas de conocimiento desde el género, los movimientos y las redes", 2011, con la ponencia "El ventriloquismo y el largo caminar de las mujeres indígenas". Entre sus publicaciones están: "Participación y demandas de las mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá: la pregunta por la inclusión" (UN, 2006). "Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México", en *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, A. Pequeño (comp.) (2009). Es docente en la Universidad Intercultural de Chiapas (Unich); colabora en el Cuerpo Académico Estudios de Género e Interculturalidad de esta misma institución; e integrante de la Red Internacional América Latina, África, Europa y el Caribe (ALEC).

Lourdes Raymundo Sabino Mujer *pjiekak'joo* (tlahuica) mexicana, con maestría en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas-México) y licenciatura en

Sociología Rural por la Universidad Autónoma Chapingo. Estudiante del Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Es docente en la Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo (Uiceh) y forma parte de la Red Temática de Estudios Transdisciplinarios del Cuerpo y las Corporalidades (Cuerpo enRed). Entre sus publicaciones se encuentran: *Género y desarrollo sustentable. Conocimientos, problemáticas y acciones* (coord.) (Uiceh, 2017), "De los márgenes al centro: Mujeres Nahuas y escolaridad" en N. Blázquez G. y M. P. Castañeda S. (coords.), *Lecturas críticas en investigación feminista* (UNAM, 2016); *Los conocimientos de la gente de mi pueblo. Tecnologías tradicionales en Hidalgo* (coord.) (Uiceh, 2016); y "Eso nos pasa por ser mujeres", en *Mujeres nahuas entre la violencia y la agencia* (Uiceh-UIEP, 2015). Gran parte de su trayectoria personal y académica se documentó en *Historias de vida. Diez rostros de movilidad social en México* (CEEY, 2016).

María Rossi Idárraga Antropóloga de la Universidad de los Andes; Magister en Estudios Latinoamericanos, de la Universidad Autónoma de Madrid y de la Université de Toulouse II- Le Mirail; Doctora en Antropología Social, de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Actualmente es investigadora de posdoctorado en el Programa de Antropología Social del Museu Nacional–Universidad Federal de Rio de Janeiro. Sus intereses de investigación están dirigidos hacia el género, la etnicidad, la construcción de identidad y la participación política de pueblos indígenas. Algunas de sus publicaciones son: *Bogotá en movimiento, habitar la ciudad recorriéndola* (Universidad de los Andes, 2005); "Antropología, máscaras funerarias y ausencia de prácticas de duelo", en M. Kraus, E. Halbmayer, I. Kummels (eds.), *Objetos como testigos del contacto cultural* (2018); *Lugar de pasajeros* (Universidad del Rosario, 2005); "Sobre una mirada etnográfica como gesto pedagógico" (2014).

Denisse Sandoval Ramírez Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con tesis sobre indígenas zapatistas y no zapatistas en Chiapas (2017). Trabajó, entre otros proyectos académicos, como asistente de investigación y edición

del libro *Ser indígena en México. Raíces y derechos* (2015). Ha sido ponente en congresos, en México: la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad de Guadalajara; Universidad Autónoma de México; en Argentina: Universidad Nacional de La Pampa (2016); en Colombia: Pontificia Universidad Javeriana (2017); y en España: Universidad de Salamanca (2018). Actualmente labora como comunicóloga independiente para distintos medios y proyectos de comunicación e investigación.

Florencia Trentini Licenciada, Profesora y Doctora en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (UBA); Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) con lugar de trabajo en el Instituto de Estudios sobre Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Quilmes (IESTC-UNQ); docente de la UBA y la UNQ. En su investigación doctoral ha analizado la relación entre los pueblos indígenas y las áreas protegidas de conservación, específicamente en proyectos de comanejo o manejo participativo de territorios y recursos. Actualmente investiga, desde una perspectiva etnográfica y sociotécnica, procesos de gestión, uso, producción y valorización de conocimientos tradicionales y populares en el marco de políticas públicas participativas, dando cuenta de la construcción colaborativa de conocimientos y tecnologías plurales en experiencias de desarrollo inclusivo sustentable. Algunas de sus publicaciones son: *Procesos de construcción de la diferencia cultural en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi* (Universidad de los Andes, 2016); *Volver al territorio. Memorias mapuches en el Parque Nacional Nahuel Huapi* (UBA, 2013); *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras. Aproximaciones a las relaciones interétnicas. Estudios sobre Norpatagonia, Argentina y Labrador, Canadá* (cocoord.) (UBA, 2011).

