

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Facultad de Filosofía y Letras

Ciencia en práctica. La emancipación desde las mujeres indígenas

TESIS
Para Obtener el Grado de
**Doctor en Estudios
Latinoamericanos**

PRESENTA:
Danilo de Assis Clímaco

Asesora de Tesis: **Dra. Mária Millán Moncayo**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Aos meus pais

A Inés

A Pedro

Por sempre estarem

Agradecimientos

A todas y cada una de las mujeres indígenas y campesinas que he podido conocer durante mis trabajos de campo, así como a sus pueblos. Por su lucha y por haberme recibido en Bolivia, Ecuador, Guatemala y Perú con respeto, afecto y/o paciencia. Que me hayan ofertado un tiempo de su cotidiano apretado es algo que no alcanzo a retribuir. Espero que esta tesis sea un nuevo paso en un diálogo que no debe concluir hasta que se alcance un mundo sin violencias arbitrarias en su contra y en contra de todas y todos.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, por la beca que propició la investigación entre agosto del 2011 y julio del 2015.

Al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, PAPIIT IN 303715, por los cuatro meses de beca entre febrero y mayo del 2016 para Realización de Tesis de Doctorado, mediante el proyecto Modernidad alternativas y nuevo sentido común: prefiguraciones de lo político, coordinado por Márgara Millán.

A Márgara Millán también le agradezco por el apoyo constante, por acoger un proyecto inusual con inconsistencias fácilmente observables y por introducirme a diferentes espacios del debate intelectual mexicano.

A Sylvia Marcos y Boris Marañón por acompañarme como co-tutora y co-tutor en este proceso, fue realmente muy enriquecedor tener retroalimentaciones tuyas. A ella y él, como a Raquel Gutiérrez, Patricia Castañeda y Márgara, agradezco en mucho las discusiones durante el examen de candidatura, sin las cuales esta tesis probablemente hubiera resultado en un documento excesivamente largo e indigesto. Agradezco mucho la calidad no sólo de sus sugerencias y críticas, sino también la forma delicada en que las colocaron y el modo generosamente elogioso con el cual siempre se refirieron a mis escritos.

A Carolina Ortiz por aceptar ser mi tutora extranjera en la estancia de Perú entre el 2012 y el 2013, por las discusiones de entonces, de antes y de ahora.

A Ana Silvia Monzón, mi tutora extranjera en la estancia de Guatemala, en julio y agosto del 2013, por presentarme una visión del feminismo de Guatemala que no podría haber alcanzado de forma autónoma. Por presentarme al Sector de Mujeres y a otras activistas guatemaltecas.

A Rita Segato, por aceptar ser mi tutora extranjera en la estancia de Brasilia entre el 2014 y el 2015, por la discusión de mis ideas expuestas en el capítulo teórico, por la amistad y por llevar casi 20 años sorprendiéndome y abriéndome caminos intelectuales y políticos.

A Inés por tantas cosas. Por habernos lanzado a la aventura mexicana planeada hace 15 años, por el camino afectivo, político e intelectual que venimos trazando. Por Pedro y por todas las cosas que vendrán.

A Pedro, por abrir una zona de afecto en mí absolutamente fantástica y por ayudarme a comprender, tardía pero definitivamente, que el mundo es finito y que me toca responsabilizarme por ello.

A mis padres por el apoyo tan amplio y constante como posible a lo largo de 40 años. Indescriptible.

A Aníbal Quijano por haber abierto en mí el modo de comprensión de lo social desde el cual esta tesis fue proyectada, por haberme invitado a escucharlo y debatir sobre las realidades peruanas, latinoamericanas y mundiales en la Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder en la Universidad Ricardo Palma. Por haber discutido, junto a Julio Mejía, el capítulo teórico de esta tesis, por haber abierto espacios en la Cátedra y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para exponer los primeros intentos de sistematización de esta investigación, en marzo y abril del 2015.

El trabajo de campo en cada uno de los países visitados fue muy gratificante. Acompañar la lucha de las mujeres en condiciones de opresión frecuentemente muy severas es desgarrador, pero percibir cómo su esperanza sobrevive y es reconstruida es también algo revitalizador. No puedo agradecer a todas las personas que me apoyaron en el trabajo de campo, pero quisiera recordar aquí a quienes quisieron y pudieron acompañarme por un tiempo largo, ofreciéndome no sólo entrevistas, sino conversaciones largas e informales, así como presentándose a otras mujeres indígenas y no indígenas que pudieran tener el interés en ser entrevistadas por mí. Fueron mis guías en las diferentes estancias investigativas, sin ellas (y ellos), esta investigación hubiera sido bastante más pobre. En Cochabamba a Sandra Apaza, Toribia Lero, Eliana Cossío y María Lohman; en La Paz a Lucila Choque, Elizabeth López y Danilo Quijano; en Lima a Diego Saavedra, Mar Dazza y Raphael Hoetmer y a todas las cambiantes integrantes del PDTG, a Lourdes Huanca, a Teresita Antazú, Roberto Espinoza, Erik Pozo, María del Pilar Ego-Aguirre y Rocío Silva Santiesteban; en Cajamarca a todas las integrantes de la Central, a Ofelia Vargas, Pablo Sánchez y a todo Grufides, a Milton Sánchez, Marle Livaque y todas(os) de la PIC y a Vilma Rodríguez Chihuán; en Quito a Saraswati Rodríguez, Nancy Burneo, Manuel, Eva Vázquez y Dana Hill; en Azuay a Robertina y Gloria Vélez; en Totoncapán y Xela a Don Romeo Tiu, Doña Aura Marina, Miriam Batz, Gladys Tzul, Yovani Cux y Alba Carrasco; en ciudad de Guatemala a Amandine Fulchiron, Norma Sancir y Jovita Tzul.

A Sarai Fariñas por las conversaciones durante nuestros respectivos trabajos de campo en Cajamarca y Celendín y por las recomendaciones sobre Guatemala.

A Angela Urrea y Arnaud Alain por recibirme varias semanas en su casa del Guápulo en Quito, entre octubre y noviembre del 2012, dotándome de una cotidianidad alegre. A Alba Carrasco por recibirme en su casa en Xela durante el mes de julio del 2013 y por todas las conversaciones sobre Guatemala, España y Brasil. A don Delfino y doña Rosa Tzul por recibirme en su hogar durante el mes de julio del 2013 en Totoncapán. Guardo con muchísimo cariño todo el convivio con ustedes, en la casa y en los paseos. A Mayra Roffe por recibirme a mí e Inés en su casa en Xela en agosto del 2013. A Robertina y Gloria Vélez por recibirme en su centro de sanación en Tarqui y por nuestras hermosas charlas.

A Amandine Fulchiron, Arlene Carvalho de Assis Clímaco, Ernesto Cuba, Inés Olivera, Julia Otero, Julio Mejía, Liz Coba, Pablo Quintero, Paula Balduino y Salvador Schavelzon por haberse tomado tiempo y cariño para leer y comentarme versiones preliminares de algunos capítulos de esta tesis. Discúlpeme no haber podido incluir todas sus observaciones. A Neto Cuba también por revisar el castellano de algunos capítulos, lamentablemente mi incapacidad para cumplir los plazos que le di no le permitieron revisar toda la tesis.

A Fabiola Escárzaga por nuestros numerosos debates, especialmente por suscitarme el interés en investigar las diferencias entre los grandes territorios históricos de Mesoamérica y Andes.

A Boris Marañón, Ernesto Fierro, Pablo Quintero y Jaime Coronado por todos estos años de discusión sobre la obra de Aníbal.

A las y los integrantes del Seminario de Entramados Comunitarios de la BUAP, cuya contribución para pensar lo comunitario fue más amplia de lo que aparece en esta tesis.

A las amistades en México, que nos promueven una vida cotidiana tan buena. Seguramente no podré recordar a todas, pero quedan estos agradecimientos especiales a Rocío, Raquel y Joaquín, María, Ybeth, Fernando, Ale, Luis, Ernesto, Norma y quizás un poco más especialmente a quienes compartimos la hermosa experiencia de criar nuestras guaguas: María, Fer, Lucia, Paulino, Lupe, Tadeo, Dania, Boris, César, Carla, Miguel, Alma, Alex, Constanza, Carmen y Rocío.

A Julia, Lucre y a la escuela Tocani por el cariño que le ofrecen a Pedro. Sin familia extensa que pueda acompañarlo en su cotidiano, ustedes son lo mejor que podría pasarle.

A todas y todos que me apoyan en el restablecimiento de mi salud corporal, especialmente a Rodolfo Morales y a Georgina Monctezuma.

A Adriana, Marcelo, Marcelinho e Arthur, pela alegria de ter família brasileira no México.

A las y los compas del doctorado, de la UNAM y de las universidades de México, por el afecto y por las conversaciones sobre América Latina y sus gentes: Jemima, Sebastian, Constanza, Carlos, Erandi, Jonatan, Mathew y Pablo, Daniel, David, Rosana, Lucia, Milay, Enrique, Rodrigo, Alex, Stálin, Erandi, Amandine, Carlos, Vandimar...

ÍNDICE

0. Introducción	9
0.1. ¿Por qué las mujeres indígenas?	
0.2. Cómo se proyectó y se realizó esta investigación	
0.3. Notas sobre la insensibilidad, irresponsabilidad y torpeza de los hombres	
0.4. Notas sobre la insensibilidad y la irresponsabilidad de los hombres	
1. La modulación del elemento patriarcal del actual patrón de poder	24
1.1. Preámbulo. Tiempo y poder de larga duración: el patriarcal; el colonial/capitalista/eurocentrado/moderno	
1.1.1. Heterogeneidad histórico-estructural, patrón global de poder y totalidad social	
1.2. La larga historia del elemento patriarcal	
1.2.1. De los principales rasgos del elemento patriarcal del patrón de poder	
1.2.1.1. El ámbito simbólico	
1.2.1.2. El ámbito económico	
1.2.1.3. El ámbito político	
1.2.2. Intensidad y extensión del elemento patriarcal	
1.3. El tiempo colonial / moderno / capitalista / eurocentrado	
1.4. La articulación de los cinco elementos del patrón de poder mundial desde el feminismo marxista, el negro y el latinoamericanista	
1.4.1. El feminismo marxista y el patriarcado del salario en Europa	
1.4.2. El feminismo negro, el feminismo latinoamericanista y la modulación del elemento patriarcal en el actual patrón de poder (o los patriarcados dependientes)	
1.4.3. Consonancias y disonancias entre centro y periferia en la nueva modulación del elemento patriarcal del actual patrón de poder	
1.4.4. El patrón de poder mundial y los pueblos amazónicos, andinos y mesoamericanos	
1.4.4.1. Los tres grandes territorios socio-históricos y respectivas relaciones de género	
1.4.4.2. Los tres grandes territorios socio-históricos, las relaciones de género tras la colonización y las mujeres indígenas organizadas	
1.5. Coda: la comunalidad inherente a las luchas de las mujeres indígenas	
2. Guatemala. El territorio y los extremos de la intimidad y la formalidad	72
2.1. La excepcional violencia de lo colonial y lo patriarcal en la modulación del patrón de poder mundial en Guatemala	
2.1.1. La exuberancia territorial, los pueblos mayas y el género precolonización	
2.1.2. La codicia colonial y republicana, y el apoyo imperialista de EE.UU.	
2.1.2.1. Colonización y establecimiento de patriarcados dependientes	
2.1.2.2. Conflicto armado, genocidio y violación como estrategia de guerra	
2.2. Las luchas de las mujeres mayas	
2.2.1. Las luchas desde lo propio	
2.2.2. La sanación	
2.2.3. La escrita	
2.2.3.1. ¿Por qué en Guatemala?	
2.2.3.2. Los modos de escritura	
2.2.3.3. Emma Chirix	

2.3.3.3.1. *Ch'akulal, chuq'aib'il chuqa b'anobül: Mayab' ixoqi' chi ru pam jun kaxlan tz'apatül tijonik. Cuerpos, poderes y políticas: mujeres mayas en un internado católico* (2013)

2.3.3.3.2. *Ru ray'al ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo* (2010)

2.2.3.4. La literatura como sanación ampliada

2.3. Las luchas desde lo ajeno o desde lo hostil. Las organizaciones de formación política y/o defensa de derechos

2.4. Las mujeres y la lucha por el territorio

2.5. Coda. Entre los extremos de lo propio y lo ajeno

3. Perú. Tejiendo retazos de luchas 125

3. 1. Confrontar para dialogar. Las mujeres amazónicas y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

3.1.1. Las mujeres en AIDSESP

3.1.2. Las mujeres Canpu Piyawi (Shawi): la ruptura con los hombres por lo común

3.2. Abrazar la pluralidad y lanzarse. Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP)

3.2.1. Las “bases” de la FEMUCARINAP

3.2.1.1. “Algunas bases de la FEMUCARINAP”

3.2.1.2. FEMUCARINAP y la lucha contra Conga en Cajamarca

3.2.1.2.1. “La Central” y la FEMUCARINAP

3.2.1.2.2. La FEMUCARINAP-Celendín

3.2.2. Una recapitulación: conjugar y potencializar la diversidad

3.3. ¡Largas vidas a la Central Única Provincial de Mujeres de Hualgayoc-Bambamarca!

