

IDEAS FEMINISTAS DE PENSADORAS INDÍGENAS CONTEMPORÁNEAS*

FRANCESCA GARGALLO CELENTANI

PRIMER INFORME

ACADEMIA DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

ACADEMIA DE DERECHOS HUMANOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

A pesar de que la revisión bibliográfica y parte de la investigación en México y Centroamérica, así como varios artículos preparativos sobre la deconstrucción de la epistemología autoritaria del conocimiento universitario americano y el racismo en México y Centroamérica ya se habían realizado antes de iniciar la investigación itinerante que estoy llevando a cabo, al entrevistarme y conocer la realidad de las intelectuales de otras naciones y pueblos de ABYA YALA para conocer sus ideas acerca de qué son, qué importancia revisten y qué posición política tienen las mujeres cuando asumen el diálogo con otras mujeres, mis análisis se han modificado conforme se ha profundizado la escucha de sus ideas.

CONTIENE:

1. **Introducción**
2. **Aproximaciones a un primer capítulo de la investigación sobre las ideas feministas de las mujeres sabias e intelectuales de los pueblos indígenas contemporáneos de nuestra América. Título aproximativo: "Rutas epistémicas de acercamiento a los feminismos y antifeminismos de las intelectuales indígenas contemporáneas"**
3. **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA hasta el momento**

Introducción

La diferencia feminista en el marco de la modernidad pluritópica de Nuestra América

La pregunta sobre la existencia de pensamientos feministas de cuño no occidental, es decir que no estén concebidos desde "fundamentos" o "bases" de la Modernidad cuales la autonomía individual, la toma de decisiones que conciernen a las y los demás como personas ajenas al proyecto del sujeto pensante (o terceras personas) y el acceso a una economía de soporte del individuo femenino, es una pregunta filosófica.

En efecto, es una pregunta que atañe la crítica al programa de la "modernidad emancipada", o proyecto de autonomía individual desvinculada del núcleo formativo en un contexto de libre mercado, en el marco de un sistema que deja afuera a una multiplicidad de sujetos no contemplados (y por ende expulsados) de la teoría occidental.¹ En particular, la teoría de la historia pensada para resaltar al sujeto único de la universalidad -el hombre heterosexual blanco y con poder- entra en crisis ante la pregunta de cómo reconocer que valores no occidentales y que fines ajenos a la modernidad emancipada en la liberación de las mujeres orienten la convivencia humana.

Las mujeres de los pueblos originarios de América son las excluidas por excelencia del programa de la modernidad emancipada, pues pertenecen a pueblos donde hasta los hombres son expulsados de su teoría histórica, a la vez que las feministas occidentales las rechazan y ocultan por considerarlas atrapadas en los códigos anti-modernos de los referentes culturales de su comunidad, entre ellos la idea de identidad colectiva, o en la sobrevivencia social obviando su liberación individual. No obstante, generan desde sus comunidades conocimientos sobre su lugar como mujeres con presencia, voz y protagonismo en el mundo, autónomamente de los proyectos de liberación femenina, en particular de aquellos que le fueron expropiados al movimiento feminista por los estados y los organismos internacionales, las organizaciones no gubernamentales y las transnacionales médicas, jurídicas y educativas (las así llamadas políticas públicas con enfoque de género).

Hoy no puede obviarse que los pueblos y naciones indígenas apelan a su diferencia cultural en abierto desafío al sistema de representación política que no los consideró aptos para la construcción de la modernidad emancipada, en general, y los proyectos de nación, en particular. Por lo menos desde la década de 1970, las políticas de larga duración, o políticas de resistencia indígena, que se iniciaron desde el momento de su derrota militar en la invasión española y portuguesa, cambiaron de estrategia. A la vez que los pueblos indígenas intensificaron el reclamo por el territorio, eje principal de su política,

empezaron a exigir a los estados naciones en los que están atrapados su reconocimiento como sujetos de derecho, es decir como nacionalidades con su cultura, su legalidad y su derecho a ejercer una salud y una educación propias.

Resistieron por ello represiones e intentos de genocidio, como en Guatemala, Colombia, Bolivia, México y Perú, pero de pueblos marginados, negados, minorizados o víctimas de un real *apartheid*, gracias a su movimiento de oposición activa y pasiva, resultaron disidentes capaces de confrontar a las repúblicas que habían continuado a construirlos, considerarlos y tratarlos como entidades negativas, tal y como con anterioridad habían hecho los gobiernos coloniales. Los pueblos indígenas se reinventaron como comunidades soberanas, recuperando e reinterpretando antecedentes históricos, religiosos, étnicos y actuaron empezando a manifestar elementos nacionales fuertes, con una rica tradición de lucha, capaces de una resistencia al borde de lo imposible y de defender la Madre Tierra, encarnada en sus tierras colectivas, de la expansión del capitalismo agrario, de la minería y la explotación del agua.

En este contexto, plantearnos preguntas sobre pensamientos que no son recogidos por la historia de la filosofía o la historia de la cultura implica reconocer espacios de construcción y transmisión de conocimiento propios de los pueblos y naciones originarias y, con ello, confrontar las dificultades epistémicas que presenta la diferencia cultural y cuestionar la unívoca transmisión de conocimientos de las academias latinoamericanas contemporáneas, formadas para responder a las necesidades de las naciones mestizas.

La recuperación, que en ocasiones es una verdadera reinención, del propio ser pueblo o nación tiene una fuerza política transformadora, contraviniendo primeramente la invisibilidad a la que habían sido condenadas por siglos las lenguas, las cosmovisiones, las relaciones de género, así como los sistemas educativos y de salud que de ellas se derivan, de más de 670 pueblos en Nuestra América o Abya Yala, el nombre kuna que, en especial en América del Sur, es utilizado por los y las dirigentes y comunicadores indígenas para definir al sur y norte del continente, siendo América un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común.

Si el feminismo como teoría niega o reduce la fuerza transformadora de las condiciones de subordinación implícitas en la invisibilización que llevan a cabo las mujeres de los pueblos originarios junto con los hombres de sus nacionalidades, entonces va a incurrir en el mismo reduccionismo que las demás ideologías generadas por el mundo occidental en su afán de dominio del resto del mundo. No obstante, si las acompaña asumiendo los aportes de la diferencia originaria de las mujeres desde las cosmovisiones y prácticas de identificación propias de sus pueblos, puede dialogar con ellas y aportar los conocimientos que ha generado en 200 años de crítica al sistema patriarcal occidental.

En particular, si las feministas se abren a abandonar el dogmatismo de la perspectiva de la dominación universal masculina y aceptan que las mujeres asumen roles más activos de los que esta idea de subordinación les reconoce, pueden dialogar con las mujeres de los pueblos originarios para que en su lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural no se reproduzca la negación de sí mismas, de su especificidad social y de sus derechos. Este diálogo es fundamental, en particular, no tanto para negar la teoría de la complementariedad entre los sexos, que muchos pueblos indígenas enarbolan, sino para que ésta no sirva –como de hecho sirve en ocasiones- para enmascarar relaciones de inequidad o dominación en los diversos ámbitos en los que se viven las relaciones entre las mujeres y los hombres.

La pregunta sobre los feminismos no occidentales de Nuestra América, por lo tanto, debe asumir el lugar desde donde se formulan las preguntas. Más aún, el lugar y el tiempo desde donde los sujetos mujeres lo hacen. Ello me obliga como feminista a no confundir la Modernidad con la modernidad emancipada. Esta última se desarrolla a partir de postulados que se generan en la Europa inmediatamente preindustrial y se sostiene en conceptos de emancipación elaborados por personas pertenecientes a las élites que emergen durante el Iluminismo y se consolidan en el liberalismo colonialista decimonónico. La modernidad emancipada es en gran medida una proyección de lo producido por las clases pudientes europeas sobre el resto del mundo (eso es, la producción intelectual, religiosa, jurídica, pedagógica y artística que sostiene y justifica la explotación económica de los pueblos del resto del mundo) y ha construido un sistema escolar para la exclusión de las experiencias y los conocimientos que no pertenecen a su proyecto. Por el contrario, la Modernidad incluye momentos, espacios y geografías que no son reducibles a una sola experiencia histórica ni a un único universo epistémico.

Es una convención de la disciplina histórica europea hacer iniciar la Edad Moderna en 1492.² Por lo tanto, se asocia fácilmente con la occidentalización forzada (o exportación de los imaginarios europeos) del mundo después de la invasión de América, pues se relaciona efectivamente con el desarrollo de un parte del mundo (la colonialista) por la explotación económica, de bienes y de trabajo, de otra (la colonizada). No obstante, durante la Modernidad –que, insisto, no debe verse como un período de tiempo uniforme, impuesto por el absolutismo del siglo XVII, el iluminismo del siglo XVIII, el ideal de progreso del siglo XIX y el consumismo actual- se han elaborado diversas corrientes filosóficas y políticas no hegemónicas y propuestas de convivencia, que van desde los proyectos utópicos ingleses e italianos del Renacimiento hasta posiciones neohumanistas, utópicas y de la liberación en Nuestra América; incluye desde la concepción de paralelismos religiosos para poner fin a las guerras entre cristianos, musulmanes y judíos del obispo de Cusa en el siglo XIV hasta abiertas posiciones ateas, gnósticas y propuestas de gobiernos laicos, en los que las mujeres y los hombres, como personas, se liberan de mandatos sexuales, éticos, familiares ligados a idearios de un mundo dirigido por fuerzas superiores que mandan sobre el pueblo, la grey, el rebaño, las masas o como queramos llamar al colectivo humano.

Durante cinco siglos, en el espacio-tiempo diversificado de la Modernidad en Europa, en América, en Australia, en África y en Asia, entre pueblos dominantes, dominados y en resistencia, se han desarrollado conceptos y posiciones políticas hegemónicas, subalternas y disidentes, que implican la autonomía del ser humano de fuerzas que los trascienden (el rey, dios, el padre de familia, lo natural, etcétera), el fin de la esclavitud, la igualdad ante la ley de personas diferentes, los derechos humanos, la

reelaboración y reapropiación de los espacios de confinamiento (por ejemplo, como se verá más adelante, la comunidad indígena), los contratos sociales, la desaparición del estado y el valor de la educación.

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

Como señala Rita Laura Segato al proponer una historia que acoja el "respeto radical a valores, metas y perspectivas culturales diferentes y, más aún, al esfuerzo por parte de los pueblos, por retomar los hilos de tramas históricas por algún tiempo abandonadas",³ la superación de un paradigma global de la Modernidad en Nuestra América sólo puede darse al reconocer y narrar la multiplicidad de ideas y de historias que la constituyen, valorando las contradicciones, disensiones y transformaciones de las prácticas americanas.

Nos urge afirmar una modernidad pluritópica, desagregada, ideológicamente diversificada, en diversas comunidades constitutivas de las naciones que se conformaron en Nuestra América en el siglo XIX, cuando las élites políticas que emergieron de las guerras de independencia buscaron la construcción de naciones mestizas gobernadas por repúblicas ilustradas. Esto implica deshacernos de una vez del supuesto universalismo del mestizaje, asumiendo lo que Luis Carlos Castillo llama "la reinención de la nacionalidad en los países latinoamericanos y la emergencia de nuevos movimientos sociales entre los pueblos indígenas y las poblaciones negras".⁴

El proceso ya ha empezado y es eminentemente político: "A pesar de que la desagregación del mestizaje comienza a ocurrir de forma diferente en países de mayoría afrodescendiente, como Brasil, y en países de mayoría indígena, como Bolivia, los procesos son comparables porque ponen en jaque la ideología mestiza blanqueada que constituye el fundamento ideológico de la formación de los estados post-coloniales".⁵

Por ejemplo, la historia moderna de Aby Yala, según las maestras y maestros nasa del Consejo Regional Indígena del Cauca que sostienen un proyecto de educación propia, puede escribirse desde tres grandes manifestaciones indígenas: la lucha contra la conquista española, la derrota y la sumisión al sistema extractivo de riqueza generada por el trabajo indígena y el movimiento social que surge a mediados del siglo XX e implica la visibilidad del accionar indígena en la cuestión agraria, la discusión ideológica y la reivindicación política. Asimismo afirman que: "La difusión de los saberes y contenidos escolares, la elaboración de materiales didácticos, las estrategias pedagógicas, la misma concepción de los procesos de enseñanza y aprendizaje se muestran históricamente vinculados a las problemáticas planteadas por la resistencia, la cosmovisión, la cultura, la interculturalidad y la comunitariedad".⁶

Los y las mestizas tenemos desde nuestra propia tradición cultural instrumentos para reconocer esta historia múltiple y dialogar con sus actrices y actores. Por ejemplo, el universalismo fue puesto en entredicho desde el principio mismo de la historia moderna americana. Desde la invasión, la resistencia contra la conquista y la evangelización de los pueblos originarios se dio de manera paralela a las reflexiones de algunos pensadores españoles que cuestionaron su propio sistema de justicia en tierras y culturas diferentes, generando la idea que es preciso reivindicar una justicia entendida desde las propias posiciones éticas y culturales.⁷ A la par, los tlamatines mexicas presentaron sus valores y fines políticos a los españoles, con la intención de hacerles saber que, aunque derrotados, poseían un instrumento ideológico para comprender el mundo. Los mayas siguieron transcribiendo a escondidas sus textos sagrados, vertiéndolos al alfabeto latino, para resistir la sistemática fragmentación y destrucción de su identidad cultural.⁸

Aunque la conquista significó una interrupción en el devenir histórico de las civilizaciones americanas, trastocando formaciones sociales, políticas, económicas y culturales, mediante la brutal disminución de la población y la eliminación de naciones enteras por armas bélicas, psicológicas y religiosas, la historia de los pueblos americanos⁹ y sus culturas no desaparecieron. La oralidad se compuso y combinó con nuevas prácticas de memorización que inscribieron historias locales en el tejido, la pintura, la alfarería y la arquitectura. La organización de los pueblos originarios en comunidades indígenas, aunque dominadas por la iglesia y arrinconadas en zonas inhóspitas para no despertar la codicia de los colonizadores, les permitió oponer resistencia a la aniquilación, produciendo códigos de conducta y sistemas de género, normas de regulación y linajes que hoy empiezan a ser de-construidos por las y los intelectuales indígenas que acompañan la reflexión de sus pueblos.

Paralelamente, en Europa, mientras se vivía el apogeo de la racionalidad ilustrada, Schopenhauer sacó agua del pozo de las experiencias asiáticas del conocimiento del mundo y de la construcción del saber, con la cual escabulló la contraposición totalitaria de lo racional y lo empírico de la tradición filosófica europea.¹⁰ En nuestros días, podríamos afirmar que se insertan en una hermenéutica crítica de la Modernidad tanto las búsquedas de éticas no normativas, como los cuestionamientos a los universales, las luchas por el reconocimiento de pueblos negados, las historiografías escritas desde puntos de vista no-blancos y el desplazamiento de los focos de interpretación de la realidad como movimientos de liberación disímbolos, cuales el feminismo del siglo XX, el anarquismo y las teologías y las filosofías de la liberación.

Las críticas avanzadas a la modernidad emancipada por pensadores anarquistas y comunistas no dogmáticos como Walter Benjamin nos han permitido dirigir algunos golpes a la idea de una historia universal "compuesta por las historias de los pueblos".¹¹ A la vez, las teorías de la dependencia, así como el posestructuralismo contemporáneo, en particular la posmodernidad filosófica, los pensamientos poscoloniales, los movimientos de liberación y disidencia sexual, las historiografías no hegemónicas y la

antropología crítica, han desembocado tanto en la teoría feminista de la diferencia sexual como en la afirmación de la cultura como un factor indispensable de resistencia y de proyección política, propia de las teorías epistémicas postuladas desde las universidades indígenas e interculturales. Ambas apuntan a la valoración de la diferencia, entendida como lo que no coincide con la masculinidad dominante, con la imposición de una única norma, con la heterosexualidad obligatoria, con las identidades asignadas desde lo exterior ni con las enseñanzas que niegan la gama de elementos que enriquecen la autoconciencia y las complejas culturas que han resistido por siglos la presión del racismo de las metrópolis colonizadoras y de las élites criollas que les sucedieron y concibieron los estados nacionales de Nuestra América.