Astrid Ulloa Profesora titular del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia y directora del grupo de investigación Cultura y Ambiente. Tiene Maestría y Doctorado en Antropología de la Universidad de California, Irvine, EE.UU. Hace parte del consejo asesor de la Asociación Ambiente y Sociedad, en Colombia. Sus principales temas de investig-

ación son: movimientos indígenas, autonomía, género, territorialidad, problemáticas ambientales, extractivismos, cambio climático, al igual que alternativas y propuestas locales. Investigadora de las redes Gesma y TrAndes. Actualmente su proyecto de investigación, financiado por la Universidad Nacional de Colombia-Grade, se enfoca en gobernanza hídrica en escenarios de minería a gran escala. Tiene diversas publicaciones entre libros, capítulos y artículos.

María Cristina Valdez Mujer indígena *mapuce*. Estudió el profesorado en Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional de Comahue. Especialista en Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Mayor de San Simón, Bolivia, y en Estudios de las Mujeres y de género. Becaría doctoral de Conicet, realiza el Doctorado en Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba. Desempeña actividades de docencia, investigación y extensión en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue. Actualmente es profesora del Departamento de Política Educacional de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Comahue. Es integrante del Centro de Educación Popular e Interculturalidad (Cepint). Investiga sobre interculturalidad y educación, educación autónoma, Mapuce Kimvn (conocimiento), género, mapeo cultural participativo. En el marco de la organización indígena y su pertenencia a la comunidad mapuce Puel Pvjv, se desempeña como *kimeltucefe* (educadora) y participa en diversas instancias de producción, circulación y transmisión del *Kimvn Mapuce* (conocimiento mapuce). Entre sus publicaciones se encuentran: "Aportes mapuce para pensar el género" (Corpus, 2017) y "Maestros mapuces en escuelas públicas insertas en lofce: historia tensiones y desafíos" (2016).

Rosalba Velasco Mujer indígena nasa. Nació en el resguardo de Munchique-Los Tigres, municipio de Santander de Quilichao, al norte del departamento del Cauca. Es economista e investigadora. Ha sido lideresa durante 20 años en su cabildo y en la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca ACIN-Cxhab Wala Kiwe, trabajando por el fortalecimiento de la participación política de la mujer indígena. Asimismo, fue coordinadora de

la Casa de Pensamiento Cxhab Wala Kiwe-ACIN e investigadora en la línea de Mujer y Género durante el periodo 2009-2015. Es investigadora de la Corporación Ensayos para la Promoción de la Cultura Política en las líneas de Paz, Mujer, Violencias contra las mujeres. Participó como investigadora en el trabajo "Mujeres del alto Naya: Construyendo memoria de vida en el conflicto" (USTA-CMH, 2016). Entre sus publicaciones se encuentran: "Las luchas de las mujeres indígenas. Relato de vida de la mayora Carmen Ulcué" (*Señas*, 2014); "Un día en el que las mujeres indígenas nos reunimos a tejer la memoria y la palabra" (*Señas*, 2012); y "Las mujeres y la participación política en la Cxhab Wala Kiwe: Conflictos, cambios y desafíos" (*Señas*, 2011).

Índice de materias

A

acción(es) colectiva(s) 11, 20, 105, 108, 110, 128-131, 267, 271
acción política 32, 77, 137
accionar político 12, 23, 311
Argentina 11, 20, 97, 105-110, 112-114, 116-118, 123, 125, 127, 130, 132, 133, 137, 139-144, 157, 158, 164, 354
autoridad
ancestral 47
patriarcal 311
ritual 247
tradicional 278

B

Bolivia 35, 42, 307, 321, 346
Buen Vivir 121, 126, 128, 130, 131, 133, 140, 141, 143, 358, 361