3.3.1. Post-Data: la Central entre 2013 y 2015

3.4. Esfuerzos continuos y heterogéneos de recreación

4. Bolivia. Reconstituir lo indio, delegar el poder, recrear el feminismo 166

4.1. Chacha-warmi: ¿Reconstitución, efectivización y/o ideología patriarcal indígena/colonial?

4.1.1. Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ): La reconstitución de las formas originarias de gobierno

4.1.2. El chacha-warmi en CONAMAQ: ¿“Ideal ausente”, oportunidades residuales para las mujeres y/o “efectivización”?

4.2. Las mujeres indígenas urbanas aliadas (y técnicas) de CONAMAQ

4.3. “Las Bartolinas” y las mujeres de las “trillizas”: ¿Delegar arriba para fortalecerse desde abajo?

4.4. Mujeres Creando Comunidad y Asamblea de Feminismo Comunitario: ¿recreación del feminismo?

4.4.1. La conceptualización del feminismo comunitario

4.4.2. La relación con el gobierno del MAS: apoyo selectivamente crítico

4.5. Coda: Horizontes heterogéneos

5. Ecuador. “Dinámicas políticas permanentes y acumulativas” 197

5.1. El Comité Central de Mujeres de la UNORCAC

5.1.1. La naturaleza múltiple del CCMU

5.1.1.1. Soberanía alimentaria: agua, territorio y proyectos productivos	
5.1.1.2. La violencia intrafamiliar y la salud integral de la mujer	
5.1.1.3. Las mujeres indígenas como sujetos políticos	
5.2. Las mujeres Kichwa de Sarayaku vs. los hombres Kichwa, el petróleo y el Ecuador	
5.3. Redes de organizaciones de mujeres interétnicas/raciales: indígenas, mestizas, negras y montubias	
5.3.1. Articulación Saramanta Warmikuna	
5.4. La Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador (AMPDE)	
5.5. La insensibilidad mestiza/criolla feminista de escucha y diálogo	
5.6. Consideraciones finales	
6. Reflexiones finales y cuestiones abiertas	227
6.1. La lucha por el territorio y la vida	
6.2. Reproducir la vida y la lucha	
6.3. La escasez de luchas exclusivamente de mujeres. O luchas de mujeres y feminismo(s)	
6.4. Las mujeres indígenas en alianza con los gobiernos progresistas	
6.5. Las “alianzas naturales” de las mujeres indígenas: los hombres indígenas y las mujeres feministas	
6.5.1. Los hombres indígenas: apoyo formal, desinterés o enemistad general y compromisos personales	
6.5.1.1. El apoyo formal y el predominante desinterés informal	
6.5.1.2. El apoyo de sensibilidades masculinas individuales	
6.5.2. El feminismo: entre prácticas coloniales y diálogos genuinos	
6.6. Coda. Cuidar la vida tras el fin de nuestro mundo	
Anexo. Cuadros de entrevistas.....	254
Bibliografía	266

0. Introducción

0.1. ¿Por qué las mujeres indígenas?

El acercamiento a las luchas de las mujeres indígenas, y a los saberes que ellas construyen en los procesos de reproducción de la vida y de sus luchas, es un intento por contribuir a los esfuerzos contemporáneos en América Latina por encontrar formas efectivas de vivir y luchar que nos saquen de los entrampamientos que nos han sido impuestos por el actual patrón global de poder.

El mundo se derrumba bajo nuestros pies. El sueño de la modernidad nos hizo monstruos tan violentos que hemos puesto la vida en la Tierra en peligro, si es que ya no la hemos condenado irreversiblemente. La modernidad, en tanto promesa de construcción de un mundo de abundancia para una humanidad libre de violencias arbitrarias, se ha vuelto en contra de sí misma. Como argumentaron, entre otros, Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, la modernidad efectivamente existente ha sido restringida por otras fuerzas, sea el capitalismo en tanto subsunción del trabajo a la autovalorización mercantil (Echeverría, 2010), sea lo colonial, en tanto absorción del trabajo esclavo, saberes y riquezas de los pueblos del mundo por élites a las que hoy reconocemos como blancas y europeas o descendientes de ellas (Quijano, 1988, 2000a, 2000b).

La reescritura que estas élites hicieron de todo este proceso eludió la usurpación de los saberes, trabajos y riquezas de los pueblos “no blancos”, y consideró a Europa como un espacio diferenciado que engendró autónomamente la modernidad. Así, legitimó su vocación colonial en el deber ético¹ de incluir a los pueblos de todos continentes en el proceso de independencia para con los límites que la naturaleza había impuesto a “los hombres”.

¹ Al respecto, es especialmente interesante el texto de Homi Bhabha (1998) sobre la defensa de las colonias británicas por parte de quien en Inglaterra era el más destacado defensor de la igualdad y la libertad, John Stuart Mill.

Y esta narrativa se hizo hegemónica, transformándose en un hecho incuestionable incluso para los propios pueblos colonizados alrededor del globo, así como para los dominados en el suelo europeo. Uno de los síntomas más llamativo de ello, como lo delinearon Edgardo Lander (2000) y Silvia Federici (2013a), fue la aceptación de muchos de los elementos de esta narrativa por el mayor crítico del capital hasta la actualidad, Karl Marx. El socialista alemán no solo celebró los avances tecnológicos producidos en el siglo XIX, sino que no consideró que pudieran haberse realizado de una forma radicalmente distinta, asumiendo la violencia capitalista como inevitable y a la postre benéfica.

Fueron reducidos los grupos que se resistieron a esta narrativa y proyectaron la posibilidad de formas societales ajenas a lo moderno o dentro de una concepción no colonial, no capitalista ni patriarcal de la modernidad. Esta fue hegemónicamente pensada de forma empobrecida, como un proceso neutro, inevitable y deseable, de acumulación de técnicas producidas por una razón abstracta. Paralelamente, la naturaleza quedaba conceptualizada como un límite a ser reducido, compuesta por fuerzas agresivas a ser progresivamente domesticadas y transformadas en recursos.

A partir de la década de 1960, ocurre un importante fortalecimiento de luchas no centradas exclusivamente en las denominadas relaciones de clase (el feminismo, el movimiento negro, el movimiento LGBT, entre otros). Desde la década de los setenta, las luchas de raigambre exclusivamente marxista van perdiendo importancia, incapaces de responder al nuevo cuadro político post-crisis de 1973. En América Latina, los pueblos indígenas fueron conformándose como uno de los principales actores en la reformulación de los términos de comprensión de lucha. Empezando con la opción por la autodenominación como “indígenas”, que toma espacio a las identidades campesinas o mestizas que habían sido adoptadas preferencialmente hasta la década de los setenta. Asumirse indígena, término colonial que paradójicamente se refiere a lo precolonial, es una elección que rechaza la narrativa eurocéntrica de la modernidad colonial/capitalista y que denuncia la violencia usurpadora de saberes y riquezas que ella encubre, a la vez que reivindica formas societales previas a la colonización, así como sus 500 años de resistencia y reformulación de sí.

Los pueblos indígenas, como otros colonizados, son el afuera constituyente del mundo que se viene gestando desde hace 500 años. Miles de pueblos en todos los continentes ven sus conocimientos, riquezas y trabajos constantemente expropiados por las élites de los países centrales -en alianza con clases² intermedias en todos países-, que los reorganizan según sus objetivos. El desbalance de poder en estas relaciones entre el centro y las periferias permite que estas se apropien solo residualmente de la riqueza total, intersubjetiva y material, que la humanidad genera en relación con el mundo no humano. Los pueblos no están fuera de la modernidad, pero sí son violentamente excluidos de muchos de los logros de la misma, así como de la posibilidad de intervenir en su direccionamiento. Sin embargo, en muchos casos, parte importante de la vida de los pueblos indígenas se desarrolla autónomamente, dentro de patrones propios de relación que incorporan los conocimientos provenientes del centro y de otras periferias, dando lugar a formas sociales cuyo vigor es sorprendente si nos enfocáramos en compararlas con la enorme dimensión de la violencia que las constriñe.

Tras el largo y exitoso período de luchas en la recuperación por la tierra que inaugura la Revolución Mexicana y cierra la (muy parcial) reforma agraria ecuatoriana en 1973, surgen dos crisis decisivas: la agraria (Blanca Rubio, 2013, 2015) y la de los movimientos sociales. La crisis del capital en 1973 puso en jaque tanto el modelo organizacional de los trabajadores, como la agricultura en pequeña escala por la que habían luchado los pueblos campesinos e indígenas a lo largo del siglo XX. La identidad campesina se resintió y los pueblos pasaron a cuestionar su política de alianza en posición subordinada con sectores criollos/mestizos marxistas o nacionalistas, así como la exclusividad del aspecto económico en su lucha. Aun manteniendo las demandas relacionadas a la tierra/territorio como principales, van reformulando y exigiendo legitimidad a formas propias, diferenciadas, de ejercer justicia y autoridad política, de educar a las y los jóvenes, de manutención y recreación de la cultura, de relacionarse con el territorio. Es decir, formas de estar en el mundo con horizontes propios que no suelen excluir formas de relación con la sociedad envolvente, aunque tampoco dejan de cuestionar su carácter violento.

² Comprendo, a partir de Aníbal Quijano (2000a), que el término “clase” es eminentemente estático, así como eurocéntrico por no tomar en cuenta, por ejemplo, la clasificación racial de la población mundial. Sin embargo, en la medida en que se refiere a las relaciones de poder, es aún un concepto relevante, al que recurriré ocasionalmente a lo largo de la tesis.

En los noventa, dos décadas luego del inicio de la generalización de la indianización de la identidad política, las mujeres indígenas pasan a reivindicar para sí esta identidad. Por supuesto que la participación política de las mujeres en las luchas de los pueblos estuvo siempre presente³, pero ellas no parecen haber reivindicado organizacionalmente una identidad femenina hasta entonces. Son muchos los factores que contribuyeron a ello, no siendo posible siquiera una exposición sumaria de ellos, pero quisiera resaltar la importancia que tuvo en ello la sensación de arbitrariedad que sintieron las mujeres indígenas al ver saboteadas sus oportunidades tanto en el movimiento indígena como en el feminista. En este último caso, es más identificable el trayecto. Entre la convocatoria de Domitila Chungara para la Tribuna del Año Internacional de la Mujer organizada por la ONU en México en 1975 (2005 [1978]), hasta las invitaciones a numerosas líderes para las reuniones preparatorias de la Conferencia de Beijing, fueron muchas las frustraciones que sintieron, sin callarse, las mujeres indígenas. Su participación en estos espacios puede ser leída como una estrategia del feminismo blanco liberal para ampliar la legitimidad de propuestas que no estaban dispuestas a discutir con las no blancas. En 1975, Chungara se enfrentó a Betty Friedan; en 1994, las indígenas de América Latina, junto a compañeras de los demás continentes, realizaron una declaración paralela en la que denunciaban la connivencia de la declaración oficial de Beijing con el neoliberalismo, la expropiación de tierras, la agresión a la Madre Tierra y el neocolonialismo⁴. Pero fue en las reuniones

³ Aunque mucho queda por descubrir, existe ya una literatura importante sobre las luchas de las mujeres indígenas en los 500 años de resistencia. Podríamos citar las obras de Irene Silverblatt sobre la importancia de las mujeres en las luchas indígenas en los dos primeros siglos de colonización española en el Perú (1990), las de Sinclair Thompson (2007) y Charles Walker (2015) que incluyen importantes consideraciones sobre la participación de, respectivamente, Bartolina Sissa y Micaela Bastidas en las rebeliones de Tupak Katari y Tupac Amaru o la de Silvia Soriano (2012) sobre la líder campesina Dolores Cacuango en la lucha por la tierra en el Ecuador del siglo XX.

⁴ El párrafo abajo es especialmente claro:

(la Declaración oficial de Beijing) no reconoce el hecho de que la causa de esta pobreza son las naciones e intereses poderosos que nos han colonizado y que continúan recolonizándonos, homogenizándonos e imponiéndonos su propio modelo para el crecimiento económico y monocultural. No presenta un análisis coherente respecto a las razones por las cuales las metas de 'igualdad, desarrollo y paz' de la realización de hasta tres conferencias de la ONU sobre la mujer sostenidas desde 1975. Mientras hace referencia a los programas de ajuste estructurales (SAPs, por sus siglas en inglés), solo hace referencia a la mitigación de sus aspectos negativos, sin cuestionar las estructuras de los cimientos fundamentales de la ideología SAP. Incluso subestima la importancia de la liberalización del comercio y el acceso a mercados abiertos y dinámicos, que para nosotras representa la principal amenaza a nuestros derechos a los territorios, a los recursos intelectuales y patrimonio cultural. (Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing, 1994)

preparatorias para Beijing donde las mujeres indígenas de los diferentes países de la región pudieron conocerse y comprender la importancia de la adopción de una identidad común.

Paralelamente, en el movimiento indígena, las mujeres se consideraban “invisibilizadas”, término que utilizan recurrentemente para designar el escaso reconocimiento que su trabajo recibe por parte de los hombres, lo que a su vez permite un boicot activo a sus demandas y a sus intentos por ejercer cargos que por la calidad de su trabajo merecen. Como veremos, algunas de las organizaciones más importantes de Ecuador, Guatemala y Perú - respectivamente, el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, la Alianza de Mujeres Rurales y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú- surgen tras ver frustrados numerosos intentos de tomar decisiones en organizaciones indígenas o campesinas mixtas.

Esta investigación se propuso una aproximación a las mujeres indígenas considerando que su emergencia como sujetos políticos específicos es el resultado de todas las luchas que las precedieron, a la vez que también otras cosas más que estas luchas. Es decir, las mujeres indígenas reflejan no sólo los más de 500 años de luchas contra el patrón de poder global que empezó con América, sino también los límites de estas luchas, abriendo cuestiones que no eran perceptibles hasta entonces.