Por el contrario, ciertas prácticas hipercapitalistas e individualistas que intentan negarle validez a cualquier ideología no consumista y degradan los proyectos de autogobierno, reconocimiento y transformación política de los grupos y personas que no concuerdan con el universalismo del mercado global, que se cobijan en el neoliberalismo, que en su forma más extremas encarnan en las mafias de la trata de personas para la esclavitud sexual y laboral, el narcotráfico y la venta de armas y que encajan en un "estilo de vida posmoderno hiperconsumista", coinciden con el desarrollo último de la modernidad emancipada.¹² En ella se inscribe un tipo de feminismo que no apunta a la liberación de las mujeres, que evita sostener un movimiento, y que se pliega a las directrices de algunas políticas públicas globales, tendientes a asimilar a todas las mujeres a una supuesta liberación individual, eso es a la masculinización de sus intereses en el ámbito público, dentro del sistema capitalista entendido como "el único sistema que funciona".

Mujer

Dueña de la vida dueña de la muerte

Dueña del principio y de la eternidad

Mujer sabia y obra concluida

Mujer dueña del lenguaje oculto mujer dueña de los tiempos

Eres semilla como chomija'

Eres deslumbrante como kaqixija'

Eres soberana y libre como tz'ununija'

Eres poderosa como kija' palomá.

.....

Blanca Estela Colop Alvarado, maya k'iche'

Capítulo I

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

El lugar de producción del pensamiento. Desde dónde reflexionamos

Cuando me propuse escribir una historia de las ideas de las mujeres indígenas sobre su ser mujer, los derechos y el lugar que exigen en sus sistemas normativos, creí que la mayor dificultad que iba a enfrentar era lograr entrevistar y leer a las más destacadas intelectuales mayas, aymaras, zapotecas, nasa, kichwas, coyas y de otras nacionalidades para resumir sus aportes a una reflexión de todas las

mujeres, es decir una reflexión que nace de nuestro cuerpo sexuado cuando se estrella contra la univocidad de un mundo misógino, racista y desigual. Hoy considero que la mayor dificultad está en mi formación como filósofa académica y como activista feminista, que me limita para entender a cabalidad las formas y las transformaciones de las relaciones entre mujeres y hombres de pueblos que están fortaleciendo su identidad en la lucha por el territorio y su riqueza cultural.

El lugar desde donde las mujeres indígenas se plantean su liberación se sostiene en unas maneras de ser y actuar propias de culturas cuyas historias son muchos más antiguas que la confrontación con el mundo occidental, pero que coinciden en la derrota militar que sufrieron por sus armas y la resistencia que opusieron a su dominación. Un lugar donde las mujeres se disponen a descolonizar la palabra que han retomado en la lucha política de sus pueblos y donde deciden colectivamente refundar sus relaciones entre sí y con los hombres, a través de una educación y una comunicación propias. Un lugar tejido con otras tramas que las que he aprendido a deshilvanar en la escuela: un lugar histórico donde el primer riesgo que corren mujeres y hombres es el de la desaparición forzada de las personas y los pueblos, siendo las dos cosas una misma.

Según Marc Augé, el lugar se diferencia del espacio geográfico porque es más que antropológico, es formativo, histórico e implica relaciones.¹³ Para María del Rayo Ramírez Fierro, el lugar es el “desde donde” se piensa y se escribe. De tal manera, el lugar es parte de la idea que se expone ya que ubica el análisis de la realidad. Según la filósofa mexicana, pensar *desde* América Latina implica hacerlo *desde* “todos los lugares marginales del imperio global”,¹⁴ lo que significa que pensar desde las culturas indígenas implica entender su lucha por el territorio y el derecho a una cultura propia.

Esta investigación se realiza desde el diálogo con las mujeres indígenas de Nuestra América, que muchas de ellas reconocen como Abya Yala, y desde diversos lugares de enunciación, confrontándose y cuestionando siempre la idea que el conocimiento se construye y transmite sólo en ese espacio de formalización del saber que es la academia.

Sin embargo, no sólo yo he sido formada por diversas universidades y trabajo en una de ellas, sino que algunas de las más críticas pensadoras indígenas contemporáneas con quien he entrado en diálogo y cuyas ideas pretendo exponer han confrontado estudios formales en universidades de América Latina. Y digo “confrontado” en el más amplio sentido, pues durante sus estudios han sufrido violencia racista y diversas descalificaciones por sus saberes, sus expresiones, su dicción, su indumentaria, su aspecto físico y sus críticas al sistema educativo.¹⁵ También han aprendido a verse en la mirada de disciplinas y estudios que las reducen a meros objetos de investigación o las particularizan al punto de convertirlos en excepciones; a vestirse para ser aceptadas o ser reconocidas; a reconsiderar los códigos con que se clasifican los saberes; a moverse en los espacios anónimos de las ciudades; a sistematizar sus pensamientos y a organizar críticas a los sistemas de parentesco y de explotación de sus comunidades, todo ello sin dejar de reivindicar el derecho de sus pueblos a expresarse y a transformarse a partir de ellos mismos.

Estudiar implica escuchar, leer, preguntar e interactuar en un diálogo. Estudiar qué ideas tienen y desde dónde las formulan las pensadoras indígenas acerca de sus vidas, derechos y lugares materiales y simbólicos como mujeres en diálogo con otras mujeres, ha implicado escuchar respuestas a mis preguntas que cuestionaron mi idea feminista. Es con esas respuestas que estoy aprendiendo a revisar qué concebimos como feminismo las feministas urbanas, académicas y/o activistas, y qué construimos como tal en una América que se niega desde diversos discursos de la modernidad emancipada a reconocerse múltiple (por ejemplo, los discursos de la globalización y del desarrollo que imponen parámetros de mercado que corresponden al sistema de géneros dominante).

Nuestra América está conformada por realidades sobrepuestas, todas absolutamente históricas y contemporáneas, unas exaltadas y otras ocultadas, pero actuantes en niveles distintos sobre el conjunto de elementos vitales de la realidad misma: la economía de las relaciones entre los sexos; la ideología patriarcal que sostiene un sistema de dominación de las mujeres para beneficio de los hombres; la división sexual, étnica y clasista del trabajo y el reconocimiento social; las políticas de explotación o de defensa del medio ambiente; la exclusión de la esfera de lo femenino del ámbito político y de la defensa legal; y su relación con las artes, la educación y la representación de sí.

Por otro lado, como lo expresa Gladys Tzul y lo escribe la mizquita nicaragüense Araceli García Gallardo al analizar la cultura de las zonas indígenas que han alcanzado la autonomía en su país, las culturas americanas milenarias, diversas y con complejos mundos de relaciones, fueron no sólo destruidas, avasalladas y colonizadas por la conquista, sino que durante trescientos años de colonia y siglo y medio de vida independiente, fueron conformadas como algo que hoy podemos llamar “grupos étnicos”.¹⁶

Cuando los grupos étnicos empezaron a cuestionar su etnicidad desde la lucha por la tierra, comenzaron a recuperar y reinventar sus nacionalidades para poderlas actuar en las últimas cuatro décadas, lo cual constituye un hecho de trascendental importancia para la historia contemporánea. Galdys Tzul analiza que por grupos étnicos se entienden pueblos cuyo lugar –tan secundario en el reconocimiento como fundamental para la construcción de la economía y la estética del racismo– sostiene la mistificación de las identidades supuestamente nacionales de los grandes discursos del progreso, siglo XIX, y del desarrollo, siglo XX, que conformaron las identidades nacionales de los países latinoamericanos. Los “grupos étnicos” son esas naciones originarias re-construidas por quinientos años de imposición de modelos agrícolas, religiosos, genéricos y de resistencia a los mismos.

Si se toman en cuenta sociedades tribales y si se analizan las complejas redes de parentesco de los sobrevivientes de altas culturas urbanizadas, escarbando un poco siempre nos encontraremos ante una jerarquía étnica de orden colonial, donde los criollos constituyen el grupo étnico que se auto-identifica con lo “universal americano” emparentado por “lazos de sangre” con lo universal a secas (es decir lo universal europeo) y los pueblos originarios constituyen las anomalías, las supervivencias, las resistencias que bien pueden identificarse (y autoidentificarse) con la derrota, con la otredad o con la heroicidad.

Las pensadoras indígenas más jóvenes que han pasado por estudios formales tienen diferencias con las pensadoras tradicionales, generalmente reconocidas como mujeres de saber por su comunidad después de la menopausia (cuando el control social patriarcal sobre la sexualidad femenina se ablanda porque desaparece el peligro de no conocer la filiación paterna de los hijos de una mujer), que se han formado y han construido sus idearios desde sistemas de pensamientos que incluyen cosmogonías, ecologías, estéticas y políticas producidas tras la fragmentación de la dimensión cósmica de su realidad cotidiana por el impacto de la Colonia y la evangelización cristiana. Las indígenas que han pasado por la academia occidental tienen conciencia de esta jerarquía étnica y quieren deshacerse de ella, contra todo, aún contra los discursos de los feminismos que les llegan de la academia, de las instancias estatales o de la organización política feminista y de las izquierdas marxistas, pero no pueden quedarse con un supuestamente antiguo sistema de organización "étnica".

Sin quererlas necesariamente definir como pertenecientes a un neo-patriado indígena, al que tuvieron acceso por sus estudios y que les permite entrar por una puerta lateral a los espacios masculinos de toma de decisión comunitarios, como en tono de broma lo hace la socióloga zapoteca Judith Bautista Pérez,¹⁷ seguramente las indígenas que han accedido a estudios formales han forzado su definición como mujeres en el seno de sus comunidades. Y lo hacen desde el español como lengua de creación y transmisión del pensamiento. No obstante, tienen una cercanía con las demás pensadoras indígenas: a) porque defienden como ellas su derecho a interpretar el mundo desde su particular lugar en la historia, b) porque interpretan la vida y el deber ser de las mujeres desde los mismos referentes culturales que su comunidad, o c) porque cuestionan esos referentes en la construcción de una solidaridad entre mujeres que la realidad les impone (defendiendo a mujeres obligadas a migrar para trabajar, para estudiar o para ponerse a salvo de peligros, a mujeres violadas durante un conflicto, a mujeres que se enfrentan a la autoridad, a mujeres que se atreven a explorar su placer, etcétera). En este último caso, sobre las ideas de ambos grupos de pensadoras influye que hayan o no entablado un diálogo horizontal con mujeres de su comunidad, de otras comunidades y/o con mujeres feministas, de Organizaciones No Gubernamentales, de Instituciones del Estado, abogadas y defensoras de los derechos humanos o investigadoras no indígenas que les han comunicado sus ideas acerca de una buena vida para las mujeres.

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

Por ejemplo, unas estudiantes zapotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) me invitaron a leer críticamente, como ellas lo hacen, "Pensar en español en el mundo iberoamericano multiculturalista", donde el filósofo mexicano Ambrosio Velasco Gómez afirma que aunque no puede ocultarse que el pensamiento en español en América tiene un origen imperial y violento, pues en la Colonia el castellano desplazó a las lenguas autóctonas, "los naturales, los mestizos castellanizados, empezaron a utilizar la lengua impuesta para conformar junto con los criollos una auténtica cultura nacional". Según ellas, ya en estas pocas palabras del resumen es obvio que para la visión académica que Velasco Gómez incorpora a sus pensamientos, América está conformada sólo por mestizos y criollos, que han utilizado el castellano como "espacio cultural de construcción de identidades" y "recurso para la emancipación de los pueblos y naciones hispanoamericanas". No obstante, honestamente, Velasco Gómez siente que en la actualidad es necesario reflexionar sobre los riesgos del castellano de reproducir el papel excluyente de la lengua colonial. Por lo tanto se hace necesario "que la lengua que hablamos se abra en diálogo interlocutor con las lenguas, culturas y saberes indígenas que han sobrevivido quinientos años de dominación".¹⁸ Ante lo cual, las estudiantes zapotecas me preguntaron si es posible abrir un diálogo sin considerar la ontología que la lengua zapoteca transmite y cómo estar seguras de que no se trata de otro engaño, cuando el filósofo mestizo sólo habla de sobrevivencia y nunca de construcción y enunciación de un modelo interpretativo de la realidad.

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

Diálogos posibles

Para dialogar, es indispensable la voluntad de abrirse al universo gramatical, simbólico y espiritual de otra persona, lo cual implica no tenerse miedo recíprocamente. En los diálogos intervienen muchas ideas y construcciones ideológicas, pero su condición de posibilidad es no temer la intervención posterior de quien ahora te está hablando ni su juicio. Por eso es prácticamente imposible dialogar con quien puede ejercer un poder coercitivo. No se dialoga con quien, realmente o porque lo hace suponer, representa un peligro; a ése se le engaña. Recordemos al respecto que, históricamente, todos los pueblos han mentido y mienten a la hora de los censos. Cuántos temores despierta el sólo hecho de ser contados por el poder instituido, cuántos trabajos o deberes va a implicar, desde los servicios militares a las imposiciones tributarias, desde la disposición de tierras comunitarias hasta el cálculo de las fuentes de agua...

Sin quererlo considerar más que un ejemplo de las complejidades históricas que entraña la voluntad de las mujeres de un pueblo de hablar con otras mujeres, reporto una experiencia que me ha cuestionado las interpretaciones de la colonialidad como algo homogéneo.

Entre Costa Rica y Panamá, entré en contacto con mujeres de tres pueblos del grupo lingüístico chibcha, las Bri Bris de Talamanca, las Gnóbe¹⁹ del archipiélago de Bocas del Toro y las mujeres del pueblo Kuna, en su territorio autónomo de Kuna Yala. Si con las Bri Bris cocinamos juntas, interactuamos en un taller sobre derechos humanos de las mujeres con psicólogas y una cineasta de la Universidad de Costa Rica, comimos, jugamos, remamos, caminamos por sus cultivos y expresamos nuestras ideas acerca del ser mujeres, de la violencia familiar, misma que no es cierto que su ser supremo, Sibú, obliga a tolerar, del estado y el trabajo, las Gnóbes se negaron en todas las ocasiones a entablar una charla conmigo, sobre la base de que era mejor que hablara con sus maridos, que ellas no tenían nada que decirme, que los hombres saben más que las mujeres. Por su lado, con cierta cariñosa lejanía, las Kunas me sentaron a escuchar cuentos, algo que no creían que yo me creyera, pero que era suyo y que suponían apaciguaría mi ansiedad por saber: sus creencias sobre el agua salada del mar como la leche de la madre tierra que todo lo cura, el peligro del sol que importa desde otro mundo a las enfermedades, la importancia de la resistencia con todos los medios a las imposiciones coloniales y a escuchar una música suave, echa de trinar de pájaros, caer de lluvia, pasos y vientos.

Para las Bri Bris, las mujeres comparten su ser con Iriria, la Tierra Niña, que también es mujer; para las Kunas toda la creación es femenina y masculina y las mujeres participan de las decisiones políticas de la comunidad, mientras las Gnóbes pertenecen a una cultura donde las mujeres son bienes de intercambio entre familias de hombres polígamos.

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

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

La crítica al universalismo como tabú epistémico

Muchas reflexiones escuchadas y leídas en trabajos publicados e inéditos de las pensadoras de diversos pueblos nuestroamericanos, me han llevado a una reflexión crítica de qué se considera importante conocer de manera sistemática y por qué el feminismo académico considera universal, apto y necesario para todas las mujeres, sólo lo experimentado, vivido y pensado desde una región ideológica del mundo, la que se identifica con el occidente en expansión histórica.²⁰

Los estudios de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui revelan que la idea que sólo lo occidental es universal es una percepción dominante, que confina hábitos, inteligencias, cosmovisiones, formas diversas de comunicación a un ámbito específico, local, folclórico, destinado a no reproducirse en las próximas generaciones.²¹ Se trata de una lógica informativa que orienta a la opinión pública hacia las formas culturales y los paradigmas científicos hegemónicos, construyendo una especie de "tabú epistémico" a través del cual se trata de impedir de todas las formas posibles que los pueblos originarios de América transmitan cualquier tipo de conocimiento que pueda ser reconocido como válido para todas y todos.

Como cualquier tabú, el epistémico protege una norma establecida por una autoridad que no se debe cuestionar, una norma cuya intencionalidad es moldear la conducta de las mujeres y los hombres de pueblos sometidos por la colonización y, al mismo tiempo, invisibilizar los mecanismos que la sociedad occidental establece para disminuir y controlar sus historias, sus derechos y sus concepciones del mundo.

Ya Eli Bartra, filósofa mexicana que se ocupa de estética feminista, ha dedicado una parte importante de sus reflexiones en denunciar los motivos extra-estéticos de la división entre arte y artesanía, supuesta diferencia reivindicada desde la exaltación del arte plástico reconocido por galeristas, academias y crítica. Según ella, en un resumen muy sucinto, artesanas son las mujeres y los indios, es decir aquellas personas de las que no se quiere hablar y sobre las que no se quiere hacer teoría porque no se les quiere reconocer una capacidad creativa propia, innovadora, transformadora, haciendo un esfuerzo teórico constante para definir las por su repetitividad o por el escaso valor que revisten sus obras.²²

Considerando que la estética es una categoría cultural, Bartra coincide con el filósofo ecuatoriano Claudio Malo González, cuando afirma que "los criterios para juzgar los méritos o deméritos de las obras de arte nacen de academias que, pese a la diversidad de puntos de vista, parten de normas básicas para establecer juicios de valor, normas que ni siquiera toman en cuenta los procesos de expresión estético-populares".²³

Como diría el filósofo argentino Gustavo Cruz, Claudio Malo y Eli Bartra están apuntando hacia una tarea del filosofar latinoamericano que no ha sido prioridad para los filósofos hombres: el dar cuenta de una relación entre los procesos de producción y los sujetos creadores, para explicarnos nuestras estéticas impuras desde su propia historia.²⁴ Estas estéticas remiten a la realidad, a la real politicidad de los sujetos individuales y colectivos, y no pueden ser vistas desde el adentro o el afuera de una cultura, porque todo límite entre las culturas indígenas y las no indígenas de América es siempre una barrera epistémica.

Horacio Cerutti Guldberg, otro preciso analista del porqué actuar reflexivamente sobre las realidades sobrepuestas o "impuras" desde un filosofar para la transformación de la realidad (un filosofar de tradición propiamente nuestroamericana), sostenía a finales de la década de 1990, en *Filosofía desde Nuestra América*, que sólo comprendemos nuestra realidad cuando somos capaces de construir los medios para acceder a ella, a condición de no perder de vista que esos medios son dados parcialmente y parcialmente contruidos. Al punto que podríamos decir que el medio para aprehender la realidad es el lenguaje y que éste es donado, pero nos exige mucha habilidad en el uso que hacemos de él.²⁵

Como su maestro e interlocutor Arturo Andrés Roig,²⁶ también Cerutti recurre al análisis estético, en este caso del arte literario, para comprender las metáforas como mediaciones culturales necesarias para caer en cuenta de la no disciplinabilidad del ámbito de lo real, un ámbito que es forzoso aprehender aun desubicándose de lo que las disciplinas han construido para "entenderlo": los espacios de lo utópico, del mito, de la poesía y de la narración.²⁷

Si se cruza esta idea del rescate de la importancia de la expresión metafórica en la construcción de la propia identidad con los análisis del filósofo-cronista mexicano Gustavo Ogarrio acerca de la oralidad estética, es decir del bien decir para bien significar en un contexto donde el "objeto libro" no tiene ninguna valoración simbólica de contenedor de la verdad revelada,²⁸ podríamos llegar a entender que es en la narración, entendida como palabra que devela conocimientos sea de forma oral que escrita, y no sólo en la literatura, que se cifra la comprensión de una realidad compleja.²⁹ El espacio mítico podría entonces, él también, develar los elementos coloniales asumidos por la cristianización forzada (en particular los elementos patriarcales y coercitivos relacionados con la sexualidad y el control de las mujeres), y recuperar su valor de narración explicativa propia de la realidad.

Discípula de Cerutti, María del Rayo Ramírez Fierro ha estudiado las utopías filosóficas educativas y políticas de Simón Rodríguez, Severo Maldonado y Francisco Bilbao, como esos pensamientos de la Modernidad americana que fundaron (en el sentido metafórico de poner las bases, de construir las fundamentales) el pensamiento utópico de los descendientes de los criollos en la América independiente, y por ende el proceso de liberación de las estructuras escolásticas, cristianas, autoritarias y jusnaturalistas de los pensamientos europeos que habían llegado con las personas, las órdenes religiosas y los mandatos reales para la educación desde España. Desde el análisis de lo utópico (lo utópico y no simplemente la enunciación de una utopía, entendiendo con ello lo que se pretende alcanzar con el esfuerzo transformativo que nace del propio teorizar), María del Rayo Ramírez se aboca al estudio de los elementos míticos (narrativos e icónicos) del pensamiento andino como "otras" posibles fundamentaciones de un filosofar moderno propiamente nuestroamericano.³⁰

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

Es con el bagaje teórico de estas pensadoras y pensadores, y con en los hombros diez años de diálogo con algunas activistas, sociólogas, antropólogas, historiadoras, artistas plásticas y escritoras feministas de América Latina, que me acerqué a la escucha y a la lectura de lo expresado por aquellas mujeres de los pueblos originarios que han salido a estudiar en las universidades de Nuestra América o que son reconocidas por sus comunidades como pensadoras, creadoras, dirigentes de alguna colectividad, guías espirituales, artistas, organizadoras de las prácticas cognoscitivas y discursivas de su comunidad, es decir, las que en un ámbito occidental serían definidas como intelectuales. Algunas son integrantes de los Consejos de Ancianas y Ancianos de sus pueblos, otras son jóvenes urbanas hijas de migraciones forzadas por la violencia militar o paramilitar, otras más investigadoras que aprovecharon las escuelas locales y que hoy desafían el racismo académico de las instituciones donde han logrado con muchos esfuerzos ingresar para cursar maestrías y doctorados y, finalmente, son campesinas en diálogo con ambientalistas y ecologistas, madres que cuestionan pedagogías tradicionales e impuestas, artesanas, mujeres con cargos comunitarios, maestras bilingües y críticas sobrevivientes de la represión contra sus pueblos.

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

Matrices y formas de ser mujeres

Cuando, por 2004, inicié a investigar las perspectivas, los aportes y las huellas del pensamiento de las intelectuales de los pueblos originarios en las reflexiones-acciones feministas, pude percatarme que sus pensamientos no ocupaban ningún lugar en la reflexión teórica latinoamericana. Las universitarias los

estudiaban cual testimonios de cambios en estructuras definidas –creadas- desde esas mismas universidades. Sólo en pocas investigaciones participativas, las feministas occidentales debatían ideas y representaciones de los roles sexuales expresadas desde un universo ideológico ajeno a las definiciones de pareja, amor, cuerpo, libertad sexual, individualidad e igualdad occidentales.³¹

Al revisar la bibliografía existente, parecía que la representación de las mujeres de los pueblos originarios estaba en manos de antropólogas y feministas no nativas, provenientes de la Ciudad de México, de Guatemala, de Bogotá o de Sao Paulo, cuando no de ciudades de Estados Unidos y Europa, que las describían, reportando sus expresiones e ideas desde sus propios discursos de descalificación académica (víctimas de violencia, de atraso, de pobreza, de falta de acceso al bienestar, cuerpos para otros incapaces de liberación sexual, inconscientes de su explotación, etcétera) o de exaltación política (como para el caso del supuesto matriarcado de las zapotecas del Istmo de Tehuantepec, matriarcado siempre negado por las propias zapotecas).³²

Sin embargo, las experiencias de los mayas reunidos en el Ejército Zapatista en México, el estatuto de Autonomía que lograron los pueblos indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua, el Autogobierno defendido por los Kunas de Panamá desde 1925, el Proyecto de Estado Plurinacional de la CONAIE³³ en Ecuador, la defensa de los derechos que otorga a los pueblos indígenas la Constitución de 1991 de Colombia, la tenaz resistencia de los Aymaras en el Chapare boliviano, los planteamientos educativos de los mixes en México y las acciones de los 180 pueblos amazónicos brasileños para defender su sistema ecológico, sin ser modelos de una realidad acabada, muestran en su conjunto un despertar político, una voluntad de autonomía, una propuesta de democratización sustentable de las relaciones interculturales y un pensamiento que redundan en un inmenso esfuerzo transformador de la sociedad.³⁴

Las mujeres son partes de los movimientos de constitución de las autonomías indígenas; se asumen como integrantes activas de sus pueblos, siendo sus primeras identificación y solidaridad las que sienten con su pueblo. Partiendo de este reconocimiento, analizo cuáles son los elementos culturales hegemónicos que subyacen a la interpretación que hace el feminismo de las vivencias e ideas de las mujeres y por qué no reconoce las ideas de las mujeres indígenas para la liberación de todas las mujeres.³⁵ Me percaté que dichos elementos son deudores de las ideas de autonomía y de libertad de la persona sexuada de cuño occidental, que sostienen la existencia de un “sujeto” de la acción histórica. Apenas en el siglo XIX el feminismo empezó a reconocer como sexuado al sujeto de la historia,³⁶ y en la segunda mitad del siglo XX cierta crítica a los proyectos emancipadores de la Modernidad intentó desaparecerlo en el confuso horizonte de unas políticas de la identidad insertas en los invisibles valores del capitalismo global de Occidente, sin deconstruir a fondo la relación –el nexo moderno, en realidad- entre la idea de sujeto y la de individuo/a.

El/la individuo moderna entra en relación con lo/as otro/as individuo/as sólo por motivos prácticos, sean éticos o políticos, pero nunca duda de su individualidad, de su unidad diferenciada. Entiende en cuanto individuo/a, duda en cuanto individuo/a, es libre en cuanto individuo/a, actúa en lo político y se relaciona con otro/as individuo/as sólo porque es individuo/a. Eso es, si no se es individuo/a no se es moderno/a y no se es sujeto. Una parte importante del feminismo apela al carácter moderno del mismo.³⁷

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

La lectura de la experiencia filosófica de Carlos Lenkensdorf en sus años de convivencia con las mujeres y hombres tojolabales de Chiapas ha sido muy aleccionadora, en particular porque revela la existencia de un sujeto de pensamiento no centrado en el/la individuo, un sujeto colectivo, vivencial, fluido: un *tik* que podría traducirse como “nosotros/as”, siempre y cuando el nosotros comprenda a los animales, el mundo vegetal y el mundo mineral en su devenir que la cultura occidental (en sus lenguas y a través de sus acciones económicas) ha objetivado.³⁸

Lejos del sujeto cartesiano que encarna en el individuo moderno occidental –idéntico a sí mismo, inamovible, incapaz de transformación, fijo-, el *tik* tojolabal es un sujeto no esencialista, en devenir, que se postula desde la interdependencia entre personas-sujetos que hacen realidad una comunidad.³⁹ En efecto, al integrar una comunidad, la existencia de todos se hace libre en cuanto todos se reconocen entre sí como iguales que necesitan una/o del trabajo de otro/a: escuchar, comprender y respetar la palabra de quien convive en el lugar colectivo implica comprenderlo/a aun cuando no se coincida; pues, implica no confundir, no ocultar, no contradecir su palabra, es decir no intentar controlarla.

Me estaba dejando seducir por la idea que la comunidad tiene una expresión original, necesariamente solidaria, que actúa como contra-poder ante el sujeto individual hegemónico en las comunidades indígenas que conocemos hoy en día. Es una idea tentadora para una feminista que rechaza la existencia de un único modelo de ser humano y de sociedad; no obstante, me resultaba evidente por los relatos de mujeres de pueblos muy diversos que la muy exaltada solidaridad y complementariedad entre los miembros de una comunidad resultaba asimétrica entre mujeres y hombres. Aun las mujeres nasa, que habiendo adquirido el lugar de dirigencia política y fortalecido su presencia en la organización social de su pueblo en una lucha de más de cuarenta años contra el estado colombiano que las invisibilizaba para expropiarlas de territorios y derechos son las más fuertes defensoras de la supuesta complementariedad total entre mujeres y hombres, hoy hablan de que deben remontar la “preferencia” por los hombres que sufren a nivel material y espiritual.

El catolicismo ha influido en la represión corporal y en los mandatos sobre la moral sexual, imponiendo o fortaleciendo una ideología patriarcal que influye en todas las relaciones entre los sexos y al interior de los sexos, me atrevería a decir que en todas las expresiones culturales. La violencia doméstica existe en casi todas las comunidades y es tan silenciada como la violación, el incesto, el abandono y el acoso sexual, a la vez que las mujeres tienden a competir entre sí para demostrar al colectivo quién entre ellas

se acerca más al ideal de mujer para el patriarcado. Lo cual es común a todos los grupos sociales conservadores de occidente, no sólo a los indígenas cristianizados.

Afortunadamente, la joven intelectual k'iche' Gladys Tzul Tzul⁴⁰ me cuestionó la originalidad de la comunidad: ésta es tan hija de la violencia colonial como los gobiernos criollos, pues fue –y sigue siendo– una organización de la resistencia a esa violencia, un lugar de sobrevivencia y de cautiverio a la vez. Por supuesto en la comunidad se piensa, se actúa, se crean riquezas y se manifiesta conscientemente el deseo de establecer una conexión y continuidad mítica y ritual entre el pasado ancestral y el presente; a la vez, en la comunidad se vive también un encierro defensivo que implica marginación y repetición. En épocas anteriores a la invasión territorial de América, la comunidad no era el lugar desde donde se expresaban las diversas culturas y sociedades originarias, teniendo éstas diversas formas de organización política, semejantes a ciudades estado, territorios, reinos y hasta imperios que exigían impuestos a otros pueblos, aunque no se correspondían exactamente a los europeos y asiáticos.

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

Frente a la batería de preguntas a la que me sometió mi joven amiga Gladys Tzul Tzul en el bosque de Cantón Paquí, su comunidad en Totonicapán, en los pasillos de la Universidad Rafael Landívar de los jesuitas guatemaltecos y en el Seminario Permanente de Filosofía Nuestroamericana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en el que expuso sus avances de investigación, empecé a recordar algunas noches en que con Melissa Cardoza, poeta feminista negra hondureña, escuchábamos los recuerdos infantiles del pintor zapoteco Óscar Castillo acerca del cacique de Zaachila que por las mañanas se paseaba a caballo para cobrar algunas alcabalas a su pueblo. Poco después la poeta peruana Violeta Barrientos me habló tanto de los matrimonios pactados entre las descendientes de las familias incaicas con los parientes de sangre de Ignacio de Loyola como de las escuelas de la elite colonial que educaron a los hijos de la nobleza incaica hasta el levantamiento de Tupac Amaru, cuando su rebelión lo identificó como “indio” y ya no como “noble”. También recordé mis propias reflexiones acerca de por qué el personaje de una de mis novelas, el primer capitán mestizo de la Nueva España, Miguel Caldera, siendo hijo de un soldado raso castellano y una guachichila, a pesar de haber fundado San Luis Potosí y haber “pacificado” el camino de la Ciudad de México a su natal Zacatecas, no fue elegido para dirigir la expedición de conquista a Nuevo México, escogiendo por ello el virrey a otro mestizo, hijo de una hija de Moctezuma y del muy rico dueño de las minas de plata de Zacatecas.⁴¹ Esos recuerdos me hicieron caer en cuenta que había olvidado estudiar las supervivencias acomodaticias de los poderes dominados por el poder colonial y cómo éstas, según lo propone Gladys Tzul Tzul, se sostienen y fortalecen en dos instituciones comunitarias re-inventadas y fortalecidas por las normas impuestas en época colonial por la iglesia católica: la religión y la familia.

¿Son la religión y la familia instituciones que permiten la libre expresión de la afectividad, la sexualidad y las ideas de las mujeres en una comunidad así como lo eran los espacios de interacción de culturas que basaban su construcción de la realidad material en la dualidad de la vida? Esta pregunta de Gladys, finalmente, hizo tambalear toda mi construcción de un ideal comunitario donde la presencia femenina estuviera en igualdad de condiciones con los hombres (el lugar del “todas/os somos iguales, toda/os somos sujetos, toda/os tenemos una voz”), una presencia indispensable para lograr un coro de consenso válido.

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

La religión dominante, que ha adaptado sus códigos de conducta al capital simbólico heredado de la cultura preexistente, intensificando sus rasgos patriarcales y el valor del linaje masculino, en las comunidades k'iche's es de origen católico o es neoevangélica (protestante, según el lenguaje común), es decir exalta una figura masculina central y única y presenta como modelo de feminidad positiva a una virgen asexualada pero madre. Es la misma religión impuesta por la colonia a las comunidades de las mujeres nahuas, ñañús, zapotecas y purépechas de México o las lencas de Honduras con las que dialogué o las nasas de Colombia, las quechuas y la mayoría de las guaraníes del sur de América y a la que se opusieron ferozmente otros pueblos, con el wirrarika en México, el bri bri, el Gnóbe y el kuna en Centroamérica, el wayuu y el shuar en Colombia y Venezuela, el mbya-guaraní y el mapuche en Suramérica, entre otros, protegiendo con ello antiguos saberes transmitidos a través de las generaciones, pero teniendo que alejarse siempre más de los centros de interacción social y siendo, aún así, influidos por algunos de sus preceptos o prácticas, en particular las que hacen referencia a cierta función de la dominancia masculina. Se trata de una ideología religiosa de doble moral sexual rígida que refrenda todos aquellos elementos ideológicos que desvalorizan (hacen menos) el nacer con un cuerpo de mujer.

En México, las mujeres wirrarikas y lacandonas que no se han convertido a alguna forma de cristianismo, manteniendo una religión y una forma de culto de origen precolonial, así como las mujeres bri bris de Costa Rica y las kunas de Panamá, seguramente son más libres de la obsesión matrimonial de las cristianizadas, no conceden una importancia social absoluta a la virginidad y tienen algún papel en la perpetuación de las prácticas de culto y las decisiones colectivas, pero igualmente han adaptado su indumentaria con el fin de esconderse el cuerpo, según los mandatos de los misioneros que entraron en

contacto con sus comunidades o para poder defenderse de las agresiones sexuales al mantener un trato con los pueblos mestizos que las rodean. El sistema de géneros occidental, en otras palabras, también ha alcanzado la cotidianidad de las mujeres no cristianizadas y se inscribe en la organización comunitaria. O ha fortalecido los sistemas de género de fuerte impronta patriarcal ahí donde, como entre las Gnóbe, la religiosidad tradicional se centra en deidades de predominio masculino y en la servicialidad de las fuerzas femeninas, normalizando la condición de las mujeres como bienes de intercambio entre familias de hombres.

En Guatemala, la lectura de las memorias y reflexiones de mujeres mam, K'iche's, kaqchikeles y queqch'iles sobrevivientes de violaciones por parte de enemigos reconocidos de su pueblo, recogidas en *Tejidos que lleva el alma*,⁴² que interpretan el delito que se perpetuó contra su cuerpo y su integridad física como un ataque al honor de sus comunidades, me evidenció que el proceso educativo que lleva a las mujeres a compartir con los hombres los referentes de sus culturas acerca del lugar subordinado que tienen y que son encargadas de reproducir, les expropia el cuerpo, convirtiéndolo en su enemigo. Es la comunidad de mujeres y hombres de ideología católica, construida para resistir el colonialismo, la que interviene, opina, decide, castiga a las mujeres según son capaces de custodiar sus cuerpos para un único hombre o rompen, de manera voluntaria o porque sometidas a la fuerza, esa norma que moldea su conducta.

Diferentes modos de ser mujer y hombres y colonialidad de género

Ahora bien, las concepciones del mundo de las mujeres no son iguales en todos los pueblos originarios. Hay subestratos y superestratos culturales que hacen variar las construcciones de género de diversas nacionalidades: culturas matrilineales, patrilocales, tolerantes con las sexualidades no reproductivas, misóginas, con roles económicos intercambiables o excluyentes, fueron todas sometidas por el cristianismo pero no resultaron en una única concepción del ser mujer u hombre. Sus diferencias tienen una relación muy profunda con su historia antigua, con su historia colonial y con su historia reciente. La dirigente lenca Berta Cáceres identifica claramente el nexo entre racismo, sexismo y clasismo en Honduras, sea porque pertenece a una comunidad que se autoidentifica con la historia del cacique Lempira que se enfrentó a los españoles retrasando la conquista en el siglo XVI, sea porque hoy se ha organizado políticamente en la defensa de los bosques y los ríos, de la autonomía de los pueblos indígenas, de la oposición a la construcción de represas hidroeléctricas y a favor de una cultura de la salud holística:

Para nosotras ha sido difícil ir construyendo pensamientos y sobre todo una práctica de vida organizativa alrededor del pensamiento feminista desde el pueblo lenca, porque el patriarcado y el machismo que cruzan toda la sociedad a nivel familiar y organizativo nos han penetrado tanto que se cree que es normal. Desmontar esto es realmente un desafío; creo que cuando el pensamiento de emancipación total de las mujeres lencas choca con toda la dominación, no solo capitalista y patriarcal, sino que también racista, produce algo así como un terremoto. Y es todavía más complejo cuando las mujeres estamos en organizaciones mixtas, porque enfrentamos el desafío de trabajar en una organización indígena mixta y de lidiar con la dominación patriarcal todos los días. Creo que cuando entendemos que no sólo nos enfrentamos al capitalismo, al racismo, sino que también hay que desmontar el patriarcado, es cuando realmente vemos como estamos en el desarrollo organizativo y en el camino hacia la dignidad humana, porque yo pienso que si no concebimos y no comprendemos eso, no puedo entender cómo se puede desarrollar la dignidad humana en este planeta. Un caso es la lucha que nos hemos hecho en el COPINH [Coordinación de Pueblos Indígenas de Honduras], que desde que surgió tuvo por objetivo luchar por la defensa de los derechos de las mujeres, pero nosotros nunca habíamos recibido un taller de teoría feminista, nunca habíamos leído un libro, nada... Surgió de la necesidad de nosotras dentro del grupo, que era mixto. Y fue uno de los objetivos junto con la lucha en defensa del bosque, de la territorialidad, de la cultura misma del pueblo lenca.

Creo que tiene que ver, y es la realidad, con comprender de dónde venimos, de qué experiencia de vida venimos. En mi caso vengo de una familia donde hay muchas mujeres, mujeres indígenas lencas. Mamá, abuelas y bisabuelas tenían esa práctica también... eran matronas, curanderas, y muchas de ellas no se casaron a pesar de que en ese

tiempo, usted sabe, era malvisto que una mujer no se casara. Y vivían más de cien años. Las mujeres si no se casaban vivían más tiempo que si se casaban porque eran sanadoras.

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

Nosotros hablamos de la dignidad de las mujeres, sean indígenas o no; necesitamos cambiar toda la injusticia económica, cultural, ambiental, política y cambiar toda esa agresión, violencia y dominación contra las mujeres. No puede ir separado, eso creo que es el punto que tenemos que entender: eso no puede ir separado, al mismo tiempo están todos los elementos de una triple dominación, no podemos separar el racismo por un lado y posponer el patriarcado, decir que la justicia para las mujeres viene después que triunfe X poder. Si no se tienen en cuenta todos los elementos de la triple dominación, racista, patriarcal y clasista, entonces vamos a repetir otra vez la historia de dominación que queremos desmontar. Creo que en el caso de las mujeres indígenas es un reto mayor que el de las mujeres urbanas porque todas las condiciones de injusticia, de discriminación y de racismo se suman. Por ejemplo, en este pueblo, antes de que surgiera el COPINH ellas no podían vender a la orilla de las aceras de los centros comerciales, nunca una mujer indígena había hecho una denuncia pública, en una radio o en un juzgado, contra su marido o en la lucha colectiva por la tierra.

Entonces allí nosotros vimos qué poderosa es esa acción colectiva de organización, de lucha de liberación, cuando se hace visibilizando toda la realidad de las mujeres, el racismo, la discriminación y también la injusticia económica, social y política. El primer resultado de la lucha del COPINH fue cuando una mujer fue a denunciar en la radio que el marido la golpeaba, que no le ayudaba económicamente, y además estaba haciendo lo mismo con la amante. Era un modo de solidaridad entre mujeres, les decían a las otras mujeres qué hombre no les convenía...⁴³

En diciembre de 2009, la antropóloga de origen estadounidense Claudia Harris, catedrática de la ENAH-Chihuahua,⁴⁴ quien ha vivido por años con mujeres de las comunidades guarijías en las hondonadas del sur del estado de Chihuahua, durante su exposición en el primer encuentro de preparación al Encuentro Feminista Nacional me volvió a ubicar en lo histórico que es todo proceso de liberación feminista. No lo hizo ciertamente desde un panorama esperanzador, sino desde la descripción de un retroceso en el derecho a una vida libre de violencia de las mujeres guarijías. Un retroceso de tipo colonial que se lleva a cabo en el tiempo presente y que remite a la historicidad de las relaciones de género, en particular de las que someten a las mujeres.

Harris describió cómo las mujeres y los hombres guarijios vivían en sus comunidades relaciones sociales entre los sexos bastante equitativas en términos de disponibilidad de sus tiempos, movilidad y libertad

de decisiones sobre la elección de la pareja. Mujeres y hombres montaban a caballo, se desplazaban libremente, decidían qué sembrar, si sus hijas e hijos iban a estudiar a la ciudad, dónde construir sus casas, etcétera.

Eso porque todas las sociedades elaboran "gramáticas" de los comportamientos femenino y masculino, gramáticas que imponen culturalmente a las hembras y a los machos y que son tan ideológicas y concretas que rebasan cualquier evidencia biológica, aunque tengan por propósito instaurar la diferencia biológica y sexual entre los sexos y confirmar sus complementariedades, a veces concebidas como igualitarias, y más a menudo como asimétricas.⁴⁵

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

La educación a la colonialidad pasa siempre por la imposición de un modelo hegemónico de relación entre los géneros: no hay dominación sin violencia contra las colonizadas ni hay clasificación racial y étnica de una población que no opere en el ámbito de lo sexual.⁴⁶

Si se relacionan la exposición de Claudia Harris con las reflexiones de Gladys Tzul, resulta que la violencia y la sumisión de las mujeres en las comunidades indígenas son parte del legado colonial vigente. No obstante, tal y como la comunidad misma, el sistema de géneros que se sostiene en la supremacía masculina, en la actualidad, ya es inseparable de los usos y costumbres, es decir del sistema normativo tradicional, de muchos pueblos originarios. El rechazo de muchos "hermanos" de pueblo a las organizaciones femeninas indígenas y al reconocimiento de los derechos de las mujeres con quienes construyen la reivindicación de su derecho a la representación nacional, habla por sí solo.

En palabras de la dirigente nasa Avelina Pancho:

A pesar de que los pueblos indígenas tengan propuestas políticas y que la Corte Interamericana ha hecho varios llamados al gobierno colombiano para que proteja especialmente a las mujeres indígenas de las amenazas de los paramilitares ligados a las zonas donde operan multinacionales, la política de estado es de exterminio hacia los pueblos indígenas. Pero las mujeres indígenas sufrimos también la discriminación de nuestros hermanos.⁴⁷

Historias, explicaciones y mitos de mujeres...

Algunas maestras bilingües zapoteco-español de la costa de Oaxaca han difundido recientemente la idea que cuanto más resistencia se opuso a la occidentalización más equidad en la relación entre los sexos se vive en la comunidad, pues a mayor opresión se ha generado una mayor violencia de género, sobre todo entre aquellos pueblos que intentaron mantener una relación privilegiada con el poder colonial y, posteriormente, con los gobiernos republicanos independientes de España, mediante la aceptación de sus mandatos culturales más evidentes.

Las zapotecas, excelentes comerciantes, poseedoras de ahorros que invierten en banca, católicas y organizadoras de "velas" o actividades festivo-religiosas, con acceso a escuelas y universidades, coinciden en ello con luchadoras por el territorio y el reconocimiento de los derechos de sus pueblos, comunicadoras verbales y mujeres que empezaron a participar en la política comunitaria a pesar de que sus padres les dijeran que no era necesario que estudiaran porque el destino de una mujer es casarse y atender a un hombre-proveedor y a su familia.

Me temo que la idea que "las mujeres y los hombres conforman géneros con responsabilidades compartidas desde los tiempos sin tiempo, géneros que representan las fuerzas femeninas y masculinas presentes en la totalidad de la vida", como afirma Avelina Pancho, expresa un "mito bonito" de equidad que se sostiene en una reinterpretación del uso de las propias cosmogonías. Entre los pueblos que resisten la occidentalización es un deseo de las mujeres más que una realidad, una reinención de la identidad indígena, porque la resistencia a la occidentalización no siempre pasa por un uso moderado del alcohol (el uso que se hacía de los fermentados antes de la conquista), que es un grave disparador de la violencia familiar, ni por la equitativa repartición de los recursos materiales.

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

Siempre nos acostumbraron a no decir lo que nos sucede; pero que hay violencia, la hay, empezando por las familias. Las bri bris nos sentimos

orgullosas de ser bri bris, tranquilas y felices de vivir como nos enseñaron nuestras madres, y nos asusta estarlo perdiendo. Somos trabajadoras en el monte, aprendimos a voltear, a hacer pan, a vender y ahora aprendimos a tener derechos. Cuando los hombres nos niegan el derecho de salir, de vernos en el clan de nuestras madres, de mantenernos, entonces hay violencia contra las mujeres. Cuando nos pegan y nos oprimen, impiden que seamos libres. Sólo que para defender el derecho del pueblo, a veces no denunciarnos. Le digo a las mujeres bri bris que lo que es bueno para nosotras, aunque los ancianos digan lo contrario, es lo que nos sirve para salir adelante con nuestra cultura.⁴⁸

Asimismo, entre los mixes de Oaxaca, el único pueblo de México que nunca se rindió a la colonización, el wayuu de Venezuela, el nasa, el misak y muchos más, “a los hombres no les gusta que haya instancias de protección de las mujeres porque alegan que son las causantes de los mayores problemas en la comunidad”, como lo expresó Isadora Cruz, joven periodista de la Asociación de Cabildos Indígenas del Cauca, que participó en la Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala.⁴⁹

Existen informes acerca de la violencia contra las mujeres de los estados de Guerrero y de Veracruz, en México, que podrían avalar la hipótesis de una mayor violencia contra las mujeres de los pueblos más colonizados, es decir más discriminados, más cristianizados y más convencidos de la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Los informes estatales no son muy confiables porque tienden a tipificar la violencia de género sobre parámetros occidentales para demostrar el supuesto cultural que la violencia es mayor ahí donde no hay educación formal (¿acaso un remanente de la idea que la violencia contra las mujeres es “natural”?). La insistencia estatal en la violencia de género como “propia” de los pueblos indígenas es en la actualidad, cuando el vocabulario internacional impone la denuncia de la violencia de género como sinónimo de equidad y de modernidad, parte de la estrategia del estado nación para desmeritar la ética social de los pueblos indígenas y demostrar con ello su incapacidad para gobernarse de manera autónoma. No obstante, esa violencia existe y se incrementa con la impunidad que el sistema judicial de ese estado-nación otorga a los hombres que la cometen. Impunidad que va de la mano de la venta de alcohol, del racismo, del tráfico de mujeres para la prostitución forzada, de la insistente repetición de prejuicios misóginos por parte de las autoridades y que algunas organizaciones de mujeres nahuas, como Noche Sihuame Zan Ze Tajome (Todas las mujeres como una sola) de Chilapa, Guerrero, reportan. Noche Sihuame, en efecto, denuncia una fuerte incidencia de golpes y maltrato severo, hasta la muerte, contra las mujeres en las parejas de los pueblos nahuas de México.

La muerte de mujeres y abortos por golpizas que les propinan sus esposos, la discriminación, la venta de jóvenes y el obligarlas a casarse con sus violadores, entre otros, son prácticas recurrentes que se registran en las comunidades nahuas de Ahuacutzingo, Zitlala y Chilapa, reprochó Brígida Chautla Ramos, líder de la organización indígena Noche Sihuame Zan Ze Tajome.

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

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

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

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

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

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

Abundó que la mayoría de los casos no son denunciados por temor: “uno les pregunta que si son golpeadas y ellas nos dicen que se cayeron; sus maridos las amenazas de que si dicen algo les va peor”.⁵⁰

La violencia física contra las mujeres, las niñas y los homosexuales se ha incrementado entre los pueblos que se han sometido mayormente a los mandatos coloniales de género, pero no es la única. Hay apropiaciones de elementos misóginos contra el cuerpo de la mujer que responden a apropiaciones de pautas culturales no dirigidas por las iglesias y los estados, como por ejemplo la adopción hace aproximadamente unos 70 años de la escisión del clítoris al nacer de las niñas de una comunidad Embera-Chamí cercana a Risaralda, en Colombia. Practicada por las parteras tradicionales, esta “costumbre” es defendida hoy como si fuera ancestral y algunos ancianos de la comunidad esgrimen argumentos tales como que la escisión clitoridiana sirve para evitar que las mujeres emberas sean violadas por militares y paramilitares porque ¡ellos no gozarían!⁵¹ No obstante, la idea que la violencia patriarcal se relaciona con la violencia colonial sale a relucir en las reflexiones de mujeres de pueblos muy distantes entre sí; según algunas, antes de la colonia los hombres no se emborrachaban y entonces no eran violentos; otras piensan que la complementariedad de las abuelas y los abuelos en la creación implicaba que los hombres respetaban a las mujeres; otras que las mujeres eran más poderosas antes de la llegada de los españoles; otras más que los hombres eran “mejores” aunque las mujeres “siempre” han estado detrás de los hombres; unas pocas creen que si las mujeres comparten su ser con la madre tierra y sus culturas son respetuosas con sus frutos, entonces los hombres no pueden violentar a las representantes de la madre tierra; y algunas más consideran que las mujeres que se casan con mestizos o con hombres que trabajan o vivieron con mestizos son más violentos porque olvidaron su verdadero ser. Muchas más creen que si se retoman la

educación y la ley propia y se practica la espiritualidad tradicional, las mujeres dejarán de sufrir los estragos del machismo.
Según Avelina Pancho:

En la lucha por el territorio y por la Ley de Origen o Derecho Mayor nuestras comunidades y territorios se transforman, van cambiando. De la misma manera, nuestros pensamientos y nuestras acciones van cambiando, hoy las mujeres somos más iguales a los hombres, tenemos más derechos, tenemos voz en la comunidad, nos expresamos en las decisiones comunitarias. No podemos luchar contra los hombres, ellos son el mismo pueblo que nosotras. Estamos juntos sobre la tierra, estamos juntos en la lucha. Los pueblos indígenas en Colombia somos una identidad minoritaria, si nos separamos las mujeres, desaparecemos como pueblos. Desde el principio, para hacer vida siempre se necesitan dos diversos, la mujer y el hombre. Así fue con los bisabuelos del pueblo nasa, con los dioses Neh: compartieron conocimientos y se los pasaron a sus hijas e hijos. Recuperando nuestra educación propia podemos transformar y fortalecer las relaciones entre mujeres y hombres para vivir juntos cada día con confianza, solidaridad y comprensión dentro de nuestro territorio. Y también afuera, cuando debemos salir... Las mujeres cuando tejen hacen crecer a la Madre Tierra, escriben nuestra historia, por eso no podemos dejar de trabajar con los hombres, aunque necesitamos exigirles que reconozcan más nuestra participación.⁵²

La idea que la opresión de las mujeres está inscrita en la historia colonial o, más bien, que la complementariedad entre las mujeres y los hombres se ha vuelto desigual y el orden comunitario descansa sobre trabajos obligatorios, agotadores y moralmente determinantes del carácter sumiso de las mujeres, podría explicar por qué las mujeres cuando se liberan de la convivencia con los hombres de sus comunidades por motivos ajenos a su voluntad -por ejemplo, en las experiencias de refugio en el propio territorio nacional (como en Colombia) y en los países vecinos (como en Guatemala)- no tienen mayor empacho en organizarse de forma autónoma, pero vuelven a la condición comunitaria anterior apenas esas condiciones desaparecen. Solas implementan formas de relación y prácticas económicas que sirven: a) para sanarse de la violencia sufrida y b) evitar la intervención del estado o de las instituciones estatales en la organización de sus formas de vida colectivas y de núcleos familiares. Con los hombres, en la comunidad reconstruida, tienden a silenciar las formas específicas de la violencia padecida en cuerpo de mujer y a disminuir su capacidad organizativa autónoma.

El estudio sobre la afectividad como experiencia social significativa de la socióloga kaqchikel Emma Delfina Chirix García intenta explicar la construcción de la subjetividad entre aquellas mujeres que buscan liberarse de la tensión entre los roles de género adquiridos y la construcción social de sus afectos familiares y de amistad con otras mujeres. Según Chirix García, las mujeres mayas "han internalizado, actuado y reproducido un conjunto de valores, conductas, actitudes, expresiones y pensamientos alrededor del afecto" reconocible, gracias al cual se puede acceder a la comprensión de qué piensan, cómo organizan su propio pensamiento, qué idea de su ser mujeres expresan, cómo organizan la atención a sus hijas e hijos y a las niñas y niños de la comunidad, cuál es el lugar que se otorgan. En su mundo relacional, la persona mujer no desaparece ante la comunidad, ante el sujeto colectivo, aunque su subjetividad se forja en ámbitos donde no se permite crecer libremente, pues "en una relación de dominio entre padres e hijos, los consejos van dirigidos para controlar el comportamiento e incluso la vida íntima de las personas".⁵³

En familias que "tienen un sentido corporativo porque valoran y mantienen la unidad y la totalidad completa" y cuyas "prácticas se han desarrollado en un contexto comunal, de gran dependencia entre sus miembros, de fuerte precariedad y ausencia de servicios y de exclusión y discriminación frente al resto social",⁵⁴ la afectividad es inseparable de la construcción de la propia subjetividad. A la vez, se relaciona con los roles sociales que los padres y las madres imponen a cambio del afecto y el cuidado que brindan. De tal forma, la construcción de la propia subjetividad se organiza desde un lugar donde es imposible separar los afectos de los aprendizajes de reglas, normas, valores y principios. Ahí se generaliza la idealización de la decepción a través del convencimiento que la obediencia es un requisito indispensable para que las mujeres obtengan afecto. Así es amor es

concebido como el lugar donde se premia la subordinación de la mujer. Aunque, contradictoriamente, es por las decepciones que las mujeres viven en su afán por ser aceptadas que emergen deseos de liberación personal.

Se aprende a ser mujer maya desde una concepción idealizada, conservadora y sobre bases de desigualdad. En la concepción maya, el varón y la mujer son complementarios, uno no puede desarrollarse sin la otra y viceversa. Guardan su integridad y su especificidad, para conformar la eterna unidad, pero en la vida cotidiana se constata que la complementariedad no está construida sobre bases de igualdad, por las siguientes razones: las mujeres mayas no ejercen poder en los distintos espacios sociales (hogar y espacio laboral), no suelen tomar las decisiones más importantes, son valoradas por las tareas domésticas que realizan, por lo tanto son buenas para el matrimonio y no para el estudio. Son las responsables de transmitir la cultura, encargadas de velar por los demás y dar cumplimiento a valores y normas morales.⁵⁵

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

Las mujeres mayas guatemaltecas, desde sus complejas y sometidas redes de afectos, han tenido que aprender a sobrevivir a una de las experiencias más brutales de genocidio, etnocidio y genericidio de la historia americana reciente.⁵⁶ Sólo por la solidaridad de sus madres, por las relaciones con algunas hermanas, por haberse encontrado con otras mujeres que pasaban por situaciones iguales a las suyas, han podido encontrar formas de organización y diálogo entre mujeres, apoyándose en redes extracomunitarias con feministas, médicas, abogadas y sociólogas urbanas. Así han generado reflexiones centradas en la propia experiencia, que se desarrollan tanto en las propias comunidades como a la hora de reuniones amplias de mujeres indígenas o en centros de sanación construidos a propósito. Se trata de un reconocimiento colectivo de los métodos encontrados por cada una, que genera ideas, métodos y concepciones del propio ser mujer que son explícitamente feministas.⁵⁷

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

Por supuesto no todas las mujeres indígenas han pasado por una experiencia histórica contemporánea tan brutal como la guatemalteca,⁵⁸ aunque ninguna descarta la amenaza latente del etnocidio sí, como pueblo, mujeres y hombres no se defienden del racismo de estado y sus múltiples estrategias de desaparición-asimilación-aniquilamiento cultural. Pedirle al feminismo de las mujeres de los pueblos originarios que no se defina primeramente desde la defensa de su pueblo, en cuanto colectivo mixto, contra el racismo implica desconocer la historia concreta de las mujeres de los pueblos y naciones indígenas.

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

En Ecuador la fuertísima y creativa reconstrucción de la identidad kichwa a partir de las experiencias de autorganización, resistencia a las imposiciones gubernamentales urbanas, educación colectiva de los propios saberes, ha sido atravesada por la participación de mujeres que organizaron los primeros movimientos de los pueblos y nunca dejaron de verse en el espejo de las demás mujeres.⁵⁹ Según Mónica Chuji Gualinga, las mujeres kichwas:

Siguen asumiendo el mismo rol en la familia, en el hogar, en la vida cultural de la comunidad, pero ahora tienen aspiraciones de jugar un rol importante en el cambio de vida, de contribuir en el fortalecimiento de las

organizaciones. Hay un cierto incremento de mujeres jóvenes, de nuevas compañeras que empiezan a asumir el rol organizativo pero, insisto, esto no significa que han abandonado su rol en la familia. Más posibilidades tienen las mujeres que no tienen hijos, que se han separado o que están solteras; a las mujeres que están con su familia, que están casadas, siempre se les dificulta y no tienen un proceso continuo de participación; pasan un tiempo en la dirigencia, como vicepresidentas en unos casos, o como dirigentas de derechos humanos o de la mujer, pero luego de ese periodo desaparecen porque nuevamente vuelven a la comunidad, a su hogar.

[... No obstante,] la participación activa, las propuestas de las mujeres sí que inciden en las decisiones comunitarias y en decisiones organizacionales. Sin embargo, aún falta ampliar ese margen de incidencia. Si se hace una evaluación general, se ve que hay un cambio en los compañeros; muchas veces consideran y tienen más confianza en poner en la dirigencia a una mujer más que a un compañero. Dicen que una mujer presidenta en la comunidad es mucho más efectiva en cuestionar, en relacionarse con las autoridades, con la organización misma y con ciertos compañeros que a veces se tornan irresponsables. Hay mujeres a nivel regional y nacional que han estado muy activas y ellas sirven de ejemplo para las compañeras de base. Ellas intentan por todos los medios y espacios llegar a ser más visibles y estar mucho más activas en las organizaciones. Pero hay que preguntarse: ¿Cuántas de ellas tienen un nivel de incidencia? ¿Cuántas de ellas son mucho más activas? ¿Cuántas de ellas tiene un nivel para debatir y discutir con dirigentes hombres? Yo creo que efectivamente, en las pocas mujeres cuantitativamente hablando, hay una experiencia positiva; las mujeres van abriéndose espacios paulatinamente.⁶⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

Protegernos como mujeres es proteger a la Madre Tierra, proteger la vida, garantizar la permanencia como pueblos milenarios con la orientación de nuestras autoridades espirituales y autoridades terrenales. Nos corresponde hoy a las mujeres salvar la tierra. Tenemos esta gran responsabilidad, no podemos aceptar ser marginadas.⁶¹

En Bolivia, la participación de las mujeres aymaras como esposas de mineros, coccaleros y campesinos, va de la mano de la participación de las mujeres que se definen desde una actividad no correlativa a la

de un hombre, como las vendedoras, y de las reflexiones de las mujeres que se han cuestionado su lugar en la familia a causa de su preferencia sexual lésbica, de su trabajo sexual, de la violencia sufrida por hombres miembros de su comunidad o de instituciones que las violentan junto con su comunidad, en ocasiones separándolas de ella, en otras recluyéndolas en ella.⁶² Según la aymara Julieta Paredes, feminista autónoma que sostiene desde el trabajo en las asambleas indígenas que la mitad de todos los pueblos son mujeres y que los cuerpos son amables elementos de la propia identidad y de afirmación política:

Para mí, Julieta, vivir sin esta vida es imposible ya. Si no fuera lo que soy – aymara feminista lesbiana- no sabría cómo hacer, ni por dónde empezar mis días. El sólo hecho de pensarme como una mujer aymara de barrio, calladita y sumisa a lo que diga mi entorno, lesbiana que a diario tendría que ocultar mi deseo y amor por las mujeres, sería un suplicio. El feminismo le dio a mi vida y mi pensamiento alas de cóndor y cimas de montañas, elementos desde donde miro mi tiempo, mi pueblo, mi historia.

Si el feminismo fuera una palabra que sólo tuviera significado para las mujeres en el norte, y si feminismo fuera una acción inventada por ellas, entonces Mujeres Creando, creo yo, no sería feminista. Seguiríamos la raíz de lucha de las mujeres de nuestras tierras, que sin duda daría también hermosos frutos de conceptualizaciones y prácticas por la vida.

El lugar desde donde cualquier sujeto o sujeta habla, no sólo contextualiza el texto o discurso, sino también es testimonio, evidencia de una praxis, es decir, de una práctica y teoría accionadas con objetivos sociales determinados, que en este caso es la lucha desde los sectores populares por transformar una sociedad de injusticia e infelicidades...

...El feminismo no es una teoría más, es una teoría, una concepción, una cosmovisión, una filosofía, una política, que nace desde las mujeres más rebeldes ante el patriarcado.

Esto lo trataremos más adelante, sólo quiero enunciar esta procedencia para que no se nos olvide que la base material de existencia de la que viene el feminismo somos las mujeres pensándonos y sintiéndonos a nosotras mismas y pensando y sintiendo a los otros, a las otras, y a la naturaleza también.⁶³

Violencia cotidiana e identidad femenina indígena

En general, las reflexiones y las prácticas colectivas y personales de las pensadoras de los pueblos originarios están atravesadas por la experiencia de la violencia. Ésta es cotidiana y las pautas patriarcales de la comunidad se articulan de tal modo con el racismo y la discriminación externa que sus implicaciones abarcan todo el espectro del miedo en la vida de las mujeres. La violencia institucional es tan común que impide que las mujeres quieran en primera instancia desestructurar la sumisión genérica a la que en ocasiones las orilla su cultura; prefieran enfrentar de entrada las agresiones que reconocen contra su comunidad: el menosprecio, el encarcelamiento sin motivos claros, los ataques contra sus prácticas religiosas y espirituales, la definición de la autonomía indígena como terrorismo. Sólo en un segundo momento, y porque se vincula con la situación de su grupo nacional, denuncian la sorna con que son tratadas por los agentes carcelarios cuando van a visitar a sus padres o maridos presos, o el menosprecio que despensa el personal médico a las enfermas cuando ingresan en un hospital, o la discriminación que encaran en escuelas y universidades.⁶⁴

Como personas miembros de comunidades que viven en una perpetua búsqueda de su derecho a ser, muchas pensadoras indígenas identifican como la primera violencia contra las mujeres el miedo a desaparecer como entidad colectiva y responden a ella a través de una afirmación identitaria compleja, nunca sólo femenina, nunca sólo étnica. "Nos construimos desde nuestra etnia, nuestra clase; para reconstruirnos podemos hacerlo en relación con los hombres y no desde la exclusión [...] Desestructurar la sumisión es muy difícil, para ello es necesario no ceder espacios; por ejemplo, la agenda del movimiento feminista no es nuestra agenda, los temas que nos interesan son los que podemos hablar, los que ponemos sobre la mesa", afirma al respecto Francisca López, k'iche' del grupo Kakla, de Guatemala.⁶⁵

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

Según Gladys Tzul Tzul, el miedo tiene una función pedagógica, sirve para recordar quién tiene el poder. Para aceptar la subordinación, las mujeres mayas sufren violencias que parecen irracionales y gratuitas, aunque en realidad sirven para evidenciar las relaciones de poder que ejerce el estado sobre las comunidades indígenas y los hombres sobre las mujeres para recordarles de manera constante su condición de inferioridad y de vulnerabilidad sexual, económica, física y emotiva. El estado manda a sus agentes a violarlas para castigar a la comunidad y sus padres y maridos las culpan de haber mantenido relaciones sexuales con desconocidos, violando el pacto de fidelidad que "la costumbre" exige a todas las mujeres. El miedo a ser violadas se convierte así en una presencia obsesiva en la vida de todas las mujeres, de todas las edades.

Hermandades de resistencia y otras extrañas realidades

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

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

Más allá de la propensión de presentar retratos descarnados de la realidad femenina cotidiana, según un esquema de denuncias aceptado por los organismos internacionales, las mujeres de los pueblos originarios apuntan al reconocimiento de aquellas mujeres que son guías o pensadoras capaces de resumir y recoger saberes generados y transmitidos entre varias. Son mujeres de la comunidad, en y por ella, no son individuos fuera de ella; y como personas en interrelación son sujetos de una manera equivalente al sujeto constituido por la colectividad misma y al sujeto que es el colectivo de las mujeres. En ocasiones llaman a estas mujeres "líderes", según una terminología difundida por las asociaciones civiles y las instituciones estatales que reciben fondos internacionales para impartir "cursos de liderazgo" o para identificar "líderes indígenas". Cuando, y si, se detienen a reflexionar sobre el término, terminan por cuestionárselo: los liderazgos, me explica una mujer kuna, son formas de jerarquías, de que "alguien quiera decidir por todos". En México y en Perú, diversas instituciones estatales, Organizaciones No Gubernamentales que reciben fondos de la cooperación internacional, así como algunas instituciones de asistencia privada, iglesias y asociaciones civiles en Guatemala, Honduras y Argentina, han organizado un sinnúmero de talleres, cursos y capacitaciones a "líderes comunitarias" o "líderes populares", de tal manera que algunas mujeres indígenas hoy reivindican ser por ello las portavoces de su colectivo, generando graves conflictos cuando las demás no las reconocen como tales. Las mujeres de la CONAI (Comisión Nacional de Intermediación) de Chiapas, insisten en la necesidad de "formar líderes", en el COPINH líder se usa como sinónimo de dirigente, para muchas mujeres indígenas ligadas a organizaciones que reciben financiamientos internacionales convertirse en "líderes" se equivale a obtener un título de estudios, pues implica la finalización de un curso y el inicio de un trabajo como organizadoras de actividades comunitarias.

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

Mientras tanto, sujetos de la comunidad que han aprendido a hablar por su propia voz, las mujeres guías y las pensadoras e intelectuales indígenas expresan opiniones –diversas y particulares– sobre la realidad, que apuntan a la búsqueda de una verdad que las trasciende aun nutriéndose de ellas, una verdad sobre el ser de la vida, de sí mismas y de la realidad histórica, ecológica, económica y cósmica.⁶⁶

Judith Bautista Pérez, socióloga zapoteca de San Juan Atepec, en la Sierra Norte de Oaxaca, analiza el mundo de su acción cotidiana y explica que si bien en su

pueblo puede participar en las asambleas comunitarias sólo porque los hombres creen que, en cuanto licenciada, tiene conocimientos que pueden servir a la comunidad, lo cual evidencia un sistema de poder inequitativo entre los sexos, en la ciudad, en la escuela, se sentía obligada a preguntarse sobre el racismo y su vinculación con el sexismo:

En la UAM [Universidad Autónoma Metropolitana], en 1996, me jalaban las trenzas y las chicas me odiaban sólo porque dos muchachos de clase media se me acercaron y nos hicimos amigos. En un principio sentía enojo, pero eso me despertó un posicionamiento de víctima. ¿Por qué no me quieren? Me sentía culpable. Luego me di cuenta de todas las segregaciones, las miradas que te preguntan qué eres, qué puedes hacer y que te obligan a hacer cosas, segregándote de otros trabajos. Entonces me dije que no es cierto que si los indígenas nos profesionalizamos nos mestizamos culturalmente, sólo buscamos formas de sobrevivir el racismo. Entonces sentí muy fuerte el enojo porque entendí que la asimilación fue construida desde la sociología académica. Yo quiero reconocer hoy las verdades desde enunciaciones que me son propias, no mediadas por voces construidas.⁶⁷

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

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

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

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

Para mí, tiene mucho valor estudiar en la universidad, porque he adquirido muchos conocimientos que puedo aplicar a mi comunidad. Por ejemplo, en el caso de mi carrera, el indígena ya no se va a sentir

cohibido, pues yo hablo la misma lengua y ellos se van a poder comunicar con más confianza entre odontólogo y paciente, eso es una ventaja para mí. Cuando uno estudia en una universidad genera más respeto y admiración por parte de la gente de la comunidad. Además mi familia y la comunidad se sienten orgullosas de que yo estudié en la Universidad Nacional.⁶⁸

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

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

Para estudiar, están obligadas a migrar a ciudades donde el racismo es brutal y, por ello, sufren el rechazo social de la sociedad de llegada y el rechazo en la afectividad de la familia que dejan. De tal modo, piensan a la vez unas estrategias de liberación de labores tan estructuralmente diferenciadas por sexo como para esclavizarlas (en las culturas mesoamericanas, preparar las tortillas durante cuatro horas al día, por ejemplo sirve para garantizar la reclusión en el ámbito doméstico de las mujeres) y de liberación de la violencia contra sus cuerpos, sus sexualidades y sus decisiones.

Algunas de las pensadoras con quien me relacioné más íntimamente, me han contado que los hombres de sus comunidades no quieren casarse con ellas porque al haber estudiado por dos, tres o cuatro años en ciudades que quedan fuera del control comunitario, sobre ellas cae la sospecha de haber perdido la virginidad, siendo ésta el "sello" que los hombres exigen para casarse con alguien que, desde una inequitativa representación de la dualidad, sólo a través del matrimonio se inserta realmente en la "norma" social correspondiente a una mujer adulta.⁶⁹

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

Paradójicamente, porque la sexualidad domina todos los aspectos de la cultura,⁷⁰ en particular los que construyen la subjetivación y los sistemas de relación, estas reflexiones podrían servir mucho a las jóvenes urbanas que se sienten ajenas al feminismo histórico de la liberación sexual individual de los años 1970, porque la sociedad hoy logra disfrazar la inmediatez con que sigue ubicando a las mujeres en una única función social, la de servicio.

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

La misoginia contemporánea, renacida de las críticas que ha recibido por el feminismo en las década de 1960-80, y fortalecida por la cultura del consumo y la normalización de la inequidad entre las clases sociales, hoy insiste en considerar a todas las mujeres intercambiables, es decir iguales entre sí e inferiores a los hombres con poder. La primera necesidad que viven muchas mujeres jóvenes es, por lo tanto, la de someterse al derecho que se abrogan los hombres de usar violencia económica en su contra (bajos salarios, horarios arbitrarios, falta de derechos laborales, estar orilladas a la prostitución, a la trata y a la masculinización forzada de sus actividades) u organizarse para la resistencia. Muchas de las jóvenes urbanas necesitan reflexionar sobre su ser no sabiendo a ciencia cierta qué las discrimina y cosifica porque comparten con los hombres jóvenes experiencias devastadoras como el cierre de opciones de estudio, el desempleo, la falta de proyectos de futuro, la crisis ecológica, no obstante lo cual sus noviazgos o sus iniciaciones sexo-afectivas son cada vez más violentos.

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

Las ideas que expresan las pensadoras de los pueblos originarios acerca del ser mujeres que pueden vivir sin su complemento hombre dentro de su comunidad -ideas que transgreden toda la complementariedad de los sistemas duales americanos-, y que por ello desafían la ideología patriarcal de las redes de parentesco de linaje masculino, no nacen de las reflexiones académicas ni esperan reconocimientos de la cultura occidental jerarquizada; corresponden a un filosofar feminista más que a una filosofía finita. Arrancan de interpretaciones cotidianas de la realidad femenina en las comunidades,

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

Analizar estos pensamientos en acción sin violentarlos al aplicarles conceptos que nacen de otra experiencia feminista -la occidental, urbana, que confronta el sistema de género hegemónico, deudora de la Modernidad liberal que privilegia el/la individuo y que analiza la realidad de las mujeres, desmontando los mismos conceptos, paradigmas, roles y sistemas de la modernidad emancipada-, implica asumir su validez ante la multiplicidad de experiencias particulares, locales, que conforman la historia de las ideas feministas.

Las mujeres que me aceptaron como interlocutora de sus reflexiones en diversas comunidades indígenas y en las universidades y centros urbanos donde critican el racismo cultural que tanto las margina a la hora de explicar la realidad desde su experiencia, como las exalta cuando puede explotar su presencia y aprovechar la "verdad" de su voz, han manifestado con ese hecho la característica dialogante del feminismo del "entre mujeres".

Igualmente, leer su producción -las intelectuales indígenas aprovechan las editoriales universitarias, regionales, locales que dan cabida a sus ideas cuando tienen fondos- revela cómo desafían sus culturas cuando intentan orillarlas a la dependencia. Desde ahí desafían todos los prejuicios culturales que las encasillan, también los feministas de la modernidad emancipada. Según Aura Cumes, por ejemplo, los análisis de esas feministas que pretenden que las mujeres indígenas estarían mejor si su cultura desapareciera

... no toman en cuenta el peso del colonialismo en la estructuración de las sociedades del tercer mundo, en que no sólo se estructuran las relaciones de poder entre indígenas y blancos, sino entre hombres-hombres y entre mujeres-mujeres, indígenas y no indígenas. Suena tan vacío el discurso feminista de la igualdad entre mujeres en países como Latinoamérica, y en Guatemala en particular, en donde la misma lógica colonial jerarquizó a las mujeres con base en sus condiciones de raza/etnia y clase social.⁷¹

La relación entre oralidad y escritura de las reflexiones de las mujeres de los pueblos originarios habla de una historia dinámica, viva, que incorpora cambios y rechaza todo prejuicio occidental acerca de lo inmutable, natural y ahistórico del devenir cotidiano de sus culturas: "Antes las mujeres no teníamos ni voz ni voto, hoy por la organización entre nosotras, las mujeres podemos dar a conocer lo que nos sucede. Las mujeres tenemos que desafiar las interpretaciones de nuestras culturas que nos intentan orillar a la dependencia de los hombres para lograr nuestros objetivos".⁷²

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Libros y revistas

- AA. VV, *Amüchi wayuu. La cerámica guajira*, Fundación editorial el perro y la rana, Caracas, 2007
Almeida, Ileana, *Historia del pueblo kechua*, Editorial Abya Yala, Quito, 2005
Almeida, Ileana, Nidia Arrobo Rodas y Lautaro Ojeda Segovia, *Autonomía indígena frente al estado nacional y la globalización neoliberal*, Fundación Pueblo Indio del Ecuador-Editorial Abya Yala, Quito, 2005
América Latina en movimiento, II Época, año XXXI, Ecuador, mayo 2007
Arqueología mexicana, vol. XVIII, N.104 "La sexualidad en Mesoamérica", México, julio-agosto de 2010
Asselborn, C.J., G.R. Cruz y O.P. Pacheco, *Liberación, Estética y Política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2009

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

Bach, Ana María, *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010

Ballestas Rincón, Luz Helena, *La serpiente en el diseño indígena colombiano*, Colección sin condición, Bogotá, 2007

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

Barre, Marie-Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México, 1983

Barrig, Maruja (editora), *Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres. Fronteras interiores*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2007

Bartra, Eli, *En busca de las diablas. Sobre arte popular y género*, Tava/UAM-X, México, 1994.

Bartra, Eli, *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, Universidad Autónoma Metropolitana/FONCA/Conaculta, 2005

Bartra, Eli, *Mujer ideología y arte*, Icaria, Barcelona, 1994 (3ªed., 2003)

Bartra, Eli (compiladora), *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, PUEG/UNAM, México, 2004, y su versión en inglés *Crafting Gender. Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean* Duke University Press, Durham/Londres, 2003

Bartra, Eli (compiladora), *Museo Vivo. La creatividad femenina* UAM-X, México, 2008.

Bastos Amigo, Santiago y Roddy Brett (compiladores), *El movimiento maya en la década después de de la Paz (1997-2007)*, F&G Editores, Guatemala, 2010

Bataillon, Gilles y Gilles Bienvenu, Ambrosio Velasco Gómez (coordinadores), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, 2008

Beltrán, Rosa, *América sin americanismos. El lugar del estilo en la épica*, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, México, 1996

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA-UACM, México, 2007

Bonfil Batalla, Guillermo, "El concepto de indio en América: una categoría colonial", *Anales de Antropología*, México, vol. IX, 1971

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989

Burt, Jo-Marie, *Violencia y autoritarismo en Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*, Instituto de Estudios Peruanos./Asociación Servicios Educativos Rurales, Lima, 2009

Campbell, Howard y Susanne Green, "Historia de las presentaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año/vol. V, n.9, Universidad de Colima, Colima, junio de 1999, pp.89-112

Carbonell, Neus y Meri Torras (compiladoras), *Feminismos literarios*, ARCO/LIBROS, Madrid, 1999

Carcedo, Ana (coordinadora), *No olvidamos ni aceptamos: femicidio en Centroamérica 2000-2006*, CEFEMINA, San José, 2010.

Carrillo, Ricardo y Samyr Salgado, *Racismo y vida cotidiana en una ciudad de la sierra ecuatoriana*, Editorial Abya Yala, Quito, 2002

Castillo, Luis Carlos, *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Programa Editorial Universitario de la Universidad del valle, Cali, 2009

Castro, Amanda (compiladora), *Otros testimonios: Voces de mujeres centroamericanas*, Letra Negra, Guatemala, 2001

Cebolla Badie, Marilyn, *Etnografía sobre la Miel en la cultura Mbya-Guaraní*, Abya Yala editores, Quito, 2009

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2000

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1997

Cerutti Guldberg, Horacio, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, UCM, Ciudad de México, 2003

Cerutti, Guldberg, Horacio, *Memoria comprometida*, Cuadernos de Prometeo 16, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, septiembre de 1996

Corral, Manuel, *Cuerpo, comunicación y sensibilidad*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009

Cruz, Gustavo R., *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*, Universidad Católica de Córdoba/Editorial Universitaria Córdoba, Córdoba, 2009

D'Atri, Andrea (editora), *Luchadoras. Historias de mujeres que hicieron historia*, Ediciones del IPS, Buenos Aires, 2006

- Davis, Wade, *Amazonía perdida. La odisea fotográfica en Colombia de Richard Evans Schultes*, Villegas Editores, Bogotá, 2009
- De la Cruz, Víctor y Marcus Winter (coordinación), *La religión de los Binnigula'sa'*, Fondo Editorial de la Unidad de Proyectos Estratégicos del Instituto Estatal de Educación Pública y el Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 2001.
- Equipo de Antropología Forense de Guatemala, *Las masacres en Rabinal. Estudio Histórico Antropológico de las Masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro*, Guatemala, 1997
- Equipo de Antropología Forense de Guatemala, *Reconocimiento a la memoria de las víctimas del conflicto armado interno*, Guatemala, 2004
- Escárcega, Fabiola y Raquel Gutiérrez (compiladoras), *Ganamos pero perdimos. Elementos para un balance del movimiento indígena en el Ecuador*, Ceam/Gobierno del Distrito federal, México, 2006
- Espinosa Damián, Gisela, *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2009
- Espinosa Miñoso, Yuderkis (compiladora), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Ediciones de la Frontera, Buenos Aires, 2010.
- Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año/vol. V, n.9, Universidad de Colima, Colima, junio de 1999
- Flores Palacios, Fátima, Maribel Ríos Everardo y Norma Blazquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 2010
- Fuentes Humanísticas*, revista, departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco, México, año 19, II semestre de 2007
- Galindo, María y Sonia Sánchez, *Ninguna mujer nace para puta. Análisis feminista de la prostitución*, Mujer Creando, La Paz Bolivia, s/f aprox. 2000
- García Gallardo, Araceli, *Donde vuelan las gaviotas. Género y etnia, regiones autónomas de Nicaragua (1979-1992)*, Imprenta UCA, Managua, 2000
- Gargallo, Francesca, *Ideas feministas latinoamericanas*, 2.a edición, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006
- Gargallo di Castel Lentini, Gioacchino, *Historia de la Historiografía Moderna. Vol. 1, El siglo XVIII*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009.
- Garibay K., Ángel María, Poesía Indígena, Biblioteca del Maestro SEP, México, 1960
- Garibay K., Ángel María (paleografía, versión, introducción, notas y apéndices), *Poesía Náhuatl. Cantares Mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Primera parte*, UNAM, primera reimpresión de la segunda edición, México, 2000
- Género desde la Perspectiva de las Mujeres Indígenas*, Documento referencial de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, México, diciembre de 2002
- Gil Roldán, Ángela María, *Tejiendo la vida universitaria en la capital: nuevos dilemas de la mujer indígena contemporánea*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2005
- González de Pérez, María Stella y María Luisa Rodríguez de Montes (coordinación científica y editorial), *Lengua indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 2000
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*, Guatemala, 2006
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, Pez en el árbol, México, 2010 (primera edición Bolivia, 1999)
- Hardoy, Jorge Enrique, *Ciudades precolombinas*, ediciones Infinito, Buenos Aires, 1999
- Hernández, Rosalía Aída y Liliana Suárez (editoras), *Descolonizando el feminismo. Teorías prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2008.
<http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>
- Howe, James, *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los kunas de San Blas*, Plumsock Mesoamerican Studies-Maya Educational Foundation-Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica, Miami, 2004
- Hurtig, Marie Claude, Michèle Kail y Hélène Rouch (editoras), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Editions du CNR, París, 1991
- Jardón, Ana María Victoria, *500 años de salud indígena*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004
- Intersticios, Filosofía/Arte/Religión, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, año 5, n.11, 1999*
- Karsten, Rafael, *La vida y la cultura de los Shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas occidental*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2000

Koch-Grünberg, Theodor, *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste de Brasil (1903-1905)*, 2 vols., Editorial Universidad Nacional, Bogotá, 2005

Lengua y Literatura Mapuche, N.8, Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, 2008

Lenkensdorf, Carlos, *Aprender a escuchar*, Plaza y Valdés, México, 2008.

Lenkensdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.

Lenkensdorf, Carlos, *Indios somos con orgullo, poesía tojolabal*, UNAM/IIFL, México, 1999

Lenkensdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI/UNAM, México, 1994

Lenkensdorf, Carlos, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, Instituto de Investigaciones Filológicas Centro de Estudios Mayas UNAM, México, 2006

Lenkensdorf, Carlos, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión maya en Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 1994

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes con un nuevo apéndice*, UNAM, novena edición, México, 2001

Lévi-Strauss, Claude, *L'homme nu*, Plon, París, 1971

Londoño, Jenny, *Entre la sumisión y la resistencia. Las mujeres de la Real Audiencia de Quito*, Abya Yala, Quito, 2008

López de Gómara, Francisco, *Historia de las conquistas de Hernando Cortés, publicada para instrucción de la juventud nacional, con varias notas y adiciones, de Carlos María de Bustamante*, tomo 1, imprenta de la testamentaria de Ontiveros, México, 1826

Macleod Howard, Morna, *Luchas políticas-culturales y auto-representación maya en Guatemala*, Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, agosto de 2008

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

Malo González, Claudio, *Artesanías, lo útil y lo bello*, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares-Universidad del Azuay, Cuenca, Ecuador, 2008

Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo, vertidas del latín a la lengua castellana por el Dr. D. Joaquín Torres Asencio quien diólas a las prensas como homenaje al Cuarto Centenario del Descubrimiento*, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1944

Mathieu, Nicole-Claude (directora), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Éditions EHESS, París, 1985

Mathieu, Nicole-Claude (directora), *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologie du sexe*, Côté-Femmes, París, 1991

Mead, Margaret, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa (1935)*, Laia, Barcelona, 1975

Mejía Huamán, Mario, *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componentes andino de nuestro pensamiento*, Lima, 2005, www.filosofiaandina.com

Mendoza, Breny, *Sintiéndose mujer pensándose feminista. La construcción del Movimiento Feminista en Honduras*, Guaymuras/Centro de Estudios de la Mujer, Tegucigalpa, 1994

Meentzen, Ángela, *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 2007

Miano, Marinella, *Hombre, mujere y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, Plaza y Valdéz-Conaculta-Inah, México, 2002

Miano, Marinella, *Viaje a través de la identidad de los zapotecas del istmo de Tehuantepec*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993

Mignolo, Walter (compilador de textos de María Lugones, Isabel Jiménez-Lucena, Madina Tlostanova), *Género y descolonialidad*, Ediciones del signo/Duke University, 2003

Miranda, José Porfirio, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, Premia Editores, México, 1983 (existe una segunda edición de la UAM-Xochimilco, México, 1994)

Miranda Pacheco, Mario (compilador), *La filosofía mexicana entre dos milenios, UNAM, México, 2002*

Montemayor, Carlos (coordinador), *Diccionario del náhuatl en el español de México*, Ciudad de México/UNAM, 2008

Monzón, Ana Silvia (compiladora), *Mujeres, ciencia e investigación: miradas críticas*, Dirección general de Docencia Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2009

Mujer Pública. Revista de discusión feminista, n. 1 "Identidades y pertinencias", Coordinación Mujeres Creando Bolivia, la Paz, 2009

Mujer Pública. Revista de discusión feminista, n. 2 "A dónde va el feminismo?", Coordinación Mujeres Creando Bolivia, la Paz, 2010

Mujeres de Anáhuac, Primer Encuentro Continental de Mujeres de Anáhuac por la Paz, 1, 2, 3 y 4 de octubre de 1998, Cuernavaca, 2000

Mujeres de Negro, *Contra la guerra*, Una Producción de la Ruta Pacífica de Mujeres, Medellín, marzo 2003

"Mujeres, el trabajo y el empleo (Las)", *Revista la Boletina*, Nicaragua, noviembre 2005

Mujeres en la conquista de las paz (Las). Guatemala, El Salvador, Nicaragua, UNIFEM, México, 2005

Na Molay. *Primer Congreso de Mujeres Mayas/Mayan Women First Congress*, Mérida, Yucatán, 10 y 11 de octubre de 1997, UNIFEM, México 1999

Nava Corona, Alejandro y Erika Marcela Angulo Moreno, *Los guanes y el arte rupestre xerireense. La revelación de lo desconocido y el redimensionamiento de lo antes afirmado. Con la más completa muestra y análisis de Arte Rupestre*, Fundación El Libro Total, Bucaramanga, 2010

Navarro, Fernanda, "De la isla al archipiélago. Una enseñanza de la cultura maya", ponencia presentada en el X Congreso Nacional de Filosofía, Guanajuato, 23-27 de febrero de 1998

Núñez Sánchez, Jorge, *El Ecuador en el siglo XIX. Ensayos históricos*, Gobierno de la provincia de Pichincha, Quito, 2003.

Núñez Sánchez, Jorge (Introducción y selección), *Eloy Alfaro. Pensamiento fundamental*, Campaña Nacional Eugenio espejo por el Libro y la Lectura, Quito, 2010

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, México, 1976

Pajuelo Teves, Ramón, *Reinventando comunidades imaginarias. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 2007

Palma, Milagros, *Le ver et le fruit. L'apprentissage de la féminité en Amérique latine*, Côté-femmes, París, 1991

Palma, Milagros, *Mujer ¿es un cuento? (Simbólica Mítico-Religiosa)*, editado por Lucía Esguerra, Bogotá, 1986

Pancho Aquite, Avelina et al., *Educación Superior Indígena en Colombia. Una apuesta de futuro y esperanza*, IELSAC-UNESCO-CRIC-ONIC, Cali, 2005

Pech, Cynthia, *Fantasmas en tránsito. Prácticas discursivas de videastas mexicanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009

Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía, n.9, México, marzo de 2010

Perfiles del feminismo latinoamericano, vol. III Catálogos, Buenos Aires, 2007

Poats, Susan V., María Cuví Sánchez y Adriana Burbano Tzonkowa, *Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes*, Flora Tristán/Editorial Abya Yala/Corporación Grupo Randi Randi, Ecuador, 2007

Población indígena: derechos y participación. Aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional. Memoria de las sesiones públicas realizadas en el Congreso de la República de Perú los días 2, 9, 23y 30 de marzo de 2007, Konrad Adenauer Stiftung/Congreso de la República. Comisión de pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, ambiente y ecología, Lima, junio de 2007

Poót Chuc, Félix, *Rosalba del mar. Amor, ciencia y filosofía maya*, Siembra Olmeca, México, 1993

Popol Vuh. Antiguas historias de los indios quiches de Guatemala, versión de Albertina Saravia, editorial Porrúa, México, 1965

Popol Wuj, Traducción al español y notas de Sam Colop k'iche' de Cantel, Editorial Cholsamaj, Guatemala, 2008

Prada Ortiz, Grace (compiladora), *La feminización de la palabra y las pensadoras costarricenses. Antología de ensayos selectos*, Colección Prometeo n.38, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 2008

Pu Tzunux, Rosa, *Representaciones sociales mayas y teoría feminista. Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas*, IXIMULEW, Guatemala, 2007

¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia, Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Editorial El Fuego Azul, Bogotá, 2004

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, UNAM, México, 1984

Ramirez Fierro, María del Rayo, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, Colección *El Ensayo Latinoamericano*, UNAM, México, 1994

Ribadeneira Suárez, Catalina, *Racismo en el Ecuador contemporáneo entre la modernidad y el fundamentalismo étnico*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2001

Ribeiro, Darcy, *Fronteras indígenas de la civilización*, Siglo XXI, México, 1971

Ribeiro, Darcy, *Configuraciones*, Sepsetenta, México, 1972

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro del banco de la República de Colombia*, Villegas Editores, Bogotá, 2005

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la Paz y El Alto*, Editorial Mama Huaco, La Paz, segunda edición 2001

Rivera Cusicanqui, Silvia, "Pensando desde el *Nayrapacha*: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica", en *Pensare y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, n.9, México, marzo de 2010, pp.9-21

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

Rodas, Raquel, *Tránsito Amaguaña. Su testimonio*, Trama Ediciones, Quito, 2008

Rodas, Raquel, *Nosotras que del amor hicimos...*, Editorial Fraga, Quito, 1992

Rodas Morales, Raquel, *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador*, Fondo para la Igualdad de Género de ACDI, Documento de Trabajo 4, Quito, 2002.

Rodríguez Cuenca, José Vicente, *Las enfermedades en las condiciones de vida prehispánica de Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006

Rodríguez, Ileana y Mónica Szurmuk (editoras), *Memoria y ciudadanía*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2008

Rodríguez, Pilar (editora), *Feminismos periféricos. Discutiendo las categorías sexo, clase y raza (y etnicidad) con Floya Anthias*, Ediciones Alhulia, Granada, 2006

Rojas, Rosa (compiladora), *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, Ediciones la Correa Feminista, México, 1994

Rojas, Rosa (compiladora), *Chiapas ¿y las mujeres qué?, Tomo II*, Ediciones la Correa Feminista, México, 1995

Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Edición corregida y aumentada, Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2008

Rossell, Cecilia y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México, 2003

Rovira Gaspar, Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, México, 2004

Sandoval, Pablo (compilador), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2009

Schultes, Richard Evans y Robert F. Raffauf, *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas, sus rituales*, El Áncora editores-Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2004

Segato, Rita Laura, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Universidad del Claustro de Sor Juana, México, 2006

Segato, Rita Laura, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007

Sylva Charvet, Erika, *Feminidad y masculinidad en la cultura afroecuatoriana*, Editorial Abya Yala-Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional, Quito, 2010

Stornaiolo, Ugo, *La vida cotidiana de los antiguos pueblos americanos*, Editorial Abya Yala, Quito, 2010

Tejidos que lleva el alma. Memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado, Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial ECAP y Unión de Mujeres Guatemaltecas UNAMG, Guatemala, noviembre de 2009

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, XVIa edición en español, México, 2008

Tur Donatti, Carlos M., "Hacendado brujos y hacendadas vírgenes en los Andes, en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, n.87, UNAM, México, mayo-junio de 2001, pp.148-157

Turpana, Aristideis Ikuaiikliña, *Kuakuleketi y Lalorkko. Poema y cuento kunas*, Ministerio de Educación. Dirección Nacional de Cultura. Colección Onda, Panamá, 1966

Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: Antología de poesía maya guatemalteca contemporánea, Selección e introducción de Emilio del Valle Escalante, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburg, Pittsburg, 2010.

U' Sxakwe sa'tkwe ena's umnxi, *El tejido de la vida de las mujeres y los hombres nasa*, Consejo Regional Indígena del Cauca, Popayán, 2004

Ungo, Urania, *Femicidio en Panamá 2000-2006*, Caecid-Cefemina, san José, 2008

Valenzuela, María Elena y Marta Rangel (editoras), *Desigualdades Entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América latina*, Proyecto género, pobreza y empleo en América Latina, Oficina regional de la OIT para América Latina y el Caribe, Santiago de Chile, 2004

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIESAS/SEP, México, 1987

Viveros Vigoya, Mara y Gloria Garay Ariza (compiladoras), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, 1999

Wejèn-Kajèn. *Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal*, H. Ayuntamiento Constitucional de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México, cabildo 2008

Warren, Mary Anne, *Gendercide: The Implications of Sex Selection*, Rowman y Littlefield Publishers, Lanham, MD, 1985

Zamorano Villanueva, Gabriela, "Entre Didjazá y la Zandunga: iconografía y autorrepresentación indígena de las mujeres del istmo de Tehuantepec, Oaxaca", en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, año/vol.III, número 2, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, diciembre 2005, pp.21-33

Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI Editores, México, 1983

Artículos, conferencias, catálogos y folletos

Agenda Política y Estratégica de las Mujeres de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, folleto que distribuye la CONAIE y ha sido impreso con ayuda del Fondo de Población de las Naciones Unidas y Family care Internacional, s.p.i. y s/f, p. 19

Alí, Mauricio, "Los indígenas acorralados: los kunas de Urabá entre conflicto, desplazamiento y desarrollo", *Revista Javeriana*, n.145, Universidad Javeriana de Bogotá, julio de 2009, pp.32-39. <http://www.ssoar.info/ssoar/View/?resid=11859>

A quinientos años de resistencia gestando la red de mujeres negras de Latinoamérica y el Caribe, Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe de Mujeres Negras, del 19 al 25 de julio de 1992 en República Dominicana, Folleto acerca de los Avances en los Preparativos del Encuentro. "¿Qué nos proponemos?"

Amüchi wayuu. La cerámica guajira, Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas, 2007

Antazú López, Teresita, "Perú. Discriminación, racismo y exclusión social desde la perspectiva de las mujeres indígenas amazónicas", en *Población indígena: derechos y participación. Aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional. Memoria de las sesiones públicas realizadas en el Congreso de la República de Perú los días 2, 9, 23y 30 de marzo de 2007*, Konrad Adenauer Stiftung/Congreso de la República. Comisión de pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, ambiente y ecología, Lima, junio de 2007, pp. 91-99

Blackwell, Maylei, "Las hijas de Cuauhtémoc: Feminismo Chicano y Prensa Cultural 1968-1973", en Rosalía Aída Hernández y Liliana Suárez (editoras), *Descolonizando el feminismo. Teorías prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2008.

<http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>

Caminando juntos. Para tejer la vida, Consejo Regional Indígena del Cauca-Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Popayán, agosto 2009

Caracola. Espacio de creación desde las mujeres, "Mujeres y Ambiente", n 9, revista del taller Manuela, Quito, julio de 2003

Carneiro, Sueli, "Ennegrecer al feminismo", en *Feminismos disidentes de América latina y el Caribe, Nouvelles Questions féministes*, vol. 24, n.7, México, 2005, pp.21-26

Cuadernos de Ciencias Sociales, *Género, Institucionalidad y Cambio Cultural en Panamá*, Programa Flacso Panamá, n. 1, Panamá, 25 de marzo de 2010

Casa del Alabado. Museo de Arte Precolombino. Guía del Museo, Casa del Alabado, Quito, Abril de 2010.

Cumes, Aura, "Cuando las otras hablan. Mujeres indígenas y legitimidad en la construcción del conocimiento", en Ana Silvia Monzón (compiladora), *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas*, Dirección general de Docencia Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2009, pp. 21-41

Curiel, Ochy, "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras", en *Mujeres desencadenantes. Los estudios de género en la República Dominicana al inicio del Tercer milenio*, INTEC, Santo Domingo, 2005, 17 pp., en www.scribd.com/doc/.../feminismo-negroochy-curiel2007

Curiel, Ochy, "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto Mujeres", en *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, vol. III, Catálogos, Buenos Aires, 2007, pp. 163-185

Curiel, Ochy, "El lesbianismo feminista en América Latina y El Caribe: una propuesta política transformadora", en *América Latina en Movimiento*, año XXXI, II época, Ecuador, n. 420, mayo de 2007, en http://alainet.org/active/show_text.php3?key=17389

Derechos de los pueblos indígenas del Ecuador. Guía para facilitar talleres, Sebastián Granda M. y Alexandra Martínez Flores (editores), Universidad Politécnica Salesiana-Red Internacional de Estudios Interculturales-Abya Yala, Quito, 2007.

Espinosa de Rivero, Óscar, "Relaciones de género en las sociedades indígenas de la Amazonía", en Maruja Barrig (editora), *Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres. Fronteras interiores*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2007, pp. 183-202

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

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

Gargallo, Francesca, "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano", en Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo y Norma Blázquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 2010, pp. 155-177

Género y Biodiversidad. Ayacucho y San Martín, Programa de Desarrollo Rural, Avances de Investigación, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Lima, 2003

González Torres, Yolotl, "Sexualidad y religión", en *Arqueología mexicana*, vol. XVIII, número 104: La Sexualidad en Mesoamérica, México, julio-agosto de 2010, pp. 70-75

Granda M., Sebastián y Alexandra Martínez Flores (editores), *Derechos de los pueblos indígenas del Ecuador, Guía para facilitar talleres*, Universidad Politécnica salesiana-red Internacional de Estudios Interculturales, Quito, 2007

Henríquez, Narda, "Género y poder en el conflicto armado", en Maruja Barrig (editora), *Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres. Fronteras interiores*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2007, pp. 205-223

Masson, Sabine, "Globalización, neoracismo y género: intersección de relaciones de poder y resistencias feministas poscoloniales. Reflexiones a partir del estudio de los movimientos sociales indígenas en México". Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Sociología, Bogotá, 6-9 de diciembre de 2006

Historia del CRIC., Unidad Tierra y Cultura. Programa de Capacitación del CRIC, Popayán, junio de 1990

Mathieu, Nicole-Claude, "Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnographiques", en Hurtig, Marie Claude, Michèle Kail y Hélène Rouch (editoras), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Editions du CNR, Paris, 1991, pp. 69-80

Montalvo Reinoso, Rosa y Lorena Prieto Coz, *Entre silencios, palabras que matan y rutas truncadas. Violencia hacia la mujer en el ámbito familiar en dos distritos rurales de la provincia de Chota-Cajamarca*, Informe de Investigación, Asociación Paz y Esperanza/Servicios Educativos Rurales/Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperativa COSUDE, Lima, septiembre de 2008

Mujeres migrantes andinas. Contexto, políticas y gestión migratoria. Informe global, Abriendo Mundos/Unión Europea/OXFAM, Santiago de Chile, 2010

Nouvelles Questions féministes. Revue internationale francophone, "Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. Autonomía, lesbianismo, antirracismo, feminismo, anticapitalismo", vol. 24, n.2, edición especial en castellano, México, 2005

Ogarrío, Gustavo, "Narrar el olvido. Representaciones y resistencias indígenas" en Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Mondragón, J. Jesús María Serna Moreno, *Resistencia, democracia y*

actores sociales en América Latina, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM / Pensares y Quehaceres / Ediciones Eón, México, 2008, pp- 91-101.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World System Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I*, vol. XI, n.2, Universidad de Santa Cruz, California, verano-otoño de 2000, pp. 342-386 <http://jwsr.ucr.edu/archive/vol.16/number2/pdf/jwsr-v6n2.pdf>

"Resistir para vivir. Una mirada histórica del movimiento indio del Cauca 1970-2000", *Polémica*, n.4, Edición Especial Coyuntural, Revista de la Facultad de Pregrado de la Escuela Superior de Administración Pública, Bogotá, 2005

Revista Andina, Eventos solares en tres relatos de origen y fundación y las representaciones de la deidad solar inca, n. 48, publicación semestral del Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, segundo semestre de 2009

Rico Llaque, Marta, *Líderesas para el Perú. Memoria de una experiencia. Programa de Formación de Mujeres líderes locales y regionales*, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Lima, 2009

Rivera Zea, Tarcila, "Perú. Racismo y discriminación con las hijas de la Madre Tierra", en *Población indígena: derechos y participación. Aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional. Memoria de las sesiones públicas realizadas en el Congreso de la República de Perú los días 2, 9, 23y 30 de marzo de 2007*, Konrad Adenauer Stiftung/Congreso de la República. Comisión de pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, ambiente y ecología, Lima, junio de 2007, pp. 81-90

Robin Acevedo, Valérie y Carmen Salazar Soler (editoras), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Actes et mémoires n.26, Lima, agosto 2009

Rovira Gaspar, Carmen, "Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos", en <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35793397803352940700080/035393.pdf?incr=1>

Sánchez Néstor, Marta, "Mujeres indígenas en México. Acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas", *Feminismos disidentes de América latina y el Caribe, Nouvelles Questions féministes*, vol. 24, n.7, México, 2005, pp. 41-53

Tabet, Paola, "Fertilité naturelle, reproduction forcé", en Nicole-Claude Mathieu (editora), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, éditions EHESS, Paris, 1985, pp.61-146

Tzul Tzul, Gladys, "Hacia un pensamiento propio", en Yuderkis Espinosa Miñoso, *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Ediciones de la Frontera, Buenos Aires, 2010

Ungo, Urania, "Cambiar para que todo cambie: una aproximación a la relación mujeres, política y cultura en Panamá", en Cuadernos de Ciencias Sociales, n. 1, *Género, Institucionalidad y cambio Cultural en Panamá*, FLACSO, Panamá, 2010.

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

Wernerck, Jurema, "De Ialodés y feministas. Reflexiones sobre la acción de las mujeres negras en América latina y el Caribe", en *Feminismos disidentes de América latina y el Caribe, Nouvelles Questions féministes*, vol. 24, n.7, México, 2005, pp.27-40

*** La investigación se inscribe en las áreas de filosofía feminista y filosofía Nuestroamericana. Un debate actual sobre los derechos humanos de las mujeres y los derechos humanos de los pueblos y naciones originarias de ABYA YALA (América)**

¹ En las concepciones inmediatas de la realidad social contemporánea, los conceptos de "occidental" y "capitalista" están tan intrínsecamente vinculados que no pueden separarse. No obstante, la mayoría de los planteamientos conocidos del socialismo científico son también occidentales u occidentalocéntricos ya que se sostienen en una división temporal de

la historia pensada por Marx, que sólo toma en consideración la historia europea para pensar los sistemas políticos y las formas económicas mundiales.

2 Aunque los libros de historia de las secundarias y liceos europeos en ocasiones hacen coincidir esa fecha con otras, cuales la caída de Constantinopla en manos de los turcos, la imprenta de Gutenberg y la reforma religiosa de Lutero, dando al medio siglo en que estos sucesos acaecen un valor histórico de cambio de tipo intrínsecamente europeo. De tal modo, ocultan el carácter colonialista que tienen la fecha de 1492 y el proyecto moderno que mezcla la cristianización forzada con la explotación de pueblos ajenos a la cultura, el desenvolvimiento histórico y a la economía europeas. La Modernidad en Europa coincide, y no hay que olvidarlo, con un gran momento de persecución de las mujeres (la cacería de brujas más violenta es del siglo XVII) y la finalización de esas "libertades particulares" - feudales, locales y asimétricas, sin lugar a duda- definidas por el pensamiento libertino del siglo XVII. La finalización de esas libertades implicó la aniquilación de esos remanentes medievales de expresiones culturales locales diferenciadas, con leyes propias y un desenvolvimiento religioso heterodoxo: culturas que resistieron la romanización forzada de la antigüedad clásica o que se formaron con la migración de pueblos germánicos y esclavos a partir del siglo V, semejantes a las que en América representan hoy las culturas indígenas, y que generaron diversos tipos de herejías religiosas y utopías políticas como un producto cultural propio. La Edad Media europea, en ese sentido, representó el gran periodo de preparación de la dominación europea sobre otros pueblos, en cuanto fue un ensayo local de imposición de un modelo hegemónico económico-religioso-político mediante brazos militares y religiosos, que culminó con cierto universalismo anticampesino, legalista y totalitario, profundamente enemigo de todo pensamiento diferente al de la obediencia al poder constituido o a la idea de lo "útil". Cfr. Gioacchino Gargallo di Castel Lentini, *Historia de la Historiografía Moderna. Vol. 1, El siglo XVIII*, UACM, México 2009.

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

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

5 Rita Laura Segato, *La nación y sus otros...*, ob. Cit.

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

7 Estos pensamientos tuvieron sobre todo un origen teológico, como lo demuestran las reflexiones ético-político-religiosas de esos predicadores dominicos que, desde el siglo XVI, se esforzaron en demostrar la existencia de un derecho de gentes que protegiera a los pueblos nativos americanos. Por limitadas que estuvieran por la idea de que algunos pecados infamantes (antropofagia, homosexualidad, sacrificios humanos) daban derecho a los que no los cometían, a los católicos españoles en particular, a hacer la guerra y someter a los pueblos pecadores, esas reflexiones estuvieron en la base de elaboraciones filosóficas jurídicas posteriores, como los derechos humanos. Posteriormente, como lo demuestra Carmen Rovira Gaspar, los jesuitas novohispanos también desarrollaron un neohumanismo, entendido como un sentimiento y una conducta de respeto hacia la esencialidad de todos los seres humanos, que en el siglo XVIII sostuvo la existencia de una historia de los pueblos americanos precoloniales (Clavijero con su historia de los mexicas, por ejemplo), el derecho a una educación para la libertad (el pensamiento de Francisco Javier Alegre) y el derecho a la emancipación política de los pueblos actuales (como la expuesta en el siglo XVII en la idea de "soberanía de los pueblos" de Francisco Suárez). Cfr. Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, México, 2004, pp. 307, en lo relativo a los dominicos; y para el humanismo jesuítico dieciochesco: Carmen Rovira Gaspar, "Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos", en

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

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

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

calificativo descriptivo de la ubicación geográfica de los pueblos y naciones de Abya Yala, siendo que los de "abyalo" y "abyala" no han sido utilizados.

10 Es conocido el uso de concepciones hinduistas por Schopenhauer; pero antes que él, el racionalismo europeo había sido cuestionado por muchos pensadores judíos y profeministas como Cristine de Pisan y Poulain de la Barre, y además por el ocasionalismo de Nicolas Malebranche, la sistematicidad como valor del pensamiento por el ensayismo de Michel de Montaigne quien además investigó la racionalidad de las acciones de otras culturas, la supremacía de la razón sobre el espíritu por Blaise Pascal y la supremacía de la lógica sobre la ética por Baruch Espinosa. El siglo XIX y XX ha sido recorrido por críticas a la razón occidental, en la misma Europa; y seguramente por el anti-asimilacionismo del martiniquense Franz Fanon, el pacifismo activo de Gandhi, el anticolonialismo de Nelson Mandela, los estudios poscoloniales asiáticos de Gayatri Spivack, Ranajit Guha y Homi Bhabha, de la India, y del palestino Edward Said, el antifundamentalismo de Tariq Ali, los estudios poscoloniales del peruano Aníbal Quijano y la filosofía nuestroamericana en la que esta investigación se inscribe. Paralelamente no puede obviarse el vínculo que establecen las y los ecologistas con las cosmogonías de muchas culturas panteístas para elaborar una visión del mundo como realidad relacional.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20 Un occidente que no ha dejado de expandirse y que nació con la invasión de naciones europeas específicas – esas Castilla, Portugal, Francia, Inglaterra y Holanda que acababan de iniciar sus procesos de unificación bajo un cambio de régimen político, de los poderes feudales dispersos al poder unificador de las monarquías absolutas- a territorios de lo que llamarán América y se extenderá a Australia y a las elites criollas de todos los países dominados colonialmente en algún momento por Europa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

31 Particularmente interesante en este sentido es el trabajo conjunto sobre la memoria encarnada del pasado que mujeres mayas e investigadoras mestizas y extranjeras llevaron a cabo en *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, del Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial y la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas, en el marco del Consorcio Actoras del Cambio, (F&G Editores, Guatemala, 2009, 450p.). El trabajo de la investigadora principal, Amandine Fulchiron, y de la asesora Patricia Castañeda, estuvo centrado en la escucha, que es una actitud fundamental de la epistemología maya, de la voz de las narradoras, para el rescate de la memoria de mujeres chu'j, q'eqchi'es, kaqchikeles y mam –quienes, por su condición de

subordinación genérica, étnica y de clase, no son consideradas relevantes para los procesos históricos como parte de una pluralidad y multiplicidad de memorias sociales imprescindibles e ineludibles para complejizar la historia de la guerra, en sus diversas dimensiones.

32 “La mayoría de las descripciones de observadores no nativos del Istmo que se han hecho hasta el presente acerca de las mujeres zapotecas (tanto las provenientes de antropólogos, viajeros, pintores, periodistas o intelectuales feministas) han reproducido un discurso esencialista y exotizante... [es necesario] empezar a deconstruir un tipo de discurso que describe a las mujeres zapotecas como amazonas matriarcales”: Howard Campbell y Susanne Green, “Historia de las presentaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año/vol. V, n.9, Universidad de Colima, Colima, junio de 1999, pp.89-112, p. 89

33 CONAIE es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y está conformada por la ECUARUNARI, Confederación de Nacionalidades Kichwas del Ecuador, la CONFENIAE, Confederación de Nacionalidades Indígenas Amazónicas del Ecuador y la CONAICE, Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana. La CONAIE no acepta que el estado reconozca como lenguas nacionales exclusivamente el kichwa y el shuar, afirmando que en Ecuador existen muchas más nacionalidades y pueblos indígenas: Awá, Epera, Tsa’chilas, Manta Hualcavilca, Karankí, Natabuela, Otavalo, Kayambí, Kitu-Kara, Panzaleo, Chibuleo, Kichwa del Tungurahua, Salasaka, Punuhá, Waranka, Kañari, Saraguro, A’l Cofán, Secoya, Siona, Huaorani, Shiwiar, Zápara, Achuar, Shuar y Kichwa de la Amazonía

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

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

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

37 Entre las modernas, igualitaristas y defensoras de las políticas públicas para las mujeres, están algunas filósofas españolas como Celia Amorós y Amalia Valcárcel, que han sido asesoras de múltiples proyectos universitarios de estudios de género en Centroamérica, al punto que algunas feministas guatemaltecas a principios de la década de 2000 las llamaron públicamente “neocolonialistas”.

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

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

40 Gladys Tzul Tzul ha participado en el II Coloquio Internacional de Filosofía Nuestroamericana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México los días 5, 6 y 7 de noviembre de 2008, con la ponencia “Lo indígena y los Estados Latinoamericanos: Espacios de poder”; en el Primer Coloquio Latinoamericano “Pensamiento y praxis feminista”, organizado por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad y el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción & Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad y el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feministas (GLEFAS), del 24 al 27 de junio de 2009 en Buenos Aires, con la ponencia “Mujeres y modo de producción: una lectura biopolítica de la. Realidad”; y ha publicado, entre otros artículos, “Hacia un pensamiento propio”, en Yuderkis Espinosa Miñoso, *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Ediciones de la Frontera, Buenos Aires, 2010.

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

42 Op. Cit., pp.73-76

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

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

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

46 Según el peruano Aníbal Quijano “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico—que después se identificarán como Europa—y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy. En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades societales de la colonialidad, *indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos* y las geoculturales del colonialismo, como *América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente* (ambas últimas Asia, más tarde), *Occidente o Europa* (Europa Occidental después). Y las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado como la *modernidad*”. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World System Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I*, vol. XI, n.2, Universidad de Santa Cruz, California, verano-otoño de 2000, pp. 342-386 <http://jwsr.ucr.edu/archive/vol.16/number2/pdf/jwsr-v6n2.pdf>

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

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

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

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

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

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

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

54 *Ibidem*, p. 49-50

55 *Ibidem*

56 "Etnicidio" es un término que se relaciona con el de genocidio, y significa el asesinato masivo de personas por el hecho de pertenecer a una etnia o grupo cultural, a la vez que se relaciona con el "culturicidio" o intento de desaparición de una cultura que da identidad a un pueblo o una nación. El término "genericidio", o asesinato de una mujer por pertenecer al género oprimido en el sistema de relación entre mujeres y hombres, fue definido en 1985 por Mary Anne Warren en *Gendercide: The Implications of Sex Selection (Genericidio: las implicaciones de la selección por sexos)*, Rowman y Littlefield Publishers, Lanham, MD, 1985. En la actualidad se tiende a hablar de "femicidio", entendiéndose con ello el asesinato masivo de mujeres o su representación en la escala de la violencia o maltrato contra las mujeres. Para tener una idea de los etnicidios y los genericidios sobrevividos por los pueblos mayas de Guatemala, deben leerse los textos producidos por el Equipo de Antropología Forense de Guatemala y los informes de la Comisión de Esclarecimiento Histórico y del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica que dan cuenta de 699 masacres, con 400 aldeas arrasadas y más de 200 mil personas asesinadas y desaparecidas.

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

58 O como la peruana. En Perú las mujeres indígenas fueron víctimas junto a sus pueblos, en las décadas de 1980 y 1990, del terror de estado y del terror de una organización guerrillera dogmática, autoritaria y violenta como la maoísta Sendero Luminoso. Las fuerzas armadas y la policía peruanas habían heredado un desprecio colonial contra las comunidades indígenas andinas, trataban con desdén a las autoridades locales, desplegaron un abierto racismo contra la comuneros e hicieron de muchas mujeres jóvenes víctimas de violencia sexual. Asesinatos masivos se sucedieron contra los pueblos quechua-hablantes porque los militares y la policía los consideraba "enemigos internos" susceptibles de aliarse con los senderistas; a la vez, Sendero Luminoso cometió asesinatos masivos de comuneros que no consideraban "leales" como parte de su "guerra popular" contra el Estado. La Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) considera que fueron asesinadas y desaparecidas más de 70 mil personas en esas décadas de Guerra Sucia. CFR. Jo-Marie Burt, *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*, Instituto de Estudios Peruanos- Servicios Educativos Rurales, Lima, 2009

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

69 No en todas las culturas originarias la virginidad tiene el mismo carácter, pero en algunas comunidades adquiere el carácter de prueba de monogamia, de fidelidad, de obediencia a la autoridad paterna, de limpieza, de autovaloración, de religiosidad. Se convierte así en un requisito para el matrimonio y en una leve garantía para la mujer de no sufrir violencia por parte del marido después de la boda. Las madres de las mujeres que no se casan vírgenes son acusadas con frecuencia de haber sido malas madres, mientras a las muchachas se les acusa de no haber querido a sus madres.

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

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

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