C

categoría de género 9, 17-19, 29, 37
Chile 11, 23, 116, 122, 125, 127, 138, 141, 142, 157, 158, 291, 294, 302, 304, 305
Colombia 9-11, 14, 19, 22, 24, 37, 40, 43, 46-49, 51, 53, 63, 65, 71, 80, 119, 209, 214, 265-267, 345-348, 352, 353, 362, 363, 374, 378, 394
complementariedad 13, 37, 38, 49, 54-56, 97, 98, 138, 141-143, 145, 214, 252, 253, 268, 307, 310, 313
conflictos 11, 31, 80, 89, 92, 98, 125, 159, 169, 208, 231, 234, 236, 272, 310
conflictos territoriales 114, 115, 144
cuerpo(s) 11, 16, 20, 21, 42, 44, 45, 51, 52, 54, 95, 109, 112, 120, 121, 122, 138, 141, 143, 162, 166, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 178, 180, 181, 183, 185-187, 191, 195, 204-207, 211-213, 215-220, 291-295, 302, 306, 309, 321, 323, 326, 334, 336, 338, 339, 341, 350, 387, 389
cuerpos generificados 95
cuerpoterritorio 21, 157, 160, 162, 163, 172, 175, 177, 179, 189, 191

D

descolonial 43, 53, 142, 345
desigualdades
de género 19, 22, 45, 54, 215, 389
de poder 21, 225
despatriacalización 23, 291, 293, 304, 306-308
dinámicas políticas 13, 16, 30, 51
disidentes 40, 41, 395

E

Ecuador 11, 16, 23, 52, 286, 319, 321
Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) 21, 44, 195-197, 199, 200, 202, 203, 205, 207, 210, 215, 216, 218-220
entronque patriarcal 307
epistemologías feministas 12
escenarios políticos 15, 17, 19, 32, 46, 78, 99, 386
Escuela de Formación Política 22, 266, 272, 273, 277

esencialismo estratégico 20, 105, 107, 109, 116-120, 122, 127, 131
espacios
colectivos 23, 171, 319, 320, 341
de participación política 12, 37, 72, 93
políticos 12, 13, 16, 20, 30, 31, 35, 36, 38, 45, 46, 56, 57, 63, 74, 82, 99, 385
desiguales 20
espiritualidad 120, 141, 178, 278, 279, 324, 330, 334, 339
estrategias políticas 11, 46, 319, 322, 323, 330
etnicidad 10, 18, 19, 27, 43, 63, 64, 65, 67, 70, 72, 84, 86, 93, 95-97, 110, 119
extractivismo 33, 51-53, 166, 191

F

feminismos
autónomos 19, 39, 40, 54
comunitarios 34, 39, 42
con perspectiva indígena 19
descoloniales 23, 39, 43, 53, 345
en ejercicio cotidiano 45, 46, 50
indígenas 18, 19, 39, 42, 44, 53, 54, 57, 58
latinoamericanos 35, 38, 44
rebeldes 44
territoriales 51
formación política 14, 24, 37, 55, 94, 272, 274, 347, 351, 354, 356
formas de resistencia 20, 105, 145

G

género(s) 9-12, 14-22, 24, 27, 29-39, 41-46, 49-51, 53-57, 63-65, 67, 68, 70, 72, 76-79, 85-87, 93, 97, 99, 106, 107, 109, 121, 123, 131, 132, 135, 137-145, 160, 168, 171, 178-180, 183-185, 188-190, 199, 202, 207, 210, 211, 213, 215, 227, 240, 252, 255, 258, 267-269, 273, 276, 277, 279, 283, 286, 287, 292, 293, 303, 306, 319, 322, 325, 333, 336, 339, 346, 348, 351, 358, 361, 362, 365, 374, 385, 389, 391, 392, 395
Guatemala 11, 23, 36, 42, 53, 119, 140, 319, 320, 334, 337-339, 346

H

historia(s)
de mujeres 273
de opresión 123, 139, 334
naturalizadas 299
personales 93

I

identidad
género 20, 141
politizada 94
indio 22, 111, 190, 225, 226, 235, 237-239, 242, 255, 258, 322, 323

J

justicia
ambiental 51
de los pueblos originarios 133
para las mujeres indígenas 36, 45

L

Ley Revolucionaria de Mujeres 44, 216
libertad 132, 187, 197, 210, 213, 298, 300, 312
lideresa 21, 108, 122
lof 20, 109, 111, 121, 123-127, 140, 158, 161, 164, 167, 168, 172, 185-188, 302