Ciencia en práctica, el título de la investigación⁵, refiere a los nuevos saberes que traen las mujeres indígenas para sí y para quienes nos enfrentamos al patrón de poder, saberes cuyos significados no están dados, puesto que interfieren en nuestra forma de comprender el mundo, obligándonos a recrear la comprensión de nuestra existencia. El conocimiento emerge de la práctica. Es la transformación de la vida lo que exige nuevos sentidos para estar en el mundo, vivir, luchar y conocer dentro de él. La investigación es, en este sentido, un momento de diálogo con las mujeres indígenas con cuyas luchas he tenido contacto, ya

⁵ Es también un pequeño homenaje a la autora angloboliviana Denise Arnold, a quien entrevisté en su casa en La Paz para esta investigación antes de su inicio formal, en febrero del 2010, ocasión en que me regaló el hermoso libro *Ciencia de mujeres*, sobre su experiencia de trabajo en la recuperación de tejidos con mujeres del ayllu de Challapata.

sea a través de conversaciones, entrevistas, debates o lecturas. Se trata de indagar sobre lo que ellas nos traen, desde su compromiso con la transformación de la vida.

La sospecha que guió la investigación presuponía que las mujeres indígenas, por ubicarse en la posición más fragilizada dentro del actual patrón de poder –puesto que los cinco elementos que consideramos como centrales en este patrón de poder: la colonialidad, el capitalismo, la modernidad, el eurocentrismo y lo patriarcal, exigen la expropiación y el desconocimiento permanentes de la riqueza subjetiva y material de las mujeres indígenas– tienen muchas claves para subvertirlo. Si los movimientos sociales hegemónicos, liderados por hombres blancos y europeos (y sus descendientes alrededor del globo) se han cegado hacia la cuestión de las mujeres, los pueblos racializados, las colonias y las formas de vida no modernizadas, las mujeres indígenas no podrían hacerlo: al estar obligadas a hacer frente a todo el patrón de poder, no tienen más opción que desnudarlo por completo. Cualquier pacto que puedan hacer las mujeres indígenas con las instituciones que representan el patrón de poder será breve y/o muy parcial.

0.2. Cómo se proyectó y se realizó esta investigación

La investigación busca indagar alrededor de este carácter de continuación disruptiva de las mujeres indígenas como sujetos políticos, es decir, del hecho de que incluyan en sí todas las luchas previas pero que sean, al mismo tiempo, otra cosa más que ellas. Así, se busca comprender lo que las mujeres indígenas, dentro de su heterogeneidad inclasificable, traen para las luchas sociales y cómo lo hacen. Se trata, por lo tanto, de acompañar su forma de existir y experimentar estas luchas, de sus logros y sus dificultades y, en términos de Raquel Gutiérrez (2009), sus horizontes interiores: aquellas potencias transformadoras que emergen a la superficie de un modo parcial pero expansible y transformable. ¿Cómo nos convocan las mujeres indígenas? ¿Cómo percibimos y respondemos a esta convocatoria?

Fundamental en la búsqueda por responder estas preguntas fue la preocupación por evitar el carácter anticipador del conocimiento moderno, como fue sustentado por Heidegger en la década de 1940, en su texto *La época de la imagen del mundo* (1996): el modo de conocer

moderno no es solo exterior frente al objeto que pretende conocer, sino que es anticipador, es decir, restringe la excepcionalidad de lo que se pretende comprender a parámetros de lo que previamente se considera posible de ser conocido.

Frente a ello, la conceptualización de esta investigación se inspiró en Filipe Verde y Eduardo Viveiros de Castro, etnógrafos en el Brasil central y en la Amazonía, respectivamente. Viveiros de Castro (2013, 2014), uno de los responsables por el “giro ontológico” en la antropología mundial, aboga por una integralidad del conocimiento que asuma de un modo radical la alteridad humana de los pueblos amerindios. Es decir, frente al carácter humanista de la modernidad eurocéntrica, que asume la diferencia de las culturas en tanto formas diversas de ser *homo sapiens*, Viveiros de Castro aboga por formas diferentes de lo humano, lo que puede implicar, en el caso amazónico, una humanidad no diferenciada de lo que nosotros comprendemos como naturaleza.

Ya Filipe Verde (1997, 2009) -crítico del giro ontológico, pero que coincide con el mismo al abordar la integralidad de la experiencia humana más allá de nuestros límites para expresarnos- nos ofrece algunos vasos comunicativos que están muy obstruidos por la propuesta de Viveiros de Castro. Según Verde, aun cuando la humanidad en tanto especie ha asentado su existencia de modos radicalmente diferentes, un conjunto de límites, condiciones o aspiraciones es compartido. Lo que desde la condición moderna denominamos como “muerte”, “sexualidad”, “violencia”, “afecto” o “deseo de reconocimiento” definirían límites a la experiencia humana y permitirían la comunicación entre pueblos ubicados histórica y geográficamente a gran distancia. Y serían estos límites compartidos los que convocarían a las gentes a comunicarse entre diferentes culturas o a hacer antropología. Lo que pasa al primer plano en la intercomunicación cultural es el enriquecimiento de la existencia, de la construcción dialógica de formas de vivir bien.

Para Verde, el modelo de comprensión etnográfica debe ser el artístico: frente a una producción de conocimiento que busca delimitar el significado de lo que expresa, la obra de arte mantiene la indefinición, debiendo sus significados ser abiertos frente a la experiencia de quien la contempla, por lo cual la interpretación es infinita, a la vez que no es aleatoria,

puesto que refiere a algo que es común a el/la autora y el/la espectadora, aun cuando esto común pueda ser inidentificable para ambos(as).

Intentando conducirme por estas reflexiones, he buscado que esta investigación tuviera un carácter dialógico junto a las mujeres indígenas, aun sabiendo que no habría un camino claro para alcanzarlo. Por un lado, he buscado prevenirme de un proceder anticipador que restringiera lo que pudiera encontrar en el campo. La salida que encontré fue quizás la más sencilla: elaboré un cuestionario minimalista de entrevista⁶, el cual permitió que las mujeres (y hombres) entrevistadas priorizaran la temática que juzgaran relevante sobre sus organizaciones. Se trataba de alcanzar lo que Viveiros de Castro denomina una comprensión “buena lo suficiente”, lo que para él significa, a la vez, exponer el universo indígena dentro de una lógica aceptable académicamente, pero también ofreciendo elementos que van más allá de lo que el etnógrafo ha pensado o lo que su lector pudiera ser capaz de percibir. Ello coincide con la apuesta por lo artístico de Verde: lo estético no se deja aprisionar. Pero lo estético incluye la experiencia de quien lo percibe. De esta forma, todo mi arsenal práctico-teórico se mantiene junto a la experiencia indígena, pese a irse transformando mediante el diálogo con las mujeres indígenas y la literatura sobre las más diferentes cuestiones pertinentes para la tesis.

Sin embargo, resta una última cuestión: tanto Verde como Viveiros de Castro enfatizan la diferencia histórica entre los pueblos indígenas de Brasil y “Occidente”. Ello contradice, sin embargo, una de las apuestas iniciales de esta investigación: el hecho de que, junto a las mujeres indígenas y sus pueblos, nosotras(os) “criollos/blancos/mestizos”, compartimos 500 años de historia. Ello no borra, pero condiciona una multitud de historias independientes (previas o posteriores a estos 500 años) y que permanecen actuando. El que el término “indio” pueda ser considerado como el primer término en la clasificación de las gentes en el patrón de poder mundial que empezaba a gestarse con América (Quijano, 2000a) no es aquí una casualidad. En este sentido, mujeres indígenas y gentes criollas,

⁶ El cuestionario contaba con cinco cuestiones generales: ¿Cuándo y por qué surge su organización? ¿Cuáles son sus objetivos actuales? ¿Quiénes han sido sus aliadas/os en este proceso? ¿Cómo percibe el futuro de su organización dentro de un mundo cada vez más globalizado? Y ¿Cómo ha llegado usted a integrar su organización?

blancas o mestizas somos contemporáneas no sólo en el sentido en que compartimos un mismo período histórico, sino en el sentido en que nuestras respectivas historicidades están imbricadas por un mismo patrón de poder, el cual nos reúne en un mismo mundo, aun cuando estemos situadas y situados en él de manera diferenciada.

0.3. El proceder investigativo

La emergencia de las mujeres indígenas como sujetos políticos ha ocurrido de manera casi simultánea en todos los países de América Latina. Una investigación que se restringiera a uno o dos países, y que consecuentemente permitiera un mayor nivel de detalle, nos pareció que podría restringir esta comprensión regional de la cuestión. Por ello, se concibió una investigación que privilegiara una considerable extensión de países y de organizaciones, con la intención de comprender el carácter general del surgimiento de las mujeres indígenas como sujetos políticos, no sólo sin dejar de atender a su heterogeneidad, sino haciendo de esta una base para la comprensión del carácter latinoamericano, regional, de la cuestión. Es decir, la emergencia de las mujeres indígenas como sujetos políticos es considerada como un fenómeno general sin que ello ocurra en demérito de su diferencia interna, sino gracias a ella. Inicialmente se proyectó la realización de la investigación en ocho países, pero por motivos de salud, solamente fue posible realizar trabajo de campo en cuatro, aquellos de mayor presencia indígena: Bolivia, Ecuador, Guatemala y Perú (aunque también se hicieron visitas a organizaciones de mujeres indígenas en Colombia y México).

He pasado alrededor de dos meses en el Perú (agosto y septiembre del 2012), un mes en Ecuador (entre noviembre y diciembre del 2012), un mes en Bolivia (enero del 2013) y casi dos meses en Guatemala (julio y agosto del 2013)⁷. Entre el 2009 y el 2011 residí en el Perú e hice visitas a los otros dos países, previas al inicio formal de esta investigación, pero ya con vistas a la misma. Visité las respectivas capitales de los cuatro países, que en todos los casos tienen sedes de organizaciones nacionales indígenas (de mujeres o mixtas⁸), y una o más localidades cuya lucha indígena (o campesina) era especialmente importante. En el

⁷ Además, entre el 2009 y el 2011 residí en el Perú e hice visitas a Ecuador y Bolivia, previa al inicio formal de esta investigación, pero ya con vistas a la misma.

⁸ Por organización mixta, en esta tesis me refiero siempre al hecho de estar compuesta por mujeres y hombres.

Perú, además de Lima, visité en la región de Cajamarca, la ciudad homónima, Bambamarca, Celendín y el caserío San Juan de Lacamarca. En Ecuador visité Quito, Otavalo, Cotacachi, Cuenca y Tarqui. En Bolivia, las ciudades vecinas La Paz y El Alto, así como Cochabamba. En Guatemala, visité los municipios de Totonicapán y Xela⁹, en el departamento de Huehuetenango a su capital y a la comunidad de Chaculá, además de la capital del país.

Es también relevante resaltar que la lumbalgia que me acompañó en mi trabajo de campo en los países centroandinos me impidió visitar territorios amazónicos, aun cuando había sido invitado para hacerlo tanto por mujeres indígenas como por aliadas(os) suyas(os). De esta forma, la información recogida sobre las mujeres amazónicas en esta tesis se basa en entrevistas a sus integrantes que residen en las capitales de sus países, así como de sus aliadas(os) y de la literatura existente. Ello fue especialmente lamentable por no haber podido conocer a las mujeres Kichwas de Sarayaku, en Ecuador, cuya lucha en contra de la explotación petrolera ha provocado reflexiones importantes a esta tesis.

En cada uno de los lugares, mi interés fue el de realizar entrevistas a mujeres integrantes de todas las organizaciones indígenas (de mujeres o mixtas), de modo a acercarme a su heterogeneidad organizativa. Investigué en menor número a hombres indígenas y a mujeres (feministas en su mayoría) aliadas de mujeres indígenas. Se consideró que ello implicaría el acceso a una gran amplitud de informaciones que no podrían ser analizadas con la misma intensidad. Se privilegiaron aquellas organizaciones cuyos horizontes interiores (Gutiérrez, 2011) fueron percibidos como especialmente relevantes por la investigación, lo cual dependió de una serie de elementos difícilmente objetivables, que fueron desde la oportunidad para conocer mejor algunas experiencias que otras, hasta una empatía asociada a mis propias sensibilidades políticas y teóricas, pasando por las estrategias narrativas surgidas durante el período de escritura. Por ello, el que haya habido organizaciones que no pudieron recibir una atención analítica no implica de forma alguna su infravaloración, sino a la arbitrariedad de mis propios límites en tanto investigador. De todas formas, cada una de

⁹ La ciudad referida cotidianamente como Xela recibe oficialmente el nombre de Quetzaltenango (homónima del departamento de Quetzaltenango, del cual es capital).

las 151 personas entrevistadas, pertenecientes a 123 organizaciones -exclusivas o mixtas, indígenas u aliadas; cuyo listado se encuentra en el Anexo I- tuvo importancia para esta investigación. Espero que en los debates posteriores a esta tesis pueda tener la ocasión de explicitar mis impagables deudas hacia ellas.

Asimismo, en la mayoría de los lugares fui invitado -o solicité serlo- por las mujeres indígenas a participar de eventos de sus organizaciones o de fiestas comunitarias o incluso familiares. También me nutrí de la literatura reciente producida por ellas o sus aliadas a través de visitas a bibliotecas y librerías.

Un primer gran aprendizaje del trabajo de campo en los países centroandinos, que modificó en parte la comprensión de la propia investigación, fue el hecho de que no era provechoso o posible separar a las mujeres indígenas de las campesinas. Al contrario de Guatemala, donde esta separación podría ser factible, en los Andes las identidades se confunden constantemente, por lo que las “mujeres indígenas” dejaron de ser la denominación exclusiva para el sujeto de la presente investigación, aunque sigue siendo a la que más recorro.

El presente texto consta de esta introducción, cinco capítulos, consideraciones finales y dos anexos. En el primer capítulo, expongo lo que denominé “modulación patriarcal del patrón mundial de poder”, es decir, el modo cómo el patriarcado se articula al patrón de poder mundial junto a otros cuatro elementos -el colonial/racial, el capitalista, el moderno y el eurocéntrico-. Los otros cuatro capítulos corresponden a cada uno de los países investigados. En las consideraciones finales, hago una recapitulación de algunas de las discusiones presentes en los capítulos para abrir cuestiones que considero de primera importancia para el debate actual.

0.4. Notas sobre la insensibilidad y la irresponsabilidad de los hombres

Hay una carencia injustificable de preocupación genuina por el género por parte de intelectuales y activistas de izquierda, indígenas y/o descoloniales que es necesario

denunciar y revertir con urgencia, dado que las tendencias destructivas en la reproducción del capital son eminentemente masculinas. A nivel transhistórico y transcultural, los hombres han ejercido, en la aplastante mayoría de los casos, la autoridad colectiva, siendo por lo tanto los principales responsables por la toma de decisiones de los pueblos. También transhistórica y transculturalmente, como ha mostrado Paola Tabet (2012 [1998]), los hombres han excluido a las mujeres del porte de armas, siendo exclusividad de ellos el poder de dar fin violento a la vida humana y no humana.

Es también de conocimiento amplio que la explosión tecnológica ocurrida en los últimos doscientos años, que ha permitido una inimaginable capacidad destructiva de la vida no humana y humana, ha sido obra masculina, en un período histórico en el cual, por lo demás, las mujeres estuvieron excluidas legalmente -hasta mediados del siglo XX- de la posibilidad de participar en la política formal en los países centrales.

También es un hecho reconocido -véase, por ejemplo, Silvia Federici (2013b)- que en la vida cotidiana contemporánea son las mujeres las principales responsables por el trabajo de reproducción de la vida humana, la producción del alimento, su preparación y el cuidado de las y los familiares. Se calcula que en los países periféricos, pese a constituir solo el 47% de la población agrícola y contar con tierras menos fértiles y menor tecnología, las mujeres producen entre el 60 y el 80% de la alimentación consumida por las familias (Esther Vivas, 2012).

Una última cuestión a señalar, quizá aún no comprendida en su entera dimensión por el feminismo hegemónico, viene siendo intensamente debatida recientemente. Esta se refiere, en palabras de Rita Segato (2003), a la preeminencia de las relaciones entre hombres para la manutención de la violencia estructural del género, en oposición a la comprensión hegemónica que las ubica en la relación entre hombres y mujeres. Ello es especialmente importante en la medida en que da lugar a pactos desiguales sobre los cuales se sustenta tanto la dominación sobre las mujeres como la dominación de determinados grupos sociales sobre otros. Así, las feministas negras en Estados Unidos -Michelle Wallace (1999 [1979]), Angela Davis (2005 [1981]), bell hooks (2004)- mostraron cómo el rompimiento de los

lazos comunitarios afroestadunidenses se realizó prioritariamente a través de políticas de masculinización, iniciadas por el gobierno de Estados Unidos en la década de 1920. Silvia Federici (2013b), a su vez, mostró cómo la caza de brujas, durante el (primer) período de acumulación originaria, únicamente logró su cometido de restringir a las mujeres al ámbito de lo reproductivo en la medida en que pudo persuadir a los hombres trabajadores de participar en ello. Como Eve Sedgwick había mostrado (1985), las políticas violentas de restricción de las mujeres a una posición subordinada en el ámbito público y en la relación de pareja permitían a los esposos gozar de cierto confort subjetivo compensatorio frente a las extremas condiciones de explotación de su trabajo. Es decir, el capitalismo y la colonialidad del poder no podrían haberse afianzado si no fuera por estos pactos entre los hombres de las élites y de los pueblos dominados y explotados.

Todos estos hechos se destacan incluso en investigaciones producidas por hombres, pero ha sido el feminismo en su heterogeneidad, así como mujeres no feministas, quienes han expuesto las relaciones de poder implicadas en ello. Hace 150 años, estas mujeres - feministas y no feministas- han contado con la simpatía de un grupo reducidísimo de hombres, quienes fueron en aumento al punto de que hoy la gran mayoría de los que se encuentran en algún lugar del amplio espectro izquierdista reconoce y admira la originalidad y legitimidad de su pensamiento, así como su contribución a las luchas por la liberación humana en su más amplio sentido. Sin embargo, este reconocimiento y esta admiración no implican que se sientan interpelados, ni en tanto hombres, ni en tanto investigadores. Seguramente se ha despertado un sentido ético bastante formal que implica ciertos cuidados en el lenguaje (el llamado plural inclusivo), el mencionar el patriarcado entre otras formas de dominación/explotación o el cuidado de que haya (aun cuando en menor número) mujeres en espacios políticos y académicos, pero poco más. Algunos hombres han iniciado cuestionamientos más amplios, pero son pocos y no parece haber ninguna reflexión colectiva al respecto.

La admiración sincera que muchos compañeros intelectuales y activistas profesan hacia el feminismo en general o hacia algunas feministas en particular no trastoca su forma de estar en el mundo. Todo ocurre como si hubiera una barrera cognitiva que les impidiera acceder

a lo que explícitamente están exponiendo las mujeres. Pensemos, por ejemplo, en lo que implicaría si los hombres no solamente asintieran al hecho de que las mujeres de nuestros países son las responsables por producir entre el 60 y el 80% de la alimentación familiar, sino que también nos responsabilizáramos por ello. En primer lugar, deberíamos comprender que no somos responsables por alimentarnos y que, en consecuencia, nos encontramos explotando a las mujeres. Dada la incompatibilidad ética de ello con cualquier propuesta de izquierda, habría la necesidad de reformular de manera urgente esta situación. Ello implicaría asumir que parte de nuestras actividades (ocio, descanso, trabajos remunerados u organizativos) es superflua, mal distribuida o sobrevalorizada. Que estamos, en larga medida, muy desencaminados con respecto a lo que vendría en la construcción cotidiana de una vida libre, igualitaria y que, por lo tanto, nos encontramos mucho más comprometidos con la reproducción de *todas* las formas de dominación y explotación contra las cuales luchamos de lo que nos permitimos asumir. Segato (2016) denomina como “minorización del género” a la tendencia a comprenderse como un asunto exclusivamente de mujeres el que es un eje central de la vida social. El género no solo atraviesa todas las experiencias humanas, sino que es un elemento formativo de las prácticas y formas de consciencia de las gentes desde la primera infancia, dotando las subjetividades de una honda herida que disocia lo masculino y lo femenino y lo asocia a la dominación y la explotación de los hombres sobre las mujeres, emergiendo cada subjetividad humana muy afectivamente comprometida con la desigualdad arbitraria. Los hombres, en la medida en que somos beneficiarios de servicios afectivos y materiales provenientes de esta desigualdad y esta violencia, tenemos una dificultad mayúscula en comprender el modo como ella predetermina nuestras predisposiciones y nos hace cooptables. Las estrategias del actual patrón de poder logran con éxito no sólo separar a los hombres de lo femenino, sino contraponernos a él, haciendo que sostenidamente saboteemos la reproducción de la vida. Los hombres nos hemos vuelto la primera base de la contrainsurgencia.

Lo anterior es, seguramente, muy simplificado, pero quizás también lo sea la realidad a la cual busca referir. En todo caso, me parece que el feminismo y las mujeres han acumulado evidencias apabullantes que hacen muy preocupante la insensibilidad de los hombres, sobre todo en un momento de relanzamiento de las formas más brutales de violencia,

esclavización, conquista y destrucción territorial. Es urgente que asumamos colectivamente la responsabilidad, en tanto hombres pactados con las élites masculinas mundiales, de estar manteniendo a nivel de nuestra vida cotidiana, académica y organizativa, formas de reproducción patriarcales que alcanzarán más pronto que tarde la destrucción de la vida sobre la tierra. En esta tesis tendremos la oportunidad de conocer experiencias de hombres indígenas y campesinos con una comprensión aguzada de ello y que han iniciado procesos de apoyo a las mujeres dentro de sus propias luchas. La cuestión es cómo unificar estas responsabilidades individuales y potencializarlas con la urgencia que la vida en el mundo requiere.

1. La modulación del elemento patriarcal del actual patrón de poder

1.1. Preámbulo. Tiempo y poder de larga duración: el patriarcal; el colonial/capitalista/eurocentrado/moderno

1.1.1. Heterogeneidad histórico-estructural, patrón global de poder y totalidad social

La forma que tomó la presente investigación tiene una deuda especial con las nociones de “heterogeneidad histórico-estructural del patrón de poder” y “totalidad social” de Aníbal Quijano, por su exigencia de una comprensión de lo social a la vez atenta a la generalidad y a la especificidad de cada acontecimiento histórico. Asimismo, la teorización de la “colonialidad del poder”, en tanto hecho fundacional del actual patrón mundial de poder, constituye una clave ideal para la comprensión de la generalidad y la especificidad de la emergencia de las mujeres indígenas como sujeto político, es decir, para una comprensión tanto de la especificidad que toma este sujeto en cada rincón de América Latina, como de su generalidad en tanto que sujeto político continental.

Desde las teorizaciones de Quijano¹⁰ (1980 [1964], 2000a), cada relación social adquiere su sentido pleno en la medida en que se encuentra dentro de un todo social, el cual, a su vez, remite a la entera historia de cada uno de sus elementos constituyentes y a su interacción en el presente. El carácter de totalidad de lo social deviene del modo como, en un determinado espacio social, se conforma un patrón de poder que otorga una orientación general al conjunto de las relaciones sociales, manteniendo éstas una indeterminada autonomía, dado que la heterogeneidad histórico-estructural, es decir, las diferentes cargas históricas relativamente estabilizadas de las relaciones sociales, y sus tendencias internas, ofrecen permanente resistencia y mantienen una también indeterminable autonomía frente al patrón de poder.

El poder, a su vez, se refiere a la malla de relaciones que se genera por la diferencia de objetivos que son capaces de proponerse e intentar alcanzar diferentes grupos en un mismo

¹⁰ He trabajado extensamente la obra de Quijano en el prólogo (Assis Clímaco, 2014) a su antología editada en CLACSO (Quijano, 2014)

espacio social. Los conflictos ocasionados por estas diferencias modifica constantemente la naturaleza de los grupos, así como sus objetivos, pero suele haber una estabilidad relativa que consolida un patrón de relaciones (Quijano, 1980 [1964], 2001). Usualmente, tal estabilidad ocurre con la predominancia de los intereses de un(os) grupo(s) sobre otro(s). Muchas veces, el predominio implica dominación y explotación, las cuales, a su vez, no cancelan nunca la resistencia, los conflictos y las victorias parciales de los grupos dominados.

Con la conquista y colonización de América se inició un proceso que culmina trecientos años después con la imposición de un mismo patrón de poder a toda la tierra y a todos sus pueblos, siendo que aun aquellos grupos que logran mantener gran autonomía sobre su reproducción de vida se ven afectados por la globalidad del patrón de poder (Quijano 1992, 2000b). Consideramos que este patrón de poder está conformado por cinco elementos: el colonial (la clasificación de la población mundial en razas), el capitalista, el moderno, el eurocéntrico y el patriarcal. Los cuatro primeros derivan del proceso de colonización global iniciado con América, mientras los orígenes del último son insondables, razón por la cual será expuesto separadamente de los demás y en primer lugar.

1.1.2. La larga historia del elemento patriarcal

Como sostiene Rita Segato: “La historia de género es una historia que se confunde con la historia de la especie” (2014). Esta proposición habría sido hegemonícamente aceptada por más de un siglo, el que se inició en 1871 con *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* de Lewis Morgan y terminó en 1975 con *Traffic women* de Gayle Rubin, pasando, entre otros, por Marx, Engels, Freud, Mauss, teniéndose en la teorización del intercambio de mujeres de Claude Lévi-Strauss su conceptualización más brillante. La diferenciación/jerarquía sexual, íntimamente relacionada al parentesco como primera institución humana, fue intensamente debatida (aunque no siempre en términos críticos), creyéndose que en ella se jugaba la comprensión de los inicios de la humanidad tal y como efectivamente la tenemos.

Pero el cuestionamiento de lo que por comodidad denomino “posmoderno” tuvo un efecto devastador en el secular debate. El parentesco y la diferencia/jerarquía sexual fueron desconsiderados como una mera “gran narrativa” más. Las contribuciones más determinantes para ello fueron traídas por David Schneider (1984), quien señaló cómo los estudios de parentesco nunca revisaron la naturalización de las concepciones “occidentales” de sexualidad, reproducción y lazos de sangre, por lo que distorsionaron su capacidad de comprensión. Muchos casos etnográficos concretos desmentirían algunas de las principales propuestas de Lévi-Strauss (la co-extensión entre alianza y parentesco, el intercambio de mujeres o la universalidad del tabú del incesto), como más recientemente ha compilado Maurice Godelier (2006). Pero más que cada cuestionamiento concreto, fue la pretensión ampliamente generalista de los estudios de parentesco -y, con ella, de los más importantes intentos feministas por comprender la práctica universalidad de la dominación de las mujeres- lo que parecía ya no ser posible. La propia Sherry Ortner, autora del que fue, junto al de Rubin, el más importante artículo feminista de los años setenta, *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, recapituló treinta años después:

No sé si volvería a escribir el mismo artículo hoy, pero creo que no, ya que las preguntas han cambiado (los universales ya no tienen tanto interés) y las respuestas que podrían considerarse adecuadas a esas preguntas también han cambiado (encontrar una lógica subyacente parece menos importante que identificar las políticas de representación existentes). (2006)

Aquí se sustentará que este cambio de cuestiones -en la práctica, el abandono de la búsqueda por los “universales” o “lógica subyacente”- fue desmedidamente radical. Todas las críticas expuestas son pertinentes y una revisión crítica de los universales o de las lógicas últimas es igualmente fundamental. Sin embargo, las críticas hacia las teorías universalistas del parentesco y de la diferencia/jerarquía sexual no fueron lo suficientemente amplias como para borrar la intrigante semejanza entre los fenómenos transhistóricos o transculturales que tales teorías buscaban explicar. No se hacía necesario un borrón y cuenta nueva, sino una perspectiva más sutil que hiciera evidente la imposibilidad de una correspondencia inequívoca entre el antropólogo y los pueblos etnografiados. En términos de Viveiros de Castro (2014), se trata de permitirles a los(as)

nativos(as) una vía de escape -que se les permita ser más de lo que el o la antropóloga busca decir que son- y, al mismo tiempo, que la o el antropólogo pueda tener una comprensión de los límites de sus propias categorías. La crítica de Aurora González Echevarría (1994) a David Schneider es importante para lo que busco aquí argumentar: el antropólogo estadounidense había descrito el pueblo Yap¹¹ por primera vez en la década de 1960, comprendiendo ser el *tabinau* su unidad cultural básica, constituida por una familia extensa patrilocal, asociada a un patrilineaje exógamo, exigiéndose por lo tanto un intercambio de mujeres entre los *tabinau* mediante matrimonio. Pero en la década de los ochenta, Schneider considera equívoca ésta su primera interpretación y propone comprender al *tabinau* a partir de los derechos sobre la tierra que se ganan al trabajar en ella una madre y sus hijos para el esposo/padre (aun cuando ello no estuviera precisamente asociado a lazos de sangre). Lo que muestra González Echevarría es que en la nueva descripción, no solo Schneider no se deslindó completamente de los términos de parentesco para comprender al *tabinau*, sino que hizo uso de conceptos alrededor del trabajo y de la tierra que estaban siendo discutidos en la antropología de las décadas de 1970 y 1980. Es decir, no tenía elementos suficientes ni para proponer que la antropología abandonara el campo de estudios de parentesco -algo que Schneider propuso con todas las letras-, ni para afirmar que su particular giro teórico había avanzado hacia un menor etnocentrismo, puesto que sus análisis teóricos seguían siendo pautados por las preocupaciones de la antropología.

De todo ello, busco resaltar que la proyección desde la instancia de lo propio es un hecho ineludible en todo acto de conocimiento. O, como ha afirmado Filipe Verde (1997, 2009, entre otros textos), el etnocentrismo (que no el eurocentrismo) es precondition para cualquier conocimiento sobre el/la otro/a. Schneider no se equivocaba al denunciar que los teóricos clásicos del parentesco no habían revisado sus proyecciones, pero sí en pensar que ello había supuesto que todo el conocimiento sobre parentesco fuera equívoco o que fueran posibles otras formas de interpretación comprensiva que superaran radicalmente los límites de la teoría del parentesco. De forma semejante, se equivoca la antropóloga brasileña Vanessa Lea (2010) al basarse en Strathern para criticar como anticuada la preocupación de Nicole-Claude Mathieu por la universalidad de la dominación masculina. El hecho de que

¹¹ En el que había hecho su etnografía.

la “igualdad” sea una preocupación meramente “euroamericana” no impide que sea una categoría desde la cual podamos indagar sobre las jerarquías existentes en otros pueblos, puesto que sólo desde nuestras experiencias y desde las categorías que engendramos para dar cuenta de estas experiencias podemos intentar comprender o dialogar con las experiencias ajenas.

En términos de parentesco y diferencia/jerarquía sexual, la observación etnográfica nos impone como evidencia insoslayable que el cuidado y el afecto de las y los niños no ha sido dejado al azar por ningún pueblo y que está íntimamente asociado a la transmisión de bienes o cargos de autoridad de una forma que denominamos “herencia” y a la alianza entre grupos humanos variados. Igualmente, no conocemos sociedad en dónde la diferencia entre los sexos no haya sido objeto de una atención importante por parte de los pueblos, habiendo en casi todas ellas signos inequívocos de jerarquía de lo masculino sobre lo femenino. Negarnos a dar cuenta de estas evidencias, por considerar que nuestras proyecciones occidentales las contaminan irremediablemente, es desresponsabilizarnos de prestar sorora-solidaridad en términos políticos y cerrarnos caminos imaginativos en lo intelectual. La contaminación -aparte de ineludible- es fértil y en doble sentido: no solo proyectamos nuestra vivencia sobre la indígena, sino que estamos envueltos(as) por sus experiencias al entrar en contacto con ellas y nuestro mundo es, como mínimo, trastocado. Un ejemplo de ello es cómo las gentes urbanizadas, frustradas por la soberbia antropocéntrica de la modernidad colonial/capitalista, nos sentimos hoy interpeladas y seducidas por las formas de relación no instrumental de algunos pueblos indígenas con lo que denominados “naturaleza”.

De todas formas, la no observación de la universalidad de la diferenciación/jerarquía sexual es muy recurrente en el feminismo contemporáneo. El feminismo marxista, por ejemplo, en muchos casos ha tratado la cuestión de la mujer sólo desde el período de expansión capitalista. Ello es obviamente necesario dentro de determinadas estrategias investigativas, pero la cuestión de la extraordinaria generalidad del patriarcado no puede estar ausente de las investigaciones marxistas porque la especificidad que toma la dominación/explotación de las mujeres en el actual patrón de poder no constituye una disrupción radicalmente

diferente a la dominación/explotación de las mujeres en diferentes pueblos no-capitalistas. Como mostraré enseguida, la oposición entre lo público y lo doméstico, el distanciamiento de las mujeres de espacios de toma de decisión, su alejamiento de los instrumentos más sofisticados y de las armas -así como de los saberes correlativos-, la profundidad simbólica de la separación jerarquizante entre lo femenino y lo masculino, entre tantos otros rasgos, son característicos de la gran mayoría de los pueblos conocidos. En el actual patrón de poder capitalista/colonial, estos elementos reciben una nueva modulación, son radicalizados al extremo, pero de ninguna forma discontinuados. Dejar de considerarlo puede ser necesario dentro de determinadas estrategias investigativas, pero no en el debate general sobre la cuestión de las mujeres en los últimos 524 años. Para esta investigación en particular, ello es aún más importante en la medida en que muchos pueblos indígenas y campesinos resguardan formas de organización de género que han resistido de manera importante a la modulación patriarcal del actual patrón de poder mundial.

1.2.1. De los principales rasgos del elemento patriarcal del patrón de poder

El término patriarcado ha sido extensa y justificadamente criticado desde muy diversas posturas¹², por lo que adoptarlo –sobre todo en su forma adjetiva “patriarcal”- requiere una defensa argumentativa. Son dos grandes razones. En primer lugar porque referencia de modo inequívoco la deuda fundamental de la investigación para con la historia de las luchas feministas. Como ha argumentado Márgara Millán (2011) en su análisis de la obra de Joan Scott, las categorías relacionadas al género son “vacías y rebosantes (...) contienen en su seno definiciones alternativa, negadas o eliminadas”, por lo que la adopción del término “patriarcal” -en detrimento de otros, como “androcentrismo”, “viriarcado” o “matriz heteronormativa”- no es una opción meramente analítica, sino también una reivindicación de una tradición de pensamiento y de una imagen proyectada por ésta. En segundo lugar, porque comprendo, junto a Rita Segato (1999), que la figura del padre, con exclusivo derecho al placer sexual femenino y poder de muerte sobre varones rivales (sus hijos, eminentemente) es una figura simbólica de gran riqueza para comprender la conflictiva intersubjetividad masculina a nivel transhistórico y transcultural.

¹² El texto clásico de Carole Pateman, *El contrato sexual* recoge y debate muchas de ellas (1995)

No me parece necesario defender una universalidad fáctica del patriarcado. El debate al respecto no parece tener fin, aun hoy trayendo nuevas cuestiones de gran interés¹³. Sin embargo, creo necesario defender la idea de que el patriarcado es “tendencialmente universal”, puesto que en los pueblos en dónde no habría una clara jerarquización de lo masculino sobre lo femenino o en dónde no habría signos de su institucionalización, hay elementos “patriarcales”, materiales y simbólicos, sutilmente dispersos, que se desarrollan con facilidad frente a presiones patriarcales de pueblos externos. Es decir, muchos de los pueblos cuyo carácter patriarcal está en duda, se masculinizan de un modo relativamente veloz frente a presiones externas (ver al respecto, entre otras obras, las de Sherry Ortner, 1996; Arlette Gautier, 2005; Mathieu, 2007). Alrededor de esta cuestión es aún interesante la consideración de Mathieu (2005 [1989], 2007) de que entre los pueblos de relativa igualdad entre los sexos sociales, parece existir una comprensión política de las mujeres sobre sí mismas, la cual activamente impediría la institucionalización de los rasgos patriarcales en sus pueblos.

¹³ Hay pueblos donde las prácticas sociales y los mitos no parecen ser conclusivamente patriarcales, o, en todo caso, tienen lo patriarcal o lo masculino contrarrestado de una forma interesante. Nicole-Claude Mathieu (2007) en su investigación compilatoria entre pueblos a la vez matrilocales y matrilineales (que corresponderían a un 7% de los pueblos conocidos) muestra que, si bien entre éstos suele haber un predominio de la figura masculina del esposo o del hermano, hay algunos casos en los cuales las mujeres comparten el predominio con los hombres. Pero lo más interesante es que resalten que las mujeres en estos pueblos tienen que estar conscientemente organizadas en tanto mujeres para impedir la preponderancia de los hombres sobre ellas. Igualmente fundamental de destacarse es el no haber en las sociedades matrilineales y matrifocales dominio de las mujeres sobre los hombres (cuando lo contrario es lo usual en los pueblos patrilocales y patrilineales). Para el caso mesoamericano, Sylvia Marcos ha sustentado que “los polos de la dualidad mesoamericana ocurre con tal fluidez que nos lleva a elaborar un concepto y ordenamiento por partes distinto del ordenamiento ‘jerárquico’ estratificado de la teoría feminista de género” (1995: 11). Asimismo, algunas etnógrafas han afirmado no haber encontrado ningún signo institucionalizado de dominación masculina en pueblos en dónde, sin embargo, hay individuos que han logrado ejercer cierto tipo de autoridad colectiva, en su mayoría hombres (ver las reflexiones de la propia Ortner [2006] sobre las etnografías de Jane Atkinson y Anna Tsing entre los Wana y los Kalinamtan, respectivamente [en Indonesia] y sobre la suya propia en las islas Andamán, en el Océano Índico). Joana Overing afirma también la igualdad entre los Piaroa (apud Segato, 2003, quien, sin embargo, argumenta -en mi opinión de manera solvente- la presencia de un elemento patriarcal organizador en el mito originario Piaroa). Dentro del debate del “feminismo decolonial”, sobre todo por parte de María Lugones (2008, 2010), hay una defensa del carácter no patriarcal de algunos pueblos indígenas norteamericanos y Yorubas, sin embargo, las fuentes en las que se basa para tal afirmación han sido severamente criticadas (contra la obra de Oyeronke Oyewumi -fuente exclusiva de Lugones sobre los pueblos Yoruba- hay numerosos textos, entre ellos el de autoras africanas, como Bibi Bakare-Yusuf [2013] o los de Rita Segato, que trabaja con pueblos Yoruba en Brasil desde los años setenta [1986, 2013]). La defensa de igualdad entre hombres y mujeres de los pueblos norte-americanos ha sido criticada, entre otras, por Françoise Héritier (1998).

Siguiendo una división teórica clásica, distinguiré tres ámbitos de la existencia social -el simbólico, el económico y el político- y resaltaré a grandes rasgos el modo como lo patriarcal se encuentra en cada uno de ellos. No defenderé la primacía de un ámbito sobre los otros, pero es necesario antes que nada resaltar que lo patriarcal, tanto a nivel histórico como geográfico, se encuentra vastamente presente en cada uno de estos ámbitos, por lo que alcanza una densidad y capilaridad que los otros elementos del actual patrón de poder no alcanzan.

1.2.1.1. El ámbito simbólico

La figura del padre, capaz de retener monopolio sobre la sexualidad de las mujeres y de destruir los hombres que le vinieran a restringir su gozo es central y gobierna incluso la mitología que pretende negarla. Para el caso occidental, lo ha demostrado Carole Pateman (1995): los contractualistas clásicos y modernos creían que habían cancelado la figura arbitraria del padre en sus elaboraciones intelectuales -claramente deudoras de lo mítico- en las que enfatizaban el pacto entre hombres-hermanos. Sin embargo, aun cuando no toda elaboración de este pacto era tan clara como la freudiana (1987a [1912]), el hecho es que el deseo por alcanzar el poderío paterno se mantiene como el de mayor predominio en el pacto entre hermanos. Es la debilidad sentida, la imposibilidad de percibirse como sujetos capaces de plenitud de gozo y violencia la que lleva al pacto entre hermanos, el cual incluye la condena de la violencia, así como la limitación del gozo: cada hombre tendrá una mujer exclusivamente. Sin embargo y pese a la afirmación de lo contrario, la figura simbólica patriarcal hace que el padre sea más fuerte muerto de lo que era en vida y es ella la que guía la intersubjetividad masculina. La rivalidad entre hermanos es siempre latente, contenida. El deseo por las mujeres es el deseo por obtener el objeto de gozo exclusivo del padre.

La posición de las mujeres, por lo tanto, obedece a la erotización de la rivalidad entre hombres-hermanos en su búsqueda por ocupar el inalcanzable lugar del padre simbólico. La exogamia es una forma de aliviar esta tensión y la exclusividad del disfrute sexual de una mujer por un hombre es igualmente un modo de aplacar tensiones. Como veremos, hay una

íntima relación entre este carácter de excepcional importancia de las mujeres como objeto y su intercambio, tal y como fue formulado por Lévi-Strauss.

Es también interesante pensar que los mitos parricidas son recurrentes pero no se encuentran presentes en todos los pueblos. A veces, la figura paterna puede ser sustituida o sobrepuesta por la de tíos o hermanos (como en los caso de Amazonía y Melanesia [Thomas Gregor y Donald Tuzin: 2001c, Viveiros de Castro, 2011]). De todas formas, como ha sustentado Rita Segato en su interpretación del relato de los amazónicos Piaroa (2003), o Carolina Ortiz en su interpretación de los mitos andinos de Huarochirí (2011), es usualmente masculina la figura que incorpora la plenitud de ejercicio de violencia y capacidad de gozo, tornándose referencia de la organización social, aun cuando haya recibido muerte (o justo por ello¹⁴) en el ámbito de lo mítico.

Lo simbólico patriarcal está aún muy presente en la asociación dual entre naturaleza y cultura y en la corporalidad. En su ya citado artículo de 2006, Ortner, ya sin hacer derivar exclusivamente la dominación masculina de la dualidad jerárquica universal cultura/naturaleza -la dominación sería multifactorial-, no deja de considerar como cuasi-universales tanto la aspiración humana de trascender lo natural mediante lo cultural, como la asociación entre lo natural y lo femenino y lo masculino y lo cultural, lo que estaría anclado en la corporalidad, en el modo como el cuerpo suele inspirar un punto de encuentro entre los dos términos de cada una de las dualidades.

Sobre la corporalidad, se destacan las reflexiones de Françoise Héritier. Para la sucesora académica de Lévi-Strauss, la mera capacidad cognitiva de los seres humanos emerge de su experiencia de lo idéntico y lo diferente, la cual se despierta ante la diferenciación sexual en femenino y masculino de los cuerpos humanos. La gran cuestión subsecuente es por qué se generó una jerarquización entre lo masculino y lo femenino. Su primera respuesta (1998) -coincidentalmente con, entre otras investigadoras, Monique Schneider (2003) y Nicole Loraux (apud M. Schneider [2003])- apunta a la percepción de que las mujeres pierden

¹⁴ El parricidio o el asesinato de una figura mítica mayor y masculina implica su enaltecimiento, pero también un aviso: la plenipotencia del padre no es más que la proyección de un deseo masculino, su puesta en práctica implica la muerte.

sangre de modo involuntario, mientras los hombres solo lo hacen voluntariamente al exponerse en la guerra. En un segundo momento¹⁵, Hérítier (2007) comprende que el factor último de la jerarquía entre hombres y mujeres es la pretensión de apropiación de los primeros sobre la “capacidad exuberante” de las mujeres de engendrar seres de su mismo sexo y del sexo opuesto. Así, los hombres requerirían, para su autoreproducción, pasar por el cuerpo de las mujeres. De ahí la universal preocupación masculina por negarle a la mujer la capacidad reproductiva y una siempre intrincada simbología -en la cual el esperma, los huesos, la sangre y la leche materna son elementos centrales- creada para afirmar la capacidad procreativa de los hombres y la condición meramente testimonial de las mujeres sobre las vidas que emergen de su cuerpo.

Esta interrelación en lo simbólico -comprendido como la sedimentación inmemorial de nuestras elaboraciones intelectuales- de lo patriarcal, de la asociación entre las dicotomías naturaleza/cultura y mujer/hombre, de lo corporal y de lo reproductivo, constituye un núcleo duro de la intersubjetividad de una gran parte de la humanidad.

Y, sin embargo, hay también resistencia y alternativas en lo simbólico. La propia necesidad de autoafirmación permanente de lo masculino -como rescata M. Schneider (1998) de la obra de Ferenczi (1993 [1923])- es siempre una búsqueda por negar la fragilidad propia: el odio con respecto al padre solo cambia a extraordinario respeto y admiración cuando cada uno de los hermanos parricidas percibe su torpeza como para ocupar su lugar; la búsqueda por superar la naturaleza o por usurpar la reproducción a las mujeres sólo deviene cuando los hombres perciben su propia infecundidad. La misma erección peniana, dirá Ferenczi (1993), no es más que la tensión -semejante a la del rabo de una lagartija, dice M. Schneider (1998)- que busca desprenderse de sí misma para resguardarse en el útero materno. El masculino es siempre la debilidad que se afirma en su opuesto porque no se atreve a reconocerse.

Por otro lado, Sylvia Marcos (1995, 2010, 2014) ha mostrado cómo el sistema de pensamiento mesoamericano aborda, antes que un dualismo dicotómico -que como mucho

¹⁵ Para la trayectoria entre los dos libros de la autora, ver también Mária Millán, sin fecha.

se acercaría a una síntesis mediante la noción aristotélica de justo medio-, una “dualidad fluida, no jerarquizada” (1995: 06), una “cierta interconexión filosófica, una construcción del pensamiento que evita dividir excluyendo (a la que) no le causa problema juntar los dos opuestos” (2010: 104). Todo ello, a su vez, no se restringe a la dualidad masculino/femenino, sino que se multiplica y se entrelaza continuamente. Para la cuestión del género es especialmente importante la noción de cuerpo, que no implica una oposición con la mente como en la racionalidad eurocéntrica, y tampoco una frontera, sino que se encuentra “abierta a los grandes rumbos del cosmos”:

El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias, frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmateriales (1995: 23),

De forma que “el cuerpo femenino y el masculino están a la vez imbricados el uno con el otro e imbricados ambos en el universo” (1995)

En un reciente texto, Mariana Favela (2014) recupera el pensamiento de Marcos y de estudiosos de la filosofía mesoamericana y realiza una aproximación ya sistemática de esta filosofía con la andina, tal y como es estudiada por Javier Lajo o Luis Millones, y otra aproximación a la cosmología amazónica como la viene desarrollando Eduardo Viveiros de Castro. Aunque las aproximaciones entre estos tres grandes territorios son delicadas, se puede, cuando menos, asumir una poderosa coincidencia en el carácter no exclusivo de todo lo que habita en el mundo, de la capacidad de coexistencia de los diferentes o los contrarios y de la coextensión entre naturaleza y humanidad. Este sistema de pensamiento tendencialmente armónico, sin embargo, no significa necesariamente la inexistencia de jerarquías de género entre los pueblos originarios del continente, habiendo entre ellos incluso algunos muy violentos y patriarcales¹⁶.

Para cerrar, es muy interesante la mitología afrobrasileña, que ha reelaborado los mitos yorubas construyendo un masculino cuyos elementos positivos no están ausentes, pero sí

¹⁶ Y, como no podría dejar de ser, lo inverso es verdadero: un pueblo tan pacífico y bastante igualitario en términos de género, como los Bororo, en lo que hoy es Brasil, tienen una mitología de enorme violencia masculina (Filipe Verde, 2002; Viveiros de Castro, 2011).

frecuentemente ridiculizados. Si en Freud lo masculino trata de ocultar su debilidad, en los mitos afrobrasileños la fragilidad coexiste con la fuerza y frecuentemente es motivo de comicidad, burla o abuso: el patriarca Orixalá es un anciano casi inválido que se ve frecuentemente maltratado por una de sus nueras, la guerrera e intermediaria del reino de los muertos, Iansã, casada con Xangô, quien teme a su esposa por sus relaciones con los no-vivos, además de no lograr exigirle exclusividad sexual (Segato, 1986). La androginia, la no-heterosexualidad de las y los orixás, su desdén por el matrimonio y el incentivo a la crianza y al parentesco no-sanguíneos son otras de las cualidades míticas cuestionadoras de lo patriarcal en las religiones afrobrasileñas (además de Segato, ver también Ruth Landes, 2002 [1947] o Peter Fry, 1982).

1.2.1.2. El ámbito económico

En lo relativo a lo económico, es de importancia singular la teorización colectiva del feminismo materialista francés (FMF), para el cual el factor determinante en la diferenciación entre hombres y mujeres es la apropiación material del cuerpo de las mujeres (y, por lo tanto, el irrestricto acaparamiento de su fuerza de trabajo y de su sexualidad, dentro de una lógica próxima a la esclavitud, para la cual Colette Guillaumin, 2012 [1978] creó el neologismo “sexaje”). Hablan, de esta manera, de clases sociales de sexo, antagónicas con respecto a su capacidad de apropiación del trabajo. Cupo a una de sus principales representantes, Nicole-Claude Mathieu, ya en 1971, demandar la necesidad de definirse sociológicamente la categoría de sexo (Patricia Castañeda Salgado, 2002) afirmando por primera vez dentro del feminismo la inexistencia del sexo fuera de lo social (Jules Falquet, 2009). En consecuencia con ello, constataría algo más tarde Monique Wittig que las lesbianas no eran mujeres, al menos a nivel individual, puesto que escapaban de la dominación matrimonial de los hombres (2005 [1979]).

El FMF es especialmente importante no solo en la medida en que no abandonó la búsqueda por universales o por lo subyacente a los fenómenos, sino que tampoco ignoró las críticas “postmodernas”, dedicando parte de su programa investigativo a responderlas, fortaleciendo y sutilizando de esta forma las bases sobre las cuales habían construido sus

principios teóricos. Como es sabido, dentro del ambiente intelectual postmoderno, son frecuentes las críticas hacia las “grandes narrativas” desde ejemplos concretos que las contradirían. En el feminismo, dos clases de ejemplos son recurrentes: por un lado la de un “tercer género” que demostraría la inexistencia de una oposición universal entre las mujeres y los hombres y, por otro, la aseveración de la inexistencia de dominación patriarcal en sociedades concretas. Dos grandes exegesis investigativas dieron respuestas a ello. La primera por parte de Mathieu (2005 [1989]), quién arguyó que en todas las culturas en que ha sido documentado, el llamable “tercer género” no supone una radical subversión de la opresión masculina y la explotación de las mujeres, sino una transgresión solamente parcial, normativizada, que antes que romper, se subsume a la oposición dual de los sexos. Asimismo, constata Mathieu que los individuos del sexo biológico masculino que adoptan el sexo social femenino no pierden algunos de sus privilegios como “hombres”, mientras sí lo hacen las mujeres que siguen el proceso inverso. Junto a otras argumentaciones, Mathieu concluye que, pese a las diferentes hibridaciones de sexo, el sexo biológico femenino es siempre el más explotado y dominado.

A su vez, frente a la crítica a la universalidad de la dominación masculina por parte de algunas tendencias etnográficas (a la que se une la defensa de la inexistencia de jerarquización de género entre pueblos cazadores/recolectores por parte del feminismo engeliano), Paola Tabet escribe *Las manos, los instrumentos y las armas* (2012 [1998]), mostrando cómo, de un modo apabullantemente regular, las mujeres de todos los pueblos son excluidas del acceso a los instrumentos de mayor alcance práctico, a las principales armas de caza o de guerra y a los conocimientos correlativos. Mantener la capacidad de acción de las mujeres reducida, así como obligarlas a realizar más lentamente un trabajo que la tecnología existente permitiría disminuir, serían estrategias de domino patriarcal casi universales, siendo las excepciones explicables dentro de contextos en dónde la reproducción de la jerarquía masculina está asegurada por otros medios.

El feminismo materialista francés, pese a encontrarse en los márgenes de los debates generales del feminismo mundial¹⁷ constituye el más antiguo proyecto investigativo feminista, con más de cuatro décadas de trabajo, habiendo recogido un conjunto de información amplísimo que sustenta de forma notable su punto de partida: la centralidad de la explotación del trabajo de las mujeres en el origen del patriarcado.

Sin embargo, el urbanocentrismo del FMF no ha permitido que sus autoras desarrollaran reflexiones con respecto a la cuestión de la tierra/territorio, lo que sí hicieron de manera abundante las reflexiones de las mujeres indígenas andinas y mesoamericanas y sus aliadas (Carmelina Morán Salazar y Judith Flores Chamba, 2013; María Guadalupe García, 2014; Carmen Diana Deere y Magdalena León, 2002; Mercedes Olivera et al., 2014, entre otras). Los mecanismos patriarcales para impedir a las mujeres acceder a la propiedad del territorio, a su usufructo y/o a la posibilidad de tomar decisiones sobre la misma, son fundamentales para generar dependencia por parte de las mujeres hacia ellos y, así, garantizar la dominación. Los debates recientes dentro del Centro de Derechos Humanos de las Mujeres de Chiapas (CDMCH) han llevado sus integrantes a comprender que toda violencia contra las mujeres está relacionada a la estrategia de los hombres por mantener como exclusivamente masculina la propiedad de la tierra¹⁸.

El término “cuerpo-territorio”, adoptado por no pocas mujeres indígenas y aliadas, tiene, como sustenta la líder campesina/indígena peruana Lourdes Huanca¹⁹, la virtud de hacer confluir las luchas de las mujeres indígenas/campesinas y las de las mujeres urbanas. La continuidad entre el territorio y el cuerpo de las mujeres -algo ya evocado espiritualmente por el término “pachamama”- implica comprender ambos ámbitos como igualmente inexpropiables, como las bases materiales para la reproducción de la vida en su sentido más amplio, aunque específicamente la de las mujeres y sus pueblos.

¹⁷ En Estados Unidos, el país de mayor influencia sobre el feminismo mundial, por “french feminism” se conocen autoras muy diferentes a las FMF, muchas de las cuales ni siquiera se consideran a sí mismas feministas, como Hélène Cixous y Julia Kristeva.

¹⁸ La integrante del CDMCH que más claramente me expuso al respecto fue Gloria Flores, en entrevista en septiembre de 2014.

¹⁹ Lourdes Huanca, es presidenta de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP), organización de la que hablaré más extensamente en el capítulo 2 de esta tesis. Me concedió una entrevista formal en julio del 2011.

El feminismo marxista, en su gran heterogeneidad, como presentaré en el acápite 1.4.1., ha sido aquí también fundamental, aunque desde una perspectiva usualmente diferente a la de las FMF: muy influenciado por Engels (aunque en muchos casos desde sensibilidades menos evolucionistas) han buscado mostrar cómo la dominación de las mujeres se ha desprendido de la emergencia de la propiedad privada. Aunque las investigaciones marxistas han mostrado que no hay una relación inequívoca entre ambos fenómenos, sí hay una relación recurrente entre una mayor consolidación de la propiedad y una más amplia dominación sobre las mujeres, como veremos al final de esta introducción.

De todas formas y como podremos ver, la explotación de las mujeres por parte de los hombres es también negociada, es decir, existen por parte de ellas mecanismos para retener una autonomía variable sobre su propio trabajo y sobre sus propiedades, o para intervenir en la toma de decisiones sobre el uso de las propiedades de sus familiares o afines. Incluso en los momentos de mayor dominación, como a finales del siglo XIX.

1.2.1.3. El ámbito político

El parentesco no sólo es el intercambio de las mujeres entre los hombres, también es el de los bienes, de la tierra, y de los hijos. Ordena la herencia y el linaje, la pertenencia y la exclusión. Atañe al cuerpo individual, al cuerpo social y al espíritu; la diferencia sexual es el pivote que desata la construcción de las otras diferencias.

Márgara Millán, *Del pensamiento de la diferencia a la disolución de la jerarquía: lo masculino / femenino en Françoise Héritier*, s / f.

El parentesco es a la antropología lo que la lógica a la filosofía o el desnudo al arte: la disciplina básica del tema

Robin Fox, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, 1985 [1983]

Efectivamente, como testimonia la cita de Fox, el parentesco era la piedra basal de la antropología, habiendo atraído también la atención de estudiosos de otros ámbitos del pensamiento, de la abogacía a la biología, pasando por la filosofía, la literatura o el psicoanálisis. Comprender una cultura pasaba por comprender qué forma tomaban sus lazos

sociales más intensos, garantizando la reproducción del grupo. Y ello implicaba un sinfín de elementos, como queda establecido en el epígrafe de Millán.

La crítica de David Schneider al campo del parentesco -en 1984, un año tras la afirmación de Fox recogida en el epígrafe- fue devastadora porque evidenció un punto ciego que la disciplina de la antropología no podía permitirse: el haber proyectado los lazos biológicos relevantes de su propia sociedad a las demás. Un descuido colectivo y prolongado por más de cien años, justo en el campo privilegiado de la disciplina, fue lo que provocó la desbandada general, a punto de que una de las mayores especialistas de la disciplina en el mundo hispánico, Aurora González Echevarría, diga que hasta hace muy poco no era cómodo decir en público que se estudiaba parentesco.

Sin embargo, el cuerpo teórico del parentesco se mantiene de pie desde nuestra perspectiva, así como la adhesión crítica a él por parte del feminismo, el de Gayle Rubin en particular. El intercambio de mujeres por grupos familiares (o de los derechos sobre ellas, más precisamente), aun cuando tome formas muy diferentes, es casi universal, atiende a la necesidad de solidificar alianzas entre familias o comunidades y requiere, para ello, de la sumisión al menos momentánea de las mujeres a la condición de objeto de intercambio. El objeto máspreciado de todos, como aseveró Lévi-Strauss. Y de todo ello se desprende también la heterosexualidad como norma, con un status simbólico superior al de otras prácticas sexuales -aun cuando estas “otras” puedan ser muy comunes-. La intersubjetividad humana, también lo registró Rubin, estaría íntimamente asociada al trauma de descubrirse como perteneciente a uno u otro género, a una limitación arbitraria de sus posibilidades.

Y en este intercambio de (derechos sobre) mujeres, los hombres han tenido usualmente mayor capacidad de decisión. De ahí que la sumisión de las mujeres sea una necesidad para la validez de alianzas políticas entre los hombres y para la proyección que ellos realizan del futuro de su pueblo.

Por lo tanto, el parentesco se mantiene como célula básica de lo político, tiende a preservar el orden de fuerzas en todos los ámbitos de la existencia dentro de un espacio social dado. Incluso hoy, cuando en la mayor parte de nuestro continente se ha debilitado hasta casi perderse el acuerdo entre familias para el matrimonio entre sus hijos, el hecho es que las personas siguen casándose dentro de una misma “clase” social. Lo que en países racializados implica también la casi irrelevancia de matrimonios “interraciales” (Segato, 2009).

1.2.2. Intensidad y extensión del elemento patriarcal

Una anécdota relevante ocurrió en un círculo de investigación sobre la obra de Silvia Federici en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, en octubre del 2013. Una de las investigadoras participantes realizó una pregunta que yo tenía en la cabeza sin atreverme a formular públicamente: ¿por qué el capitalismo empujó a las mujeres hacia el campo de la reproducción y no a los hombres? Desde la obra de Federici nadie del grupo de aproximadamente diez investigadoras(es) supo contestar.

Es verdad que en *Calibán y la bruja* Federici aduce que las mujeres se encontraban más próximas de los trabajos reproductivos que los varones, cuando esta esfera no estaba diferenciada claramente de la “productiva”. Pero si consideramos, como nos muestra la autora italoestadounidense, que la caza de brujas fue una estrategia orquestada por una alianza entre los señores feudales, los grupos burgueses y la iglesia, frente a las importantes victorias que había tenido el campesinado en el siglo XIV, no podemos dejar de sorprendernos de que solamente haya encontrado un ejemplo en que los hombres se hayan organizado para defender a las mujeres -el de los pescadores vascos que interrumpieron su campaña de pesca en 1609 para liberar a las mujeres que estaban siendo llevadas como brujas-.

Si una violencia tan desmesurada y súbita, que terminó con la muerte de 200 mil mujeres y con los lazos comunitarios despedazados, pudo contar con, cuando menos, la anuencia de

los hombres campesinos y trabajadores que fueron víctimas solo aparentemente indirectas de ello, es porque había algo en esta violencia que ellos legitimaban.

Este algo está íntimamente vinculado con la extraordinaria capilaridad e intensidad del elemento patriarcal, de su arraigo en las prácticas humanas simbólicas, económicas y políticas. La acusación de brujería instiga las fantasías de un poder autónomo de las mujeres, que las pudiera liberar de su lugar de objeto de deseo de los hombres, de los trabajos que deben a ellos prestar y de su pasividad general frente a las alianzas que ellos realizan. La dispersión de todo el orden patriarcal, la imposibilidad de reconocerse como lo que siempre habían sido, es lo que estaba en juego en el momento en que los hombres pobres acataron la violencia que sus enemigos históricos proponían sobre las mujeres.

Sobre la violencia hacia las mujeres -y, de un modo solo aparentemente indirecto sobre los hombres campesinos y trabajadores-, que impulsó el elemento patriarcal del emergente patrón de poder surgido con América, volveremos en el punto 1.4., tras exponer brevemente los otros rasgos constitutivos de este patrón.

1.3. El tiempo colonial / moderno / capitalista / eurocentrado

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo.

Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 2000

En este acápite trabajaré, de modo casi exclusivo, con la teorización de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, dada la ya mencionada importancia de su obra en esta investigación. Según el autor peruano, cuatro son los elementos constitutivos del actual patrón de poder mundial: el colonial, el moderno, el eurocéntrico y el capitalista, que emergen en un mismo proceso que principia con América y que toma una forma claramente reconocible algo más de tres siglos después. El (hetero)patriarcal ha sido incluido como el

quinto elemento constitutivo del patrón mundial de poder por parte de un grupo importante de feministas que entró en diálogo con la obra del sociólogo peruano, entre ellas Rita Segato (2007 y 2015); María Lugones, 2008, 2010; y Breny Mendoza, 2010, 2014.

La colonización de América por parte de los ibéricos se hizo con base en una violencia genocida cuya pretensión de legitimidad no pudo encontrar consenso en la metrópolis colonizadora y sus aliadas. La inexistencia del alma -virtualmente, de la humanidad- entre los pueblos colonizados fue el argumento de mayor poder de convencimiento, pero también fuertemente impugnado. Es solo con el exterminio de pueblos enteros y la amenaza de perder la capacidad de extraer valor del trabajo, del territorio y de los conocimientos de los pueblos remanecientes que se reconoce la humanidad de los pueblos colonizados, aunque dentro de una lógica tutelar que busca garantizar su sobrevivencia al establecer límites a su explotación. La homogeneización de pueblos muy diferentes bajo una misma categoría, “indios”, fue el primer paso de lo que vendría a ser un proceso que terminaría por clasificar en el siglo XIX a toda la población de la tierra en términos de raza (Quijano, 1992, 2014).

Esta racialización de la población estuvo, desde un principio, íntimamente asociada a la producción de mercancías en América para un mercado con vocación mundial. El inminente peligro de extinción de los pueblos indígenas se logra mediante la esclavización de poblaciones oriundas del hoy continente africano. El elemento capitalista del poder, en esta perspectiva, nace en conjunto con la estabilización de la esclavitud para la gente que pasaba a ser considerada “negra” y la servidumbre para quienes, oriundos de América, habían sobrevivido al genocidio del 90% de su población. Esta sobreexplotación permitiría la lenta y progresiva expansión de la relación capital-salario en lo que hoy conocemos como Europa, proceso provocado también por violentas luchas trabajadoras y campesinas que sólo se complementará -para la población masculina (Eve Sedgwick, 1985; Joan Scott, 1993)- a finales del siglo XIX. El elemento capitalista del patrón de poder, en esta perspectiva, incluye necesariamente formas de explotación y de control de la producción-apropiación-distribución de productos que no se restringen a la relación capital-salario, pese a que es alrededor de ella que se configura (Quijano, 2000).

Este control estuvo en manos de élites ubicadas en el lado oriental del Atlántico Norte, en tierras que vendrían a ser consideradas posteriormente como Continente Europeo. De ahí el carácter eurocentrado del patrón de poder que se constituía y se expandía.

Pero este control no podría haber sido meramente sobre las relaciones sociales de producción y comercio en el mercado mundial que se conformaba. Era necesario incorporar los saberes de los pueblos sobre lo que producían -y sobre muchas cosas más-, así como legitimar su colonización, explotación y la de su territorio. Emerge entonces una narrativa unilineal de la historia, en la cual Europa, una reciente identidad geohistórica, pasa a tener una existencia de 2000 años, siendo todos los conocimientos que recibe o expropia de los pueblos alrededor del mundo considerados creaciones propias. La autoadscripción como “raza blanca” por parte de esta población provino, muy probablemente, de quienes de ella migaron a Estados Unidos y buscaban diferenciarse de sus esclavizados y de los pueblos indígenas a los que someterían a genocidio (Quijano, 2000b). En todo caso, a lo largo del siglo XIX, pasó a ser una denominación ampliamente adoptada en lo que se pasaba a denominar Viejo Continente.

Los demás pueblos del mundo pasan a ser considerados en el mejor de los casos como campesinos iletrados no-blancos, siendo negadas su historicidad y su contribución al conocimiento mundial que Europa había organizado según sus intereses. Esta narrativa recibe el justo nombre de eurocentrismo. En la interpretación quijaneana, este término no es en absoluto un etnocentrismo de Europa. Tampoco es una lectura de lo que ocurre en cada uno de nuestros países como si fuéramos un pasado de Europa. Se trata de una forma de control de la intersubjetividad mundial, basada en una contradictoria articulación continua de binarismos y evolucionismo que reescribe la historia de la humanidad y de su acumulación de conocimiento en una narrativa que usurpa la participación de las gentes no-europeas en ella (Quijano, 1988, 2000).

Finalmente, el elemento moderno del emergente patrón de poder refiere a un trastrocamiento fundamental del imaginario de mundo en Europa, un “desplazamiento del

pasado, como sede de una para siempre perdida edad dorada, por el futuro como la edad dorada por conquistar o construir”, el cual ocurre también a partir de América:

Magnificadas o no, en la experiencia americana, andina en primer término, no eran ajenas a la realidad algunas de las formas de existencia social buscadas, la alegría de una solidaridad social sin violentas arbitrariedades; la legitimidad de la diversidad de los solidarios, la reciprocidad en relación con los bienes y con el mundo en torno, tan por completo distintas a las condiciones de la sociedad europea de ese tiempo (Quijano, 1988: 12)

En este sentido, pareceme, es compatible su noción de modernidad con la de Bolívar Echeverría. Para este último, de lo que se trataría en última instancia es de superar la condición de escasez en la que se encontraba gran parte de la población mundial, sobre todo en Europa. Se abría entonces un horizonte de posible abundancia y a él una serie de fenómenos asociados, como los que enumera Echeverría: individualismo, tecnificación científica de los saberes, secularización de lo político y, también, una visión “progresista de la temporalidad de la vida y el mundo”, urbanización, etc. (Echeverría, 2010).

1.4. La articulación de los cinco elementos del patrón de poder mundial desde el feminismo marxista, el negro y el latinoamericanista

(L)os hombres y las mujeres no son todavía suficientemente diferentes en Birmania. Es la marca de una raza joven, como han demostrado los antropólogos (...). Las mujeres deben perder su libertad en interés de todos

Administrador británico en Birmania en la década de 1880 (apud Arlette Gautier, *Mujeres y colonialismo*, 2005)

Local journalists wrote, ‘For the future and prosperity of the nation, education is essential for the indigenous race still living in semi-savagery’. They considered the signs were hopeful: ‘We have seen that those from their race who know how to read and write have formed families according to civilized custom’

Fiona Wilson, 2000, sobre periodistas de Tarma, Perú, de la década de 1920

El elemento (hetero)patriarcal del actual patrón de poder, sólo muy parcialmente desarrollado en la obra de Quijano (1997 , 2000), ha sido, sin embargo, hondamente analizado por las teóricas del feminismo descolonial mencionadas (Segato, Lugones y Mendoza) que entraron en diálogo con la obra del peruano, así como por numerosas

tendencias del heterogéneo mundo del feminismo e, incluso, por tendencias teóricas eminentemente ocupadas por hombres.

1.4.1. El feminismo marxista y el patriarcado del salario en Europa

El primer acercamiento marxista a la cuestión de la mujer tuvo un marcado carácter evolucionista, pero trajo aportes fundamentales. En *La ideología alemana*, la familia es un fenómeno a la vez natural e histórico, siendo que la primera forma de explotación fue la del hombre sobre su esposa y descendencia: “esta esclavitud latente en la familia, aunque aún muy cruda, es la primera forma de propiedad” (Marx y Engels, en Wendy Goldman, 2010 [1993]), de alguna manera afirmando que la primera división del trabajo fue la que se hizo derivar de la diferencia sexual. La contribución es invaluable, pues hasta entonces ninguna feminista había desafiado la división sexual del trabajo (Goldman, 2010). Sin embargo, esta formulación llevó a Marx y Engels a postular, tácitamente, que el trabajo doméstico era inferior a otros (lo que sería considerado como una verdad absoluta por marxistas posteriores, algo que solo recientemente algunas feministas marxistas empezaron a cuestionar). Pero, como resalta Heidi Hartmann (s/f [1979]), para estos autores, el proceso de asalariamiento de las mujeres que el capitalismo había iniciado sería una tendencia histórica irreversible que contribuiría a la larga a la extinción de las relaciones de capital: las mujeres se ubicarían lado a lado de los hombres en el espacio público y lucharían por el socialismo, dónde la esfera de la reproducción sería asumida comunitariamente, liberándose las mujeres de su específica esclavitud.

Hoy sabemos que esta proyección no ocurrió, o quizás solo parcialmente y varias décadas más tarde, con efectos diferentes a los previstos por el marxismo. En realidad, desde finales del siglo XIX y hasta por lo menos la década de 1940, lo inverso fue verdadero: las mujeres fueron excluidas del trabajo asalariado. Los intentos por parte del capitalismo de asalariamiento de mujeres y niñas/os en Europa, desde la década de 1830 hasta el presente, siempre tuvieron la intención de abaratar la mano de obra, generando casi siempre feroz reacción de los sindicatos, masivamente ocupados por hombres, que terminaban por percibir en las mujeres o bien enemigas a quienes excluir o bien madres a proteger (Scott,

1993). Pese a que a finales del siglo XIX hubo intentos teóricos y prácticos (sobre todo del mismo Engels, de August Bebel y de Carla Zetkin [Goldman, 2010]) de unificar las luchas de mujeres y hombres dentro del socialismo, los sindicatos de toda Europa adoptaron por lo general una política a favor del asalariamiento exclusivo de los hombres. Hacia la década de 1870, una reorganización de la sobreexplotación humana y territorial en las colonias y en las ex colonias (Quijano, 1973 [1969], Immanuel Wallerstein, 1979), así como la apuesta por parte de los capitalistas de pactar las condiciones de la explotación con los obreros para debilitar su creciente fuerza y radicalidad, llevó a que en Europa, Estados Unidos y las poblaciones blancas colonizadoras o herederas de colonizadoras en el resto del mundo, se alcanzara lo que Marx denominó “la transición de la extracción de plusvalor ‘absoluto’ al ‘relativo’ como modelo de explotación del trabajo” (Federici, 2013b: 43), lo que estuvo íntimamente asociado a la separación radical entre lo público/masculino y lo doméstico (privatizado)/femenino, estableciéndose lo que Silvia Federici definió como “patriarcado del salario” y Roswitha Scholz (1992) como “patriarcado productor de mercancías” y que denominaré aquí de modo probatorio “modulación patriarcal del patrón mundial de poder”.

El establecimiento de esta modulación ocurre, por lo tanto, en un momento crucial del actual patrón mundial de poder, coincidiendo con la expansión e intensificación de la colonización en África, Asia y Oceanía, con la progresiva expansión de capitales ingleses y estadounidenses sobre los países independientes latinoamericanos y con la llamada Revolución Industrial²⁰. Es también el momento de consolidación de una racionalidad instrumental con aspiraciones de omnisciencia que se estableció con el apoyo de los grupos de poder, legitimando la superioridad de los hombres frente a las mujeres, de los europeos frente a los no-europeos, de los “blancos” frente a los “no-blancos”, del ser humano sobre lo natural, de la racionalidad científica frente a cualquier otro sistema de pensamiento, etc. De esta forma, los elementos constitutivos del patrón de poder -el capitalismo, la colonialidad y el patriarcado- promovían o imponían una narrativa que dentro y fuera de Europa terminó por ser largamente aceptada. Desde la teoría de la colonialidad del poder,

²⁰ Deudora, como ha sido aún poco debatido, del traslado de las técnicas industriales creadas por la autoorganización del trabajo de las poblaciones negras, esclavizadas o libres, del Caribe a Inglaterra (Tomic, en Quijano, 2006).

como he expuesto, tal narrativa es comprendida como una forma de control intersubjetivo y es denominada eurocentrismo, puesto que su condición última se encuentra en la centralidad que las élites europeas lograron dentro del incipiente patrón de poder mundial y del modo como buscaron justificar el ejercicio de su violencia sobre los demás pueblos (mediante la noción de raza, sobre todo, aunque también por una tergiversación de la historia mundial).

Aun restringiéndome, en este primer momento, a la modulación patriarcal tal y como ocurrió en la Europa del siglo XIX, las magnitudes de los cambios ocurridos en términos de género son tales que se hace difícil reflexionar sobre su carácter. De modo insuficiente, pero no arbitrario, me gustaría resaltar seis grandes campos de reflexión sobre esta nueva forma de control de la población, a la que a partir de Jack Goody denominamos “economía oculta del parentesco” (2009 [1983]):

En primer lugar, hay una absolutización de la memoria histórica común del largo tiempo patriarcal: lo masculino ya no solo prima, sino que subsume lo femenino, percibido este como mera falta y habiendo sido sus fuerzas violentamente debilitadas a punto de que posibilidades de contrapeso usuales en la mayoría de otras sociedades patriarcales fueran casi inexistentes (Segato, 2003, 2010, Lugones, 2008).

En segundo lugar, hay una radical separación de los ámbitos público y doméstico (la privatización de lo doméstico, según Segato, 2003), con predominio radical del primero sobre el segundo. Las mujeres, alejadas entre sí por la privatización de sus hogares, carecen de fuerza para oponerse a las decisiones que con respecto a la vida social toman los hombres en el espacio público, sobre todo a partir de la consolidación de los modernos gremios, partidos y sindicatos. La monetización del trabajo asalariado supone la invisibilización de la creación de valor en el trabajo doméstico, siendo que las mujeres pierden incluso la capacidad de heredar tierras y de ser dueñas de su propio sueldo, cuando tuvieran uno.

En tercer lugar, el espacio doméstico privatizado es femenino en tanto el (invisibilizado) trabajo que requiere es realizado por mujeres, cuya identidad es eminentemente la de esposa, madre y ama de casa, pero la figura dominante es la del padre de familia, quién debe recibir obediencia, respeto, afecto y satisfacción sexual. Para ello fueron necesarias políticas habitacionales, de salud, de educación formal y de empleo que garantizaron sueldos familiares a los hombres (cinco veces superiores a los de los trabajos considerados femeninos [Scott, 1993]). Pero además, como Sedgwick (1985) expuso, la privación de un espacio y una mujer por cada hombre suponía un mínimo de igualdad masculina que hacía soportable la dominación y la explotación de la gran mayoría de los hombres por unos pocos. Scholz (1992) llama la atención a la novedad histórica de este hecho: en patriarcados productores de mercancía anteriores (el griego y el romano clásicos), la absolutización de lo masculino sobre lo femenino llevaba a que los hombres depreciaran el espacio doméstico y el tiempo con las mujeres²¹. La actual necesidad de este espacio de retiro sería, para la autora alemana, un testimonio tanto de la violencia desmedida del espacio público plenamente masculinizado, como de la disfuncionalidad del actual patriarcado para los propios hombres.

En cuarto lugar, hay una constricción de lo que no se adecua plenamente a lo masculino o a lo femenino: los rasgos andróginos de las personas, así como las formas afectivo-sexuales no heterosexuales son patologizados, criminalizados, espiritual y socialmente condenados e íntimamente sentidos como un tormento por cada quién. Las reflexiones de Eve Sedgwick (1985) y Judith Butler (2001) sobre la doble negación del deseo homosexual son aquí de enorme riqueza²².

²¹ En el trabajo de Louis George Tin (2008) sobre un ambiente radicalmente homomascuino (aunque no productor de mercancías) como el de los caballeros del siglo X en Francia, tampoco había espacio para las mujeres. Los hombres deberían convivir entre sí en los castillos y en la guerra, el dispendio de tiempo con mujeres era una actitud femenina condenable.

²² La doble negación de la homosexualidad, una obligación impuesta por lo social sobre el individuo, implica la obligación no sólo de negar la homoafectividad (que no la homosexualidad), sino también la negación de que esa pudiera existir. Esta imposición que niega tanto el afecto como la posibilidad de comprensión y asimilación de esta negación, lo muestra Sedgwick (1985), imprimió un rasgo paranoico sobre la subjetividad de los hombres y un resquebrajamiento de los lazos de amistad entre ellos. Es decir, estamos frente a un radical empobrecimiento emocional, el cual, según la autora, tiene entre sus efectos hacer manipulables a los individuos.

En quinto lugar, todo ello ocurre en detrimento de formas más autónomas de organización de la vida, según solidaridad generada por lógicas comunales y de parentesco extendido. Es decir, la producción de lo necesario para la vida, la salud, la educación o la habitación eran, no mucho antes, aun bajo la violencia expropiadora y explotadora del capitalismo, ámbitos sobre los cuales las gentes podían tomar sus propias decisiones. La condición no-privada de lo doméstico permitía asimismo que las mujeres tuvieran mayor comunicación entre sí y mayor posibilidad de hacer valer sus decisiones colectivamente. Con el patriarcado del salario, la producción de la vida pasa a esferas burocratizadas, que la direccionan hacia las necesidades del capital, con cada vez menos posibilidades de control por parte de las gentes.

Finalmente, como muestran los epígrafes de este acápite, hay un exterior constitutivo del patriarcado del salario: las “razas jóvenes” o “semi-salvajes”, con formas de familia “anormales” y mujeres que no perdieron su poder. Es importante hacer una digresión alrededor de la *Historia de la sexualidad I*. Las formas de control de la sexualidad, que surgen a finales del siglo XVIII entre las clases que retenían el poder económico y político, ocurren sobre las mujeres e infantes, no sobre los hombres adultos. De lo que se trataba era de garantizar una descendencia sana “racialmente” -término que Foucault no elige al azar-. El autocontrol era necesario para que las clases dominantes no cayeran en el “conjunto perversão-hereditariade-degenerescência” (Foucault, 1988 [1975]: 112) en el que ya se encontraban las clases bajas. Lo que Foucault muestra sin dar importancia²³ es que este autocontrol era exigido a las mujeres y no a los hombres. Él nos muestra el primer momento de patriarcalización/nuclearización familiar dentro del nuevo patrón de poder. Su importancia residía en la garantía de una descendencia sana racialmente, lo que era garantizado por el control del objeto máspreciado, la mujer. Era el autocontrol sexual de ella lo que simbólicamente distinguiría las clases superiores de las campesinas o trabajadoras. Sin embargo, en el siglo XIX, frente a la amenaza de la creciente radicalización obrera y campesina, esta línea de distinción racial se abrió para incluir a toda la población masculina europea (Sedgwick, 1985), lo que se logra también mediante la consolidación del imperialismo en América y del colonialismo en África, Asia y Oceanía.

²³ Ser amigo de Gayle Rubin no le impidió ser otro feminista frustrado.

Hay condiciones para que surja un pacto alrededor del “patriarcado del salario”. Los capitalistas renuncian momentáneamente a sus históricos intentos de asalariar mujeres e infantes y atienden a las demandas sindicales de excluir a las mujeres del trabajo remunerado, estableciéndose un sueldo familiar para que cada trabajador pueda tener a “su” mujer y a “su” prole. El afuera constitutivo, por lo tanto, se transfiere hacia más allá de las fronteras europeas, dónde las “razas jóