

Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas “diferentes para”

Lucy Ketterer¹

Resumen

El presente artículo analiza las prácticas sociopolíticas de mujeres indígenas latinoamericanas que participan de cargos en sus municipios locales. Estas alcaldesas, concejales o regidoras han recorrido un largo camino que les ha permitido acceder al poder formal del Estado, no exento de dificultades y donde la discriminación étnica y de género parecen jugar un rol determinante.

Palabras clave: mujeres indígenas - discriminación - política - movimiento indígena - género.

Abstract

This article analyzes the political practices of indigenous latin-american women holding positions in local municipalities. These women mayors or councilors have come a long way towards achieving the formal state power, not without difficulties and with ethnic and gender discrimination playing a determining role.

Key words: indigenous women - discrimination - politics - indigenous movement - gender.

¹ Trabajadora Social, Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas, Académica de la Universidad de La Frontera (Chile). Participa en el Foro de Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos de la Región de la Araucanía y en el Observatorio de Equidad según Género y Pueblo Mapuche, en el cual es miembro del núcleo técnico. E-mail: lkettere@ufro.cl.

I. INTRODUCCIÓN

El presente artículo corresponde al análisis, en clave de género, de una serie de entrevistas realizadas a un grupo de mujeres indígenas latinoamericanas² que ocupan cargos de representación política en sus espacios locales. Su participación en el quehacer político de sus localidades implica que ellas desarrollen discursos y prácticas que, rompiendo la ortodoxia constante de la doble dominación (de género y étnica), se constituyen en acciones simbólico-heréticas en tanto “*proponen nuevos significados capaces de ejercer un efecto político de desmentido del orden establecido*” (Gómez, 2004: 2-3).

Las actividades políticas de las mujeres indígenas en América Latina, invisibles y estigmatizadas por una cultura –aún hoy– colonizante, son muy pocas veces consideradas tanto por la academia como por el movimiento feminista. Este último, siendo simbólicamente un dispositivo creador de identidades femeninas estrecha y peligrosamente vinculado a los centros hegemónicos de poder político, económico y cultural como el europeo o el norteamericano (Hernández y Suárez, 2008), ha creado el modelo: *las mujeres*, que, sin dejar de ser ética y políticamente pertinente, la mayoría de las veces no calza con nuestras realidades periféricas y culturalmente distintas.

Lo anterior ha levantado voces de descontento entre las mujeres negras y/o indígenas de Latinoamérica, principalmente entre las intelectuales que, buscando elaborar modelos incluyentes de sus identidades particulares cruzadas por su pertenencia racial, étnica, de clase, cultural, sexual –entre otras variables–, han revisado y cuestionado duramente premisas universalistas, heterosexuales y normativas que las esencializan en un continuum, nuevamente, invisibilizador³.

² Las mujeres entrevistadas son: 1) Ramona Giménez, mujer Pilagá, dirigente de la Federación de Comunidades Pilagá (Comunidad Rompi) del Municipio Pozo del Tigre en la Provincia de Formosa, Argentina. 2) María Luciene da Silva, mujer Kambiwá, de la cámara municipal de Ibimirim, en Pernambuco y 3) Alva Rosa Lana Vieira, mujer Tukano, de la cámara municipal de São Gabriel da Cachoeira, ambas de Brasil. 4) Marina Patón, mujer Aymará, concejala del municipio de Guapi – Paz, de Bolivia. 5) Eulalia Yagarí, mujer Embera Chamí, ha sido diputada; concejala en un municipio de la Guajira y alcaldesa del departamento del Cauca, en Colombia. 6) Eulogia Filomena Chura Nina, mujer Aymará, concejala de la municipalidad de General Lagos, provincia de Parinacota y 7) Elia Melillán Antimán, mujer Mapuche, concejala de la Municipalidad de Melipeuco y 8) Sandra Berna Martínez, mujer Atacameña, alcaldesa de San Pedro de Atacama, ambas de Chile. 9) Rosa Juliana Ulcuango Farinango, mujer Kayambí, concejala del municipio de Cayambe y 10) Esperanza Guadalupe Llori, mujer Naporuna, alcaldesa del municipio de Orellana, en Ecuador; 11) Rogelia González Luis, mujer Zapoteca, síndica municipal en Juchitán y 12) Fidelia Martínez Herrera, mujer Tzetal, secretaria de la síndica del municipio de Ocosingo, en México. 13) Evelyn Watler Fagot, mujer Miskita, concejala en el Municipio de Bilwi de Nicaragua. 14) Mikaela de León Pérez, mujer Kuna, que se desempeñó como Sapin Dummad (máxima autoridad política y administrativa de la comunidad) y 15) Irene Andreve García, mujer Kuna, Saila (guía espiritual) de su comunidad, ambas de Panamá. 16) Nicolaza Belito Sedano, mujer Quechua –Ancara, regidora de la municipalidad del distrito de Anchonga, provincia de Anagaaes, departamento de Huancavelica del Perú. Todas obtuvieron sus cargos a través del voto popular. Las entrevistas están publicadas en Calderón y Davinson (2004). Se agradece su autorización para utilizarlas en el presente artículo.

³ Ochy Curiel, citando a Carneiro (2001), señala al respecto: “*Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué estamos hablando? Nosotras –las mujeres negras– formamos parte de un contingente de mujeres [a juicio de la autora de este artículo, en*

Sin querer profundizar en este debate –por cierto actual e interesante–, pero teniéndolo como marco, este artículo analiza los discursos de un grupo de mujeres que, desde su identidad indígena, se han constituido como actoras políticas representantes de sus comunidades en distintos municipios latinoamericanos, buscando acercarse hacia la comprensión de “*una de las preguntas con la que frecuentemente ha arrancado la investigación feminista, [que] es ¿dónde están las mujeres?*” (Bartra, 1999: 25). Parafraseando lo señalado, decimos: ¿dónde están las mujeres indígenas en la política latinoamericana?

II. LAS MÚLTIPLES DISCRIMINACIONES DE LAS MUJERES INDÍGENAS

Pese a que en América Latina y el Caribe habitan “*entre 33 y 40 millones de indígenas divididos en unos 400 grupos étnicos, cada uno de los cuales tiene su idioma, su organización social, su cosmovisión, su sistema económico y modelo de producción adaptado a su ecosistema*” (Hopenhayn y Bello, 2001: 5), la discriminación es pan de cada día para la mayoría de las personas pertenecientes a los pueblos originarios que habitan la región.

La identidad de mujeres –y hombres– indígenas de Latinoamérica está cruzada por las múltiples discriminaciones que sufren cotidianamente y que violentan, inclusive, a quienes conocemos desde los testimonios de nuestras entrevistadas. A modo de ejemplo, Ramona Giménez, mujer Pilagá, cuenta:

“Una vuelta nosotros estábamos en esa escuela y alguien dijo que los indios tienen que comer en otra mesa. Nosotros comíamos aparte y nos daban las cucharas más feas. Nosotros somos qué, como animales, nosotros teníamos que aguantar todas esas cosas. Y nos daban esas tazas que te daban el cocido y te requemabas y así fue hasta abandonar el colegio en séptimo grado. Yo lo que más sentía era una angustia como para decir por qué yo nací así de esa forma, por qué tuve que tener esa identidad, yo realmente me sentía mal. Prácticamente yo quería ser alguien como ellos, pensando esas cosas, porque no sabíamos cuál era el valor nuestro, de la identidad que nosotros tenemos. Cuando esos chicos nos trataban así de esa forma yo quería ser igual como ellos” (Calderón y Davinson, 2004: 16).

Son ‘los blancos’ los autores de esta discriminación étnica, que sobrecoge por sus visos de inhumanidad.

este contingente se podría incluir a una buena mayoría de las mujeres latinoamericanas, a excepción de las pertenecientes a las clases dominantes] probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar la calle y trabajar. Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy empleadas domésticas de las mujeres liberadas” (Curiel, 2003: 9).

Como señala el Foro para las Cuestiones Indígenas⁴, las mujeres pertenecientes a los pueblos originarios de los países en vías de desarrollo enfrentan variadas amenazas, entre ellas, la más común es la pobreza en todas sus expresiones. La mayoría tiene escasas, si no nulas, posibilidades de contar con atención médica y de enseñanza. En algunos países se ven constantemente expuestas a conflictos, tales como guerras internas o conflictos armados; de contaminación medioambiental de sus territorios; explotación minera o forestal; gobiernos indiferentes a su situación; pérdida de tierras; migraciones forzadas en busca de empleos, para la sobrevivencia de ellas y sus familias; trata de personas, violencia sexual, prostitución y humillaciones de todo tipo. En los trabajos, ellas son las peores remuneradas y, generalmente, acceden a aquellos de menor categoría, como empleo doméstico, servidumbre y limpieza, entre otros.

No obstante, la discriminación no es sólo por el hecho de ser indígena, sino también por ser mujer pobre, como vemos en el siguiente relato: “Fui muy discriminada, ‘esa india vino de allá del campo’, ‘hija de agricultor’, ya sabes, las personas ya tienen una etiqueta como si fuese uno de los peores y principalmente ser indio, mujer y pobre” (María Luciene da Silva, mujer Kambiwá; en Calderón y Davinson, *Op. cit.*: 28). Esto, en el caso particular de las mujeres, les confiere lo que se ha dado en llamar *la triple discriminación* (Mosser, 1991; Parella, 2003).

Marta Lamas (1999) señala que la diferencia sexual primaria, expresada en la categoría género, es una construcción cultural establecida en la mayoría de las culturas para adscribir simbólicamente pautas de acción, división sexual del trabajo y conductas normativas a los sexos, en función de sus diferencias biológicas. En tanto estructurador de identidad, el género se vincula indisolublemente, aunque no exclusivamente, a la clase y la etnia (Cuvi, 2004; Rivera, 2003; Vargas, 2008). En ese sentido nos detendremos en esta vinculación y sus efectos en la participación política de las mujeres de los pueblos originarios, entendida como una condición sociopolítica que surge producto de la movilización colectiva de las comunidades a las que pertenecen, quienes las eligen –a través del sufragio– para ser sus representantes en las instituciones políticas de sus territorios: los municipios, en la mayoría de los casos (Revilla, 1994).

La discriminación étnica en Latinoamérica es producto de su historia en tanto deviene de los procesos de conquista y colonización, resultando de ellos el exterminio masivo de buena parte de los pueblos americanos originarios y una organización social cimentada en “*patrones de jerarquización cultural y racial*” (Hopenhayn y Bello, *Op. cit.*: 9); y los Estados-nación, que ubican a los indígenas, mestizos y negros en los lugares inferiores de la estructura social (Foerster, 2003)⁵. Esta concepción ideológica

⁴ Organismo creado el año 2000 por el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas.

⁵ Acerca de este proceso, Foerster (2003) ha señalado: “Sabemos que ese proceso de composición fue doloroso y cruento en Europa y en América, y también dramático, por la sencilla razón, señalada recientemente por Michael Mann, de que una de las caras ocultas de la democracia ha sido la limpieza étnica” (3).

del otro, elaborada para fundamentar la dominación y apropiación de las riquezas de los territorios americanos, pervive –por cierto con matices– aún en la actualidad (Galeano, 2006).

La categoría *indio* porta simultáneamente “(...) aspectos biológicos (raciales y racistas) y culturales. Ser indio reflejaría una condición de subordinación y negación de un grupo humano frente a otro que se autoconstruye y erige como superior” (Ibíd: 11). En razón de estas diferencias que estratificaron a las poblaciones de la mayoría de las sociedades latinoamericanas en lo que podríamos denominar un modelo de inclusión/exclusión, se construyeron los Estados nacionales, quedando –por cierto– estas estructuras en manos de aquellos que se consideraban capacitados para dirigir las. En la generalidad de los casos, se trataba de hombres, blancos y pertenecientes a las clases dominantes.

Este contexto, sumado a la pervivencia de la discriminación como ideología, define un escenario complejo para la participación política de las mujeres indígenas. Su decisión de integrarse en estas actividades implica que, además de afrontar discursos peyorativos acerca de su pertenencia étnica y de su (*in*)capacidad para realizar ciertas funciones, también vivencian situaciones que desestabilizan su condición económica y la de sus grupos familiares, de por sí deficientes. Al respecto, una mujer Aymara señala:

“Me perjudicaba participar en política, he perdido a mis clientes de la tienda, también he sido deshonrada porque como era yo la única mujer que estaba, me discriminaban, me decían: ‘las mujeres qué saben’, los hombres me decían en el concejo. Entonces aquí también en la calle la gente también decía: ‘qué sabe ella, solamente va a calentar la silla en la alcaldía, no hace nada’. Yo he llegado un poco discriminada a la alcaldía. Me sentía mal, hablaban mucho. Problemas siempre hay, la gente siempre discriminada” (Marina Patón; en Calderón y Davinson, Op. cit: 40).

Las discriminaciones étnica y de género, en tanto elementos estructurantes de la identidad, se experimentan de múltiples formas y en todo momento de la vida, tal como una mujer Mapuche señala: *“Tengo recuerdos sobre discriminación cuando niña, es así que en la escuela recuerdo que era discriminada, aunque había varios mapuches, los compañeros no mapuches nos decían indios”* (Elia Melillan Antimán; Ibíd.).

No obstante, y pese a la crudeza de los relatos, se advierte que la discriminación también actúa como elemento que gatilla la acción política de estas mujeres, pues con su incorporación a los espacios municipales buscan ser reconocidas por *los otros*, dejar de estar “afuera”, ser incluidas. Los municipios, en este caso, se constituyen en los espacios que posibilitan esa inclusión, a ellas y a sus comunidades, en el desarrollo modernizante del cual se ven excluidas, como refiere una mujer Zapoteca:

“Las principales tareas de las mujeres que se dedican a la política, se debe a que éstas tienen que estar muy cerca de las necesidades de la comunidad. Gestionar, dar información local, regional, estatal y nacional para que la gente esté enterada

de las políticas en todos los niveles. También deben incidir en los cambios a favor de las mujeres, los ancianos y los niños y sensibilizar a la población en temas de interés. En ello destacan los derechos humanos, salud, educación, medio ambiente, debe de ejercer e informar de manera transparente los recursos económicos de su comunidad” (Rogelia González Luis; en *Ibíd*: 80).

Esta forma “civilizatoria de hacer política”, de acuerdo a lo señalado por González Casanova (2001), sería, en parte, reflejo de las diversas formas de resistencia indígena que durante más de 500 años –lejos de adoptar el enfrentamiento armado y la guerra como expresión prioritaria– apuesta al diálogo y a la inclusión de la causa indígena en las estructuras estatales para, desde allí, cabildear los asuntos comunitarios. Ello daría cuenta de una forma de hacer política mucho más dialógica, democrática e incluyente que la practicada en la actualidad.

En este marco, creemos que no es casual que estas mujeres indígenas se vinculen políticamente en los municipios de sus localidades en tanto éstos representan los espacios de participación democrática anteriores a la conformación misma del Estado moderno. Salazar (1998) sostiene que, en Chile, los actuales municipios serían la forma en que el Estado centralizador habría institucionalizado las prácticas de cabildo y consejerías comunales que los pueblos y las comunidades realizaban para tomar decisiones de todo tipo en forma colectiva. Esta práctica democrática habría sido limitada por los sistemas de poder centralizados, expresados en el Estado y las elites, en tanto era un ejercicio de soberanía local atentatorio contra sus intereses. Sin embargo, ello en nada habría cambiado el latente espíritu comunarista y participativo del “*bajo pueblo*”, que de vez en cuando puede volver a recrearse para colectivamente buscar un nuevo orden social (*Ibíd.*).

Pese a que los indígenas latinoamericanos no constituyeron “pueblos” al modo de Salazar, no es menos cierto que en las sociedades prehispánicas se encuentran algunas formas de organización que evocan espacios de toma de decisiones colectivas. Para el caso de los mapuche, pueblo originario del sur de Chile, José Bengoa (2003) señala los *aliwén* como “*lugares de encuentro, recreación y donde se trataban los asuntos del buen gobierno*” (21).

Por cierto, esto para nada significa desconocer que algunas culturas indígenas prehispánicas también desarrollaron prácticas imperialistas y guerreras, pero para fines de este artículo lo que nos interesa plantear es la hipótesis de que pudiera existir alguna correspondencia simbólica entre los espacios de “cabildo abierto” y algunas expresiones similares de las sociedades indígenas de América Latina, que se recrean actualmente en las prácticas de participación que las mujeres indígenas latinoamericanas realizan en sus municipios, en tanto expresiones de toma de decisiones locales.

III. POLÍTICA PARTIDISTA: CONOCIMIENTO DE LA POLÍTICA DE LA “POLÍTICA”

En un intento por desmitificar que la esfera política es un ámbito restringido para los y las indígenas, sobresale en los relatos el dominio que las mujeres tienen de las estructuras, funcionamiento y relaciones que en esa esfera se establecen. Tal es el caso de una mujer Pilagá que, aludiendo a las dificultades que tuvo que sortear cuando intentó en más de una oportunidad incorporarse a este complejo entramado, refiere:

“En ninguno de los dos casos se pudo llegar a constituir la candidatura, yo no creo que por ser mujer. Yo creo que es más por ser indígena. Es por eso. Acá la gente blanca son mucha más cantidad, y aborígenes, casi poco. Acá hay trescientos votantes Pilagá en la zona Qompí. Wichí hay cuatrocientos. Y un concejal tiene que llegar hasta seiscientos votos. Entonces ahí entraba a la concejalía, o sea, creando un movimiento que sea propio indígena” (Ramona Giménez; en Calderón y Davinson, Op. cit: 18).

Estas mujeres conocen bien los mecanismos que posibilitan su ingreso a las instancias políticas a las cuales postulan, saben cómo y con quiénes negociar sus votos, de los cuales se lleva una contabilidad exhaustiva. Al distinguir cantidad de votantes y relacionarlas a la pertenencia étnica, las mujeres configuran en sus discursos una especie de matriz sociopolítica que permite vislumbrar, al menos, un interesante sistema de alianzas y negociaciones que ellas realizan para llegar al poder. Este hecho no es menor, ya que estas redes de relaciones generalmente sustentadas en el parentesco y que establecen todo un sistema de dones e intercambios, son propios de las culturas indígenas mesoamericanas. Lo interesante es que los relatos permiten entrever que ellas, pese a ser –desde nuestra lógica– “los objetos” de los intercambios exogámicos, también son parte activa de ellos en tanto reconocen sus sistemas de alianzas y pueden utilizarlos a su favor. En este sentido, creemos que la participación de estas mujeres en el espacio municipal es expresión de una memoria de sociabilidad horizontal que, tal como señala Bengoa (1996), pudiera ser parte de un lejano “*recuerdo del origen poli y exogámico de la constitución femenina*” (81).

En otro sentido, las mujeres refieren que sus acciones políticas se vinculan con el *movimiento indígena*, el cual se reconoce como aglutinador de la propuesta política que las conduce a acceder a los cargos que ostentan. Es su adscripción manifiesta a la *causa indígena* lo que les posibilita obtener los votos necesarios para ser elegidas. Por su parte, la *causa indígena* es referida como la búsqueda del mejoramiento de las condiciones de vida de los miembros de sus comunidades, progreso que se busca a nivel económico, social y político. Ello se expresa en demandas hacia el Estado que van desde la recuperación y/o ampliación de sus territorios hasta el reconocimiento de su autonomía como pueblo; pasando, por cierto, por su incorporación a los sistemas de seguridad social y políticas públicas vigentes en sus Estados.

En la actualidad, estas demandas son fuente de diversas tensiones para aquellos Estados latinoamericanos multiculturales en tanto no todos los gobiernos están dispuestos a aceptar la autonomía de los pueblos originarios como un derecho factible de ser reconocido⁶. En este sentido:

“Hoy, puesto que el Estado nacional se ve desafiado en el interior por la fuerza explosiva del multiculturalismo y desde fuera por la presión problemática de la globalización, se plantea la cuestión de si existe un equivalente igualmente funcional para la trabazón existente entre nación de ciudadanos y nación étnica” (Habermas, 1999; citado en Foerster, Op. cit: 4).

El actual debate que han levantado algunos connotados exponentes de las ciencias sociales en torno a estas cuestiones ha sido fuertemente influenciado por las confrontaciones étnicas europeas post *socialismos reales*, subsistiendo la interrogante acerca de si a la base del Estado-nación moderno subyace un *ethno* constituyente; o si, por el contrario, es sólo el *demos* lo que ha configurado este contexto sociopolítico moderno.

En Latinoamérica, y particularmente en Chile, esta discusión retrotrae al tema de la autonomía de los pueblos originarios que componen el Estado, interrogante pendiente y ante la cual sectores políticos tanto de izquierda como de derecha parecen no tener claridad de respuesta. Esto, debido a la lesión simbólica que dicha autonomía representaría para el paradigma constitutivo de la *unidad nacional*, cemento del Estado actual.

En este complejo marco de discusión, los partidos políticos parecen no ser reconocidos como entidades aglutinantes de las demandas indígenas, más bien parecen perder fuerza. Prueba de esto es que los actuales movimientos indígenas latinoamericanos son expresiones de lógicas de unidades étnicas que poco o nada tienen que ver con las orgánicas partidistas tradicionales. Buenos ejemplos son el Movimiento Zapatista mexicano y el MAS boliviano, pero ello no deja de tener algunos visos problemáticos, tal como señalara García Linera (2001) cuando advierte que el movimiento indígena boliviano se quedó solo en su lucha contra el Estado porque no era capaz de concitar los apoyos de las otras fuerzas sociales populares con experiencias en luchas sociales (sindicatos obreros). Encontrar la explicación en el debilitamiento de estas fuerzas ante el avance hegemónico de la globalización y el neoliberalismo y sus efectos, para García responde más bien a que el discurso indianista del movimiento no logra incluir a estos otros grupos subalternos, los cuales, si bien pueden compartir la demanda y colaborar con acciones puntuales, no logran ser encantados lo suficiente como para acompañar al movimiento y generar uno mayor (*Ibíd.*).

⁶ Véase Artículo 169 de la OIT.

Si bien el escenario referido por García Linera ya cambió en Bolivia, lo interesante del argumento, en virtud de nuestro análisis, es el concepto de “fronteras internas” que tendrían los movimientos indígenas latinoamericanos. Así, parafraseando al movimiento feminista cuando señala que hay variados feminismos, creemos que en Latinoamérica existen diversos movimientos indígenas con diferentes desarrollos políticos, en tanto esta idea nos ayuda a comprender las relaciones que las mujeres indígenas mantienen con los partidos políticos que las “patrocinan” en sus campañas. Como sucede con esta mujer atacameña:

“Cuando acepté [ser candidata a alcaldesa] ya no había cupo en la Concertación⁷ y tuve que ir de independiente por Renovación Nacional (RN)⁸. Para muchos esto es algo inaudito, pero sí fui independiente por RN y fui lisa y llanamente porque necesitábamos trabajar por nuestra gente, por la gente de San Pedro de Atacama, por nuestros hermanos, por nuestros hermanos atacameños, para ser distintos, para poder lograr lo que esa vez no tenía. Fui y ganamos las elecciones” (Sandra Berna Martínez; en Calderón y Davinson, Op. cit: 57).

Tal parece que, para Sandra, su pertenencia a una identidad étnica actúa como categoría incluyente de mucho más peso relativo que su adscripción política. Ella refiere más una suerte de “etnopolítica” que la mueve a la acción que coincidencias políticas con las coaliciones partidistas en las cuales ha participado. Esto, por lo demás, no es un discurso aislado dentro de estos relatos, sino que parece dar cuenta de esta “frontera interna” que señala García Linera (*Op. cit.*).

Por otra parte, la participación política de los pueblos indígenas no es un acontecimiento nuevo, contrario a lo que pudiera pensarse. Ha sido una práctica constante, al menos, de aquellos pueblos indígenas latinoamericanos que lograron salvarse de las masacres de la conquista. Esta práctica tiene sus remembranzas en los antiguos parlamentos que se instalaron en el siglo XVII entre la corona española y los indígenas originarios del territorio americano con el propósito de buscar la paz y regular la convivencia, lo que “*posibilitó la existencia actual de la sociedad mapuche*” (Bengoa, 2003: 22).

La participación política de algunas mujeres indígenas también habría sido significativa, como refieren algunas investigaciones realizadas en pueblos andinos prehispánicos. Así:

“durante el período incaico, las mujeres ocuparon ocasionalmente el cargo de curaca o jefe local, pero los titulares fueron por lo general varones. Después de la conquista, las mujeres se vieron impedidas por completo de ostentar cargos públicos. Sin

⁷ Concertación de Partidos por la Democracia, coalición política de centro-izquierda que gobernó Chile desde 1990 hasta 2010.

⁸ Partido político de derecha, miembro de la llamada “Alianza por Chile”, opositora a la Concertación.

embargo, los estudios históricos sobre política andina indican claramente que la falta de acceso a los puestos políticos no implicaba una ausencia paralela de actividad política por parte de las mujeres. Las más ricas controlaban grandes propiedades y redes políticas. Las más pobres coordinaban la resistencia comunal, sacando ventaja de su invisibilidad a los ojos de la ley española para apoyar activamente creencias y prácticas que se encontraban en oposición a aquellas que los españoles trataban de imponer” (Harvey, 1989: 1-2).

Al parecer, esas prácticas ancestrales continúan siendo recreadas en la actualidad por algunas mujeres, como en el caso de María Luciene da Silva, mujer Kambiwá que aprovecha las instancias que le otorgan los partidos políticos modernos para promover sus propios objetivos políticos. Cuenta que:

“Estoy en mi segundo ‘mandato’. En el primero fui electa en 1996, fue por el Partido Verde (PV), un partido muy pequeño, donde las personas decían ‘pero Vereadora usted no va a ser elegida, el partido es muy pequeño’, y cosas así. Después me afilié al Partido Liberal (PL) por una cuestión de opción también del municipio. Hoy estoy saliendo triste del PL porque no hay nadie para competir con el PL, mis compañeros salieron del partido. Opté aquí (hoy, 22 de septiembre, mostrando su afiliación) por el Partido Popular Socialista (PPS). Tuve que tomar una decisión. Fui invitada para ir al Partido Socialista Brasileiro (PSB), que es el partido de Arraes, pero encuentro que no me convenció más que los otros. Terminé quedando en el PPS” (María Luciene da Silva; en Calderón y Davinson, Op. cit: 27).

IV. DICOTOMÍA DEL PODER: UNIDAD INDÍGENA VERSUS PODER HEGEMÓNICO DEL “BLANCO”

Otro de los objetivos políticos que subyace al discurso de las mujeres indígenas latinoamericanas, es romper la racionalidad hegemónica, excluyente y discriminadora del ‘blanco’, tal como expresa una mujer Naporuna cuando señala los motivos que la llevaron a incorporarse a la esfera política, vale decir, *“para que [yo] sirva de referente y como carta de presentación con la finalidad de conseguir espacios de poder dentro de la sociedad”* (Esperanza Guadalupe Llori; *Ibíd.*). Esto también le ha significado encontrar dificultades, enfrentándose, a nivel simbólico, con poderes y prácticas instituidas por el otro, por el blanco dominante. Ha significado *“luchar contra el poder económico y político, viciado de corrupción que manejaban”* (*Ibíd.*).

La escasa participación y representación política de los pueblos indígenas latinoamericanos es también *“parte de la dinámica excluyente que los margina de los procesos del desarrollo”* (Hopenhayn y Bello, *Op. cit:* 21). Por su parte, los movimientos indígenas han puesto en debate, al interior de los Estados, la necesidad de reformular estas prácticas excluyentes utilizando la fuerza que confiere la organización social. Al respecto, una mujer Kambiwá relata que:

“Encuentro que la primera tarea es la organización social, es importante, porque sin ella no se consigue nada, si no se tiene un pueblo organizado, orientado para tener

un futuro, no se consigue hacer mucho, actualmente, en función del desarrollo social, existen muchas personas que quieren ayudar, pero existen muchos más que entorpecen” (Maria Luciene da Silva; en Calderón y Davinson, Op. cit: 27).

Como señala Holloway (2001), el movimiento zapatista irrumpió en el México de los ‘90 para subvertir la conciencia desesperanzada del mundo posmoderno, sobrepasando su propio miedo al ridículo y la *“amargura de la historia”*, aportando con su acción *“casi prehistórica”* a ampliar la *“cerrazón de las categorías”* (en las ciencias sociales) y a comprender que si bien *“la historia es amarga, (...) la amargura de la historia no conduce necesariamente a la desilusión. También puede conducir a la rabia, la esperanza y la dignidad”* (173). Este planteamiento no intenta desconocer la asimetría de las luchas indígenas respecto del capital y sus relaciones burguesas, sino más bien rescatar la dignidad de ellas como categoría que nos posibilita un análisis más esperanzador de la realidad social. Es una posibilidad para comprender que *“nuestra lucha es la lucha del poder-hacer, la lucha del capital es para transformar el poder-hacer en poder-sobre. Las dos luchas son fundamentalmente asimétricas. La lucha de ellos es para separar, la lucha de nosotros es para unificar. Nuestra lucha no es la lucha del contrapoder: es la lucha del anti-poder”* (Ibíd: 187).

En este sentido es que creemos que realizan su lucha estas mujeres indígenas, en tanto ellas se reconocen parte de este movimiento mayor, estructurado a partir de su identidad. De algún modo, ellas se conectan con las lógicas indígenas de los zapatistas, del MAS boliviano y de otros cuando se incorporan en sus municipios, como expresión del Estado en su territorio. Desde ahí intentan separar lo hecho del hacedor, entendiendo que este es *“un momento en el proceso de separar lo hecho del hacer que es la transformación del poder-hacer en poder-sobre”* (Ibíd: 188).

Lo anterior de algún modo nos devela las tensiones que se generan entre las mujeres y las estructuras municipales que integran, en tanto también comprendemos que como *“hacedor”* el Estado se les representa como el fabricante de la sociedad discriminatoria en la que viven (Touraine, 1987). Particularmente en el caso de estas mujeres, quienes señalan que es en sus instituciones donde ellas han percibido más profundamente la segregación de los ‘blancos’, especialmente en la escuela, donde la mayoría dice haber sido ridiculizada o segregada durante la niñez siendo nombradas como *“indias”, “negras”* o *“cochinas”*.

Lo que para nuestra conciencia pareciera ser una suerte de proyección inversa de la discriminación sufrida, para ellas es la posibilidad de transformar el *“poder-hacer”* que conocen y han sufrido en carne propia, en *“poder-sobre”*, para imprimirle una nueva lógica *“más experimental, creativa y asimétrica”* (Ibíd: 13).

En otro sentido, pero muy relacionado con la dicotomía del poder que estamos analizando, está la decimonónica tensión entre comunidad y Estado como parte estructurante de los discursos de las mujeres. En sus relatos, la comunidad es recreada

como una suerte de "*contra-sociedad, una contra-cultura*" (Ibíd: 218) en oposición a la cultura dominante del blanco. Ello evidencia una tensión no menor para estas mujeres –y creemos que para los movimientos indígenas en general–, la cual consiste en "*cómo combinar la pertenencia a una sociedad cada vez más global con la identidad particular de una comunidad*" (Bengoa, 1996: 3). Es decir, cómo no perder el derecho a tener una visión propia del mundo y ser parte de él, sin, a la vez, ser subsumido/a, anulado/a o invisibilizado/a.

La comunidad indígena se evoca, simbólicamente, como el espacio físico que retrotrae al *nosotros*, como el lugar donde se recrean la cultura, las relaciones sociales y simbólicas constitutivas de la identidad étnica, la que debe ser preservada como su espacio. Así, según un testimonio, "*los intereses por los que participo en política partidista son para ver si puedo llegar a un punto más elevado y ayudar a mi comunidad y a las mujeres*" (Irene Andreve García; en Calderón y Davinson, *Op. cit.*: 111). No obstante, lejos de recrear una comunidad esencializada, inmóvil, anclada en el pasado, las mujeres indígenas trabajan en razón de su mejoramiento y modernización. En virtud de ello planifican acciones para otorgarle mayores capacidades laborales a sus integrantes, mayores oportunidades de acceder a la educación y al trabajo productivo. Su acción política es ser "*gestora[s] en cuestiones de proyectos productivos para la mujer, costura, panadería, de cocina en mi comunidad, he dado cursos aquí en el municipio, ahora que ya estoy en la cabecera municipal*" (Ibíd.), según cuenta Rogelia González Luis, mujer zapoteca.

Si bien las mujeres indígenas buscan la integración económica de sus comunidades al mercado, se rebelan a que ello les signifique pérdida de su independencia cultural. Este, creemos, es un cuestionamiento radical a la esencialidad modernizante del mercado en tanto ellas nos muestran una racionalidad distinta, más equilibrada en su relación con aquél, más política –diríamos–, contrastándola con la racionalidad económica alienada y compulsiva del ciudadano *credit-card* de Tomás Moulian (1997).

Siguiendo a Boccara (2000), ello estaría dando cuenta de los procesos de etnogénesis cultural que las poblaciones indígenas americanas (las que sobrevivieron) han realizado durante más de 500 años para poder seguir existiendo como tales. En este sentido, para el caso de los indígenas del centro-sur de Chile, "*esta lógica social es la que ha permitido la captación de la alteridad mediante un movimiento de apertura hacia el Otro, lo que posibilitó que (...) cultivaran su especificidad*" (Ibíd: 28).

Creemos entonces que es esta "lógica mestiza", "sustrato duro" de la cultura indígena, lo que les permite a las mujeres indígenas entrevistadas no oponerse a la modernización ofertada por el mercado, pero sí imponerle una condición: la conservación de la identidad indígena, garantizando con ello su continuidad cultural.

V. LA CONCIENCIA DE LAS MUJERES INDÍGENAS: SUBORDINACIONES DE GÉNERO

Pese a que la categoría de género ha sido criticada por algunas mujeres indígenas⁹ y afro-latinoamericanas por tratarse de un concepto creado y promovido por movimientos feministas de los países centrales y desarrollados, que no da cuenta cabal de las construcciones culturales que las distintas sociedades –particularmente las indígenas– adscriben a los sujetos en razón de su diferencia sexual, las mujeres entrevistadas manifiestan una particular conciencia de sus vivencias expresadas como subordinación por causa de su género, ocurridas tanto en sus propias comunidades como en la sociedad global¹⁰. Una mujer Pilagá da cuenta de ello en su cultura: *“Las mujeres Pilagá somos un poco tímidas. Por ejemplo si vos ves una reunión de hombres con mujeres, las mujeres se sientan en una parte, casi poco participamos, porque nos sentimos tímidas delante de ellos. Parece que ellos son los que más entienden y así nos sentimos inferiores delante de ellos”* (Ramona Giménez; en Calderón y Davinson, *Op. cit.*: 21).

Ahora bien, Harris (1987) plantea que la guerra es el hecho determinante del predominio masculino en la mayoría de las culturas. Según el autor, esta dominación se habría producido incluso en las sociedades matrilineales, como en el caso de los indígenas iroqueses de Norteamérica donde los hombres *“consideraban a la mujer como inferior, dependiente y criada del hombre y, a causa de la educación y la costumbre, ella misma se consideraba realmente así”* (*Ibíd.*: 96). Sostiene, además, que la guerra no es producto de la *naturaleza* esencialmente agresiva de los hombres, sino más bien consecuencia de la presión demográfica sobre los recursos naturales que sustentaban la vida en sociedades tribales, las cuales se veían compulsadas a guerrear con sus vecinos (guerras internas) o con tribus lejanas (guerras externas) con el objeto de integrar territorios y bienes que les posibilitaran seguir reproduciéndose. Estas condiciones determinan la necesidad de entrenar a los hombres para que desarrollen actitudes feroces, agresivas

⁹ Calfio y Velasco (2005) señalan al respecto: *“En muchas sociedades indígenas la diferenciación entre géneros es muy marcada (pueden notarse por ejemplo en diferencia de roles, de vestimenta, de tareas y actividades definidas como femeninas y masculinas). Sin embargo, puede decirse que con el pasar del tiempo incluso el acceso a los recursos naturales ha cambiado y como resultado de esto algunas transformaciones socioeconómicas han derivado en cambios de las relaciones de género. Opiniones de mujeres indígenas coinciden en que no solamente se trata de fomentar ciertos tipos de autonomía y espacios de poder propios, o acceso a recursos y tecnologías a los que hasta ahora solamente acceden los hombres, hay coincidencia en algunos sectores en afirmar que la búsqueda debiera estar orientada principalmente a ‘reestablecer el equilibrio principal entre los géneros’, poniendo en práctica los desvanecidos principios de reciprocidad y complementariedad entre hombres y mujeres. Es una demanda de las mujeres indígenas el que la perspectiva de género (como la manejan desde el movimiento feminista) ‘parta del reconocimiento y respeto de la multiculturalidad e interculturalidad’. Asimismo, las mujeres indígenas de cosmovisiones basadas en la dualidad (culturas aymara, quechua y mayas por ejemplo) entienden la equidad de género dentro de la complementariedad armónica de hombre y mujer, no dentro de una autonomía de género o superioridad de un sexo sobre otro”* (4).

¹⁰ Desde los años '90 las mujeres indígenas americanas vienen desarrollando conferencias e instancias organizacionales que les han permitido generar un movimiento de mujeres indígenas articuladas en el *Enlace Continental de Mujeres Indígenas*. En estas instancias, ellas han levantado sus voces críticas respecto de los movimientos feministas o de mujeres no indígenas que no las han incluido y que no respetan su diversidad cultural y sus visiones acerca de la complementariedad de las relaciones entre hombres y mujeres.

y violentas que les permitan un eficiente desempeño en esas lides. Por su parte, a las mujeres se las educa para ser pasivas y subordinadas, características que facilitan su intercambio para sellar pactos de alianza o bien como botín de guerra.

Lo interesante de este enfoque es que no focaliza la causa de dicha dominación en la naturaleza agresiva de los hombres, como lo hace la teoría freudiana con la explicación del complejo de Edipo. Al desplazar la explicación causal a hechos de carácter cultural, abre la posibilidad para su futura deconstrucción, cuando las “*funciones productivas, reproductoras y ecológicas*” (Ibíd: 101) que sostienen la vida de la humanidad se hagan por otros medios.

La dominación masculina tiene variedad de expresiones, como variedad de culturas existen. En el caso de las mujeres indígenas entrevistadas hay coincidencia cuando indican que son menospreciadas al interior de sus comunidades por su condición genérica y porque no se espera que ellas participen en política; más bien se espera que recreen sus roles tradicionales de reproductoras de la cultura. Este punto lo señala explícitamente una mujer Kambiwá, quien dice sentirse:

“(...) muy discriminada por ser mujer, nadie te quiere ver, entre los indígenas. Primero, porque los padres son muy machistas, los hombres que me perdonen pero es verdad, en la (propia) aldea. Principalmente porque la mujer no podía ocupar espacio, aún hoy sufro mucha discriminación. La mujer tiene que ser de la casa, para el campo o cocina, la mujer no tenía la opción para liderar. En la actualidad soy la única líder mujer entre los Kambiwá” (María Luciene da Silva; en Calderón y Davinson, Op. cit: 26).

Sin embargo, también hay voces de mujeres indígenas latinoamericanas que cuentan vivencias diametralmente distintas respecto de los argumentos precedentes. Tal es el caso de Tarcila Rivera, mujer quechua y directora del Centro de Culturas Indígenas del Perú:

“Como depositaria del conocimiento de la medicina y la biodiversidad, tradicionalmente la mujer ha brindado su aporte para la atención de la salud y la alimentación, y para la conservación del medio ambiente, la lengua y la cultura. Y desde esta experiencia de vida, hemos conocido el respeto a las personas por sus aportes y capacidades, ya que nuestras abuelas y abuelos eran respetados y amados por su sabiduría. Por ello también hemos heredado esas prácticas y actuamos para garantizar la continuidad de nuestros pueblos y culturas. Hemos sido testigos, por ejemplo, cuando nuestros padres ejercían, ambos, cargos en la comunidad y cada uno recibía el respeto de los demás paisanos. Y aún en la actualidad, vemos a mujeres solteras o casadas asumiendo la responsabilidad de ser autoridad por decisión de consenso en la comunidad” (Rivera, 2003: 26).

Lo anterior, si bien pudiera estar dando cuenta de la magnitud de la diversidad cultural de las mujeres indígenas latinoamericanas, también podría estar expresando discursos mitificados respecto de relaciones de complementariedad entre los sexos,

que parecieran perder sustento si seguimos a Harris (*Op. cit.*), por cuanto los indígenas pre-hispánicos practicaban la guerra. Debemos dejar hasta aquí esta reflexión, pero nos parece interesante haberla consignado pues creemos que puede abrir paso a futuros desarrollos en este sentido.

Lo cierto es que para las mujeres indígenas entrevistadas ser reconocidas y valoradas por su actividad representa un esfuerzo extra, tal como le sucede a la mayoría de las mujeres no indígenas que realizan actividades distintas de aquellas a las cuales sus sociedades las adscriben, y que deben estar permanentemente demostrando, en una suerte de competencia con los varones, su capacidad para realizarlas. Como señala una mujer Tukano, *"así, a pesar de ser mujer, ellos creen mucho en mí, porque nuestra cultura indígena es muy machista, ellos creen que la mujer no tiene chance de llegar a un cargo superior. Y estoy demostrando que no es así, que nosotras las mujeres somos mucho más responsables que los hombres"* (Alva Rosa Lana Vieira; en Calderón y Davinson, *Op. cit.*: 35).

VI. ¿INSTITUCIONALIZACIÓN DE IDENTIDADES DE GÉNERO? PRÁCTICAS POLÍTICAS DIFERENTES

Las prácticas políticas realizadas por estas mujeres indígenas levantan varias interrogantes acerca del poder creador del Estado al que ellas apelan deseando un reconocimiento oficial. Siguiendo a Masson (2004), entendemos que el Estado tiene importancia en la construcción identitaria de los agentes, especialmente de las mujeres, por cuanto *"la importancia de su poder de nominación reside en que, al mismo tiempo que agentes sociales y problemas sociales logran reconocimiento oficial, la manera en que son definidos [los agentes] crea una existencia socialmente legítima"* (72).

De este modo, desde sus investigaciones acerca de la vinculación entre poder político del Estado y la construcción de la identidad de género, la autora advierte cómo el Estado argentino, a través de los distintos decretos y leyes que sustentan la política pública y los programas que se ejecutan en este sentido en Buenos Aires, define y legitima *"lo que es ser una mujer [argentina], de lo que es una familia y del lugar que, en términos oficiales, le es asignado en la sociedad"* (Ibíd.).

En este sentido, creemos que la acción política de las mujeres indígenas enfrenta una paradoja en tanto, como vimos, conocen y rechazan la dominación masculina ejercida sobre ellas, rebelándose a través de su incorporación a la política. La cuestión es que al hacerlo, simbólicamente ellas asumen el rol de *madresposas* que Lagarde (1993) definió como uno de los cautiverios de las mujeres, a través de una especie de desplazamiento subjetivo de sus roles tradicionales de madres y esposas: en su ejercicio político, las mujeres indígenas están ocupando figurativamente el rol de esposas del municipio y madres de sus comunidades. Esto parece estar presente en el relato de una mujer atacameña:

"...esta es una opinión muy personal, para mí el poder significa, poder hacer cosas por mi gente, poder realizar los sueños de mi gente y los míos personalmente, poder trabajar por ellos, poder ponerme al servicio de los demás, y servir para ellos, y no ser servida. Yo creo que así uno puede sentirse mejor, saber pedir las cosas y pedir las por favor es mejor que mandar, yo creo que ya pasó la época de la bota, el ponerle la bota encima, poder mandonearla y echarle la jineta encima, yo creo que eso ya pasó. Hoy día estamos de igual a igual, yo tengo el poder de estar acá y los que están trabajando para mí, juntos vamos a poder hacer las cosas, yo creo que eso es poder para mí" (Sandra Berna Martínez; en Calderón y Davinson, Op. cit: 63).

Cabe entonces preguntarse hasta qué punto las prácticas políticas recreadas por estas mujeres no son más que extensiones de sus roles domésticos. Reificaciones de roles histórica y culturalmente asignados que, *domesticando* su acercamiento al poder, lejos de transformarlas, las resitúan –teleológicamente– en el sitio asignado para ellas por la sociedad patriarcal.

Esto nos lleva a la imagen de la mujer como ser *para otros*, materia que ha sido eje del cuestionamiento feminista contemporáneo. Como señala Rosi Braidotti (2004), *"aun en la esfera de la vida privada, la Mujer no goza de la misma libertad que el Hombre en lo que concierne a la elección emocional y sexual: se espera que nutra y sirva de sostén al ego y a los deseos masculinos, su propio ego no está en cuestión"* (12). En el mismo sentido, Virginia Woolf había propuesto, mucho antes, que la posición sumisa, débil e incompetente signada a la mujer –en virtud de diversos argumentos– funciona como un espejito retórico que eleva al hombre como el modelo ideal.

Para las mujeres indígenas entrevistadas, definir su identidad en este *ser para otros* ha significado posicionarse en lo social y lo político desde su rol reproductivo que, en razón de la función biológica para la cual son aptas (la maternidad), les confiere esta especie de rol de madres-políticas, constriñéndolas a desarrollar su teleológica función de cuidadoras de sus "hijas", representadas en las comunidades a las cuales se deben en sus prácticas políticas.

Desde los avances realizados por la teoría de la diferencia sexual, trataremos de dar respuesta a la interrogante planteada anteriormente. Siguiendo a Braidotti (*Op. cit.*), señalaremos que la *"noción de la diferencia sexual es un proyecto cuyo objetivo consiste en establecer condiciones, tanto materiales como intelectuales, que permitan a las mujeres producir valores alternativos para expresar otras formas de conocimiento"* (12). En este sentido, es la experiencia lo que sustenta este proyecto, la experiencia real de las mujeres indígenas latinoamericanas que desde una política de la localización fusionan sus conocimientos y sus prácticas, situando lo abstracto (el conocimiento) en la contingencia de su acción política, rompiendo de esta forma la dicotomía occidental que separa el pensamiento de la acción. Para el feminismo de la diferencia, la *"única manera de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en algún lugar específico"* (*Ibíd.*), siendo el cuerpo ese lugar de

localización primaria para el sujeto, como tan bellamente lo retratará Virginia Woolf para el caso de las mujeres.

Así, el feminismo de la diferencia cuestiona la cultura patriarcal como sistema que cataloga a los sujetos sólo en términos de sus diferencias sexuales, basándose en la dicotomía fundamental varón/mujer que sitúa a las mujeres en la diferencia entendida como inferioridad. Este es el gran nudo que en nuestras sociedades modernas habría que desamarrar para potenciar la diferencia y reubicar a las mujeres en otra posición, ya no como inferiores, pero tampoco como iguales ni como *diferentes de*, sino como *diferentes para*.

De este modo, planteamos que las mujeres indígenas latinoamericanas, localizadas en su experiencia, desarrollan su práctica política a partir de su *diferencia para* ver y construir el mundo desde lo que ellas son: mujeres indígenas que hacen prevalecer su sustrato cultural en su acción política. Ellas, desde su forma de hacer política, reafirman sus identidades indígenas que están centralmente conformadas por las relaciones de parentesco, en las cuales, como señala Harris (*Op. cit.*), ellas son el objeto de cambio para la conformación de un sistema de alianzas y relaciones de reciprocidad. La cuestión compleja es que, de acuerdo a lo señalado por Boccara (*Op. cit.*), lo que mantiene a las culturas indígenas es justamente ese “sustrato duro o predicado sortal”. Si éste se transforma, se pone en riesgo la identidad cultural. ¿Significa esto que las mujeres indígenas están destinadas a ser subordinadas? Creemos que no, por cierto, pero para esta contradicción no tenemos respuesta, por lo que debería ser objeto de futuras investigaciones.

En este sentido, entendemos que reconocer cómo las mujeres indígenas entrevistadas hacen política es comenzar a reconocer sus *diferencias para*, tal como ellas lo hacen, al decir de una mujer Tukano:

“La mujer no mide por la fuerza física, ella es más inteligente, ella percibe, ella prevé, la palabra se me fue de la cabeza, ella se organiza bien para quedarse en el poder. Hay una disputa, pero no tanto como en los hombres que se miden por la fuerza física, y usted puede ver que donde hay hombres en el poder, siempre hay competencia, y aquella ambición de querer ser más que el otro, pero la mujer en el poder es más organizada. Lo veo por ese lado, es lógico que seamos más emotivas, somos más débiles en una discusión, pero siempre tenemos fuerza para dar consejos a las personas” (Alva Rosa Lana Vieira; en Calderón y Davinson, *Op. cit.*: 35).

El relato de Alva Rosa nombra sus diferencias. Y si bien ella se auto reconoce como *diferente de* –pues no en vano la socialización estructura nuestra identidad femenina bajo los preceptos dominantes–, lo destacable, a nuestro juicio, es que también reconoce ser *diferente para*, en tanto reconoce sus aptitudes para contener y aconsejar, para practicar la política de un modo distinto.

VII. A MODO DE CONCLUSIÓN

El análisis de los relatos de estas mujeres indígenas de Latinoamérica nos ha permitido visualizar, desde datos empíricos, las lógicas que subyacen tras sus acciones y, en este plano, lo más interesante ha sido comprender en qué sentido ellas se sienten parte del movimiento indígena.

Desde las ciencias sociales, el debate acerca de “lo que es” o “no es” movimiento social es profuso. Las diversas conceptualizaciones transitan desde centrar su origen y desarrollo en ciertas conductas que los actores sociales realizan para constituirse como tales, hasta buscar explicaciones de orden más funcionalista que analizan las movilizaciones de recursos, tanto internos como externos, que realizarían racionalmente los actores sociales para conseguir aquellos fines de su interés.

Siguiendo a Goicovic (1996), estimamos que en este artículo más que lograr desentrañar si estas mujeres son parte o no del movimiento indígena o si realmente ese movimiento *es* como ellas lo refieren; nos hemos concentrado en tratar de establecer “la relación o puente que debe construirse entre el movimiento social y la acción política” (3), en tanto consideramos que sus prácticas apuntan hacia ese fin.

Un primer elemento que destaca en ese sentido, es su incorporación al aparato del Estado, espacio de por sí excluyente tanto de las mujeres como de lo indígena, particularmente en Latinoamérica. Ellas, conscientemente, se plantean participar del mundo político del *Otro*, de los ‘blancos’, y es su pertenencia étnica la que les confiere identidad política. Las identidades étnica y de género –creemos– son las que se constituyen en eje vertebrador de su incorporación en la esfera política. Ello también ha sido expresado por otras mujeres indígenas movilizadas, como el caso de Esther, comandanta zapatista de Chiapas, cuando señala: “*Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora*” (Comandanta Esther, 2003: s/p).

Un segundo elemento a destacar de las mujeres entrevistadas, es su intención y voluntad de integrarse al Estado como espacio de desarrollo de su acción, lo que, a nuestro juicio, estaría dando cuenta de prácticas políticas comunes con otras mujeres indígenas latinoamericanas, como indica el testimonio de Silvia Lazarte recogido en el Primer Encuentro de Pueblos y Estados por la Liberación de la Patria Grande. Ella, mujer quechua y actual presidenta de la Asamblea Constituyente de Bolivia, relata:

“Hace más de 180 años (en 1825 el mariscal José Antonio Sucre convocaba a una Asamblea Constituyente y así nacía la República de Bolivia) se elaboró una constitución política del Estado en la que no participamos ni hombres ni mujeres de los pueblos originarios indígenas. Las mujeres peor todavía, totalmente marginadas. Sólo los hombres y los profesionales participaron. Por esa razón han luchado muchas mujeres de nuestros antepasados: como Bartolina Sisa, la Miquela Bastida, la Juana Azurduy de Padilla, Curusa Yavi, las mujeres de la Conoriña, las mujeres

mineras, y seguimos luchando las mujeres. ¿Por qué? Porque las mujeres tenemos una familia, tenemos nuestros hijos y sufrimos junto a ellos y nuestras casas. Más que el hombre sufrimos, más que el hombre cumplimos el trabajo laboral. Por eso los hermanos constituyentes, los dirigentes de los distritos, los movimientos sociales, eligieron a la Silvia Lazarte, una mujer indígena, de pollera, campesina, neta, originaria, para que presida la Asamblea Constituyente. Evidentemente tengo a 255 constituyentes (de los cuales 88 son mujeres) a la cabeza de mi persona y lo estoy haciendo" (Vásquez, 2006: s/p).

Sin duda, las palabras de esta mujer boliviana y la experiencia que actualmente se está desarrollando en su país, nos señalan que el movimiento indígena latinoamericano tiene mucho que decir y hacer en la reconstrucción del Estado como un espacio político más democrático, que realmente incluya a hombres y mujeres valorados en sus diferencias, tal como lo demandan las mujeres de nuestro artículo que, con sus experiencias, nos alumbran el camino hacia aquello.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, Eli (1999): "Reflexiones metodológicas", en Bartra, Eli (ed.): *Debates en torno a una metodología feminista*, pp. 141-158. Colección Ensayos, UAM-Xochimilco. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Braidotti, Rosi (2004): *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Bengoa, José (1996): *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones SUR.
- (2003): *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Boccaro, Guillaume (2000): "Antropología diacrónica", en Boccaro y Galindo (eds.): *Lógicas mestizas en América Latina*, pp. 11-59. Temuco: Universidad de La Frontera.
- Calderón, Edith y Davinson, Guillermo (comp.) (2004): *Mujeres indígenas de América Latina y política local*. Temuco: MacArthur / Universidad Católica / CUSO.
- Calfio, Margarita y Velasco, Luisa (2005): *Mujeres indígenas en América Latina: brechas de género o de etnia* [on line]. Disponible en: <http://www.eclac.cl/celade/noticias/paginas/7/21237/FCalfio-LVelasco.pdf> [Recuperado el 15 de octubre de 2006]
- Comandanta Esther (2003): "Ser mujer indígena", extracto del mensaje central del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ante el Congreso de la Unión, 28 de marzo de 2001, en *Revista Ser Indígena*, febrero [on line]. Disponible en: http://revista.serindigena.cl/art_anteriores/febrero/ester_de_chiapas_sermujer.htm [Recuperado el 15 de octubre de 2006]

- Curiel, Ochy (2003): "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras", en Gómez, Adriana (ed.): *Discriminación de género/ raza/etnia. Mujeres negras e indígenas alzan su voz*, pp. 6-17. Santiago de Chile: Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe.
- Cuvi, María (2004): "Melismas o el tono de los discursos de género en el Ecuador", en *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*. Lima: CLACSO.
- Foerster, Rolf (2003): *El horizonte normativo-político en la comprensión de los movimientos indígenas de Chile. El caso mapuche* [on line]. Disponible en: <http://www.sociedadcivil.cl/ftp/ponenciaRolfFoerster.pdf> [Recuperado el 15 de octubre de 2006]
- Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (2004): "Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas" [on line]. Tercer periodo de sesiones, Nueva York, 10 a 21 de mayo de 2004. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/indigenas/2004/> [Recuperado el 15 de octubre de 2006]
- Galeano, Eduardo (2006): *Las venas abiertas de América Latina*. México D.F.: Siglo XXI.
- García Linera, Álvaro (2001): "Indios y q'aras: la reinención de las fronteras internas" [on line]. Argentina. Disponible en: <http://168.96.200.17/ar/libros/osal/garcia.doc> [Recuperado el 15 de octubre de 2006]
- Goicovic, Igor (1996): "Movimientos sociales en la encrucijada. Entre la integración y la ruptura" [on line]. México. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/195/19500502.pdf> [Recuperado el 15 de octubre de 2006]
- González Casanova, Pablo (2001): "El zapatismo y los derechos de los pueblos indígenas" [on line]. Argentina. Disponible en: <http://www.clacso.edu.ar/~libros/osal/osal4/analisis.pdf> [Recuperado el 15 de octubre de 2006]
- Harris, Marvin (1987): *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harvey, Penélope (1989): "Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos" [on line]. Perú. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Harvey.pdf> [Recuperado el 15 de octubre de 2006]
- Hernández, Rosalva y Suárez, Liliana (2008): "Introducción", en Suárez y Hernández (eds.): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, pp. 11-30. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Holloway, John (2001): "El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina" [on line]. Argentina. Disponible en: <http://www.clacso.edu.ar/~libros/osal/osal4/debates.pdf> [Recuperado el 15 de octubre de 2006]

- Hopenhayn, Martin y Bello, Álvaro (2001): *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Lagarde, Marcela (1993): *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas y locas*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Marta (1999): "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género" [online]. Disponible en: http://pruebas.cuaed.unam.mx/crp_ocu/puel/cursos/ [Recuperado el 15 de octubre de 2006]
- Masson, Laura (2004): *La política en femenino. Género y poder en la provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires: ides Centro de Antropología Social.
- Moulian, Tomás (1997): *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: Universidad Arcis / LOM.
- Mosser, Caroline (1991): "La planificación de género en el tercer mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género", en *Una nueva lectura: Género en el Desarrollo*, pp. 55-124. Lima: Flora Tristán Ediciones.
- Parella, Sonia (2003): *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos.
- Revilla, Marisa (1994): *Modelos teóricos contemporáneos de aproximación al fenómeno de los movimientos sociales*, Documento de Trabajo. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rivera, Tarcila (2003): "Indígenas luchando por sus derechos", en Gómez, Adriana (ed.): *Discriminación de género/raza/etnia. Mujeres negras e indígenas alzan su voz*, pp. 26-33. Santiago de Chile: Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe.
- Salazar, Gabriel (1998): *Autonomía, espacio y gestión. El Municipio cercenado*. Santiago de Chile: Universidad Arcis / Lom.
- Touraine, Alain (1987): "La centralidad de los marginales", en *Proposiciones. Marginalidad, movimientos sociales y democracia*, No. 14. Santiago de Chile: Ediciones SUR.
- Vargas, Virginia (2008): *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y la democracia*. Programa Democracia y Transformación Global. Lima: Centro de la Mujer Flora Tristán, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Vásquez, Mariano (2006, octubre 29): "'Soy una mujer indígena, de pollera, campesina, neta, originaria'. Entrevista a Silvia Lazarte, presidenta de la Asamblea Constituyente", *Agencia de la Central de los Trabajadores Argentinos (ACTA)* [online]. Buenos Aires,

Argentina. Disponible en: <http://www.agenciacta.org.ar/article2919.html> [Recuperado el 15 de octubre de 2006]