M

masculinidad 310
masculino 17, 20, 33, 38, 47, 57, 64, 68, 70, 76, 78-80, 86, 144, 177, 230, 252, 311-313, 365, 377
metodologías
otras 18, 22
propias 24
México 10, 11, 21, 23, 36, 38, 140, 196, 197, 203, 211, 215, 225, 226, 227, 228, 230, 234, 237, 242, 246, 249, 250, 253, 257-259, 319-321, 328, 343
mujeres
indígenas 9-24, 29-42, 44-46, 48-58, 63-66, 77, 86, 94-97, 99, 105-109, 115, 119, 121, 123, 130, 132, 137, 140-144, 162, 186, 189, 195-200, 203, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 215, 217, 218, 219, 220, 225, 226, 255, 256, 265-273, 276-279, 282-287, 291, 292, 299, 305, 319-336, 339-341, 345, 346, 348, 349, 354, 356, 370, 376, 378, 389-392
indígenas amazónicas 22, 265-267, 269-273, 276, 278, 282, 284, 285, 287
mapuches 20, 23, 105, 107-111, 116, 117, 119, 120-123, 126, 128, 137-139, 141, 144, 145, 299, 303, 305-307, 310, 312, 313
mayas 119, 320, 330, 334, 335, 339
nasa 24, 37, 345-351, 354-357, 362, 363, 374, 376-380, 384-388, 393, 394

N

nación 23, 107, 110, 112, 113, 116, 120, 124, 130, 131, 162, 166, 207, 237, 291, 293, 304, 305, 322, 367
naturaleza 30, 33, 37, 41, 43, 46, 49, 52-54, 98, 129, 131, 229, 277, 293, 338, 361, 376
neoextractivismo 20, 110, 116

O

opresión(es) 13, 35, 39, 41, 123, 138, 139, 199, 203, 291, 304, 306, 320, 324, 325, 327, 331, 334-337, 339, 391
organización
indígena 14, 135, 356, 362, 373, 376, 378, 386
Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (Opiac) 14, 21, 22, 83, 88, 91-93, 266, 267, 272-275, 277-279, 281-287
política 23, 76, 81, 121, 122, 159, 180
organizaciones indígenas 14, 17, 18, 31, 46, 54, 67, 73, 79, 105-108, 112, 116, 128, 143, 144, 197, 284, 286, 348, 349

P

participación política 9, 11-13, 15-17, 19-22, 24, 30, 37, 38, 46, 47, 53-55, 63, 64, 72, 78, 80, 82, 83, 86, 87, 93, 95, 99, 107, 109, 122, 123, 206, 207, 225, 236, 265-267, 271, 273, 274, 277, 345, 346, 348-351, 354-357, 360, 365, 367, 370, 372-375, 377-379, 385, 387
patriarcal(es) 40, 43, 53, 99, 164, 209, 252-255, 300, 304, 306, 307, 311, 312, 377
patriarcalismo 41, 42, 51, 306
perspectivas feministas 11, 14, 15
Perú 31, 53, 346
poética 23, 291-294, 299, 302, 303
política 9-20, 21-24, 30, 32, 35, 37, 38, 40-47, 51, 53-55, 57, 58, 63, 64, 67, 68, 72, 74-83, 86, 87, 89, 91-95, 97-99, 105-107, 109, 112-115, 117, 118, 121-125, 127, 131, 137, 144, 158, 159, 169, 177, 178, 180, 187,

190, 198, 200, 201, 203-208, 211, 216, 219, 220, 225, 226, 230, 234-236, 242, 249, 253-255, 257, 265-267, 269-275, 277, 278, 281, 284, 289, 291, 293, 301, 303-305, 308, 311-313, 322, 323, 325-328, 334, 337, 338, 341, 345-351, 354-375, 377-380, 384-387, 389, 392
pueblo
mapuce 21, 157-160, 163, 165, 170-173, 178, 182, 189, 190
mapuche 112-119, 124-127, 133, 137, 141, 142, 311
murui muina 22
nasa 214, 347, 350, 351, 360, 363, 374
pjiekak' joo 21, 22
pueblos
indígenas 11, 12, 14, 15, 17, 20, 29, 30, 32, 34, 37, 38, 39, 42, 54, 55, 57, 59, 63, 66, 68, 74, 78, 79, 81-83, 95, 106, 107, 112, 114-119, 130, 137, 142, 144, 165, 196, 197, 200, 226, 237, 246, 259, 265-267, 270, 273, 274, 276-279, 321, 322, 331-333, 336-338, 351, 358, 362, 363, 365-369, 377, 389
indígenas amazónicos 22, 272-274, 279, 282
indígenas del Vaupés 19, 73
originarios 105, 106, 113, 115, 124, 132, 133, 135, 137, 162, 181, 271

R

rebeldes 19, 44, 53, 54, 196
re-indio 21, 22, 225-227, 229, 235, 238, 244, 252, 255, 258
relaciones
de género 31, 50, 51, 63-65, 70, 77, 86, 93, 99, 142, 189, 322, 339
de género y etnicidad 19
de poder 36, 43, 87, 114, 117, 118, 137, 139, 188, 306, 323, 325, 327, 332, 334, 340
representación
política 67, 80, 378
del territorio 42
resistencias 10, 18, 20, 22, 32, 51, 105, 107, 161, 167, 186, 270

S

sistema patriarcal 300, 312, 377
subalternos 40, 41, 117, 323, 328
subjetividades 93, 177, 188, 198, 200, 217, 321, 333, 334, 337, 338
subjetividades políticas 21, 195, 199, 201, 203, 204, 217

T

territorialidad(es) 55, 291, 322
territorios
conocimiento 21, 157, 175
indígenas 65, 132, 351, 356, 367, 369

V

varas de justicia 229, 231, 232, 235, 240, 245, 248, 249
Vaupés 19, 63-69, 71, 73-77, 79, 81, 82, 84, 87, 94, 95, 98, 267, 281
violencia
género 132, 138, 139, 279, 333
estatal 20, 107, 109, 127, 161, 164

Z

zapatistas 36, 140, 199, 202, 205, 206, 208, 211, 213, 218

Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina

EDITADO POR EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA. FORMA PARTE DE LA BIBLIOTECA ABIERTA, COLECCIÓN GENERAL, SERIE ESTUDIOS DE GÉNERO. EL TEXTO FUE COMPUESTO EN CARACTERES MINION Y FRUTIGER. SE UTILIZÓ PAPEL HOLMEN BOOK DE 70 GRAMOS Y, EN LA CARÁTULA, CLASSIC LINEN NATURAL WHITE DE 216 GRAMOS. EL LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN BOGOTÁ, EN XPRESS ESTUDIO GRÁFICO Y DIGITAL SAS, EN ABRIL DEL AÑO 2020.

Esta obra aborda, desde una perspectiva multidisciplinaria, la participación política de mujeres indígenas a través del análisis detallado de experiencias localizadas en cinco países de América Latina (México, Guatemala, Colombia, Chile y Argentina). Su propósito central es presentar los posicionamientos de autoras indígenas y no indígenas con respecto a las posibilidades, condicionantes, dificultades y obstáculos que ofrecen los marcos étnicos a la participación política de las mujeres. Los aspectos más novedosos del libro son: la incorporación de las contribuciones de las autoras indígenas, como resultado de una lectura crítica de las cosmovisiones propias de sus culturas de origen; la problematización de las luchas por el territorio, al poner como referentes el cuerpo y la identidad; y la presentación de reflexiones metodológicas que abrevan de las experiencias vividas. (Martha Patricia Castañeda Salgado, investigadora titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México).

Esta compilación de textos representa dos características principales que la hacen única en nuestro contexto académico. Por un lado, este es prácticamente el único libro de esta índole en Colombia que presenta las voces de mujeres intelectuales indígenas, en roles de autoras y coautoras, hasta ahora muy poco visibilizadas por la academia nacional e internacional, en diálogo con autoras no indígenas a través de un proceso colaborativo sin igual, trascendiendo la práctica del testimonio. Sin duda, esto es muy valioso, pues permite la transgresión de la relación de dominación hasta ahora existente desde el entronque patriarcal, que ha ubicado a las mujeres indígenas como objeto de estudio desde la academia blanco-mestiza, y al interior de los procesos de conocimiento indígenas. Por otro lado, el libro aporta una dimensión comparativa que teje relaciones entre los procesos de mujeres indígenas en distintos países de la región. (Ángela del Pilar Santamaría, profesora titular de la Universidad del Rosario, Colombia).

ISBN 978-958-794-118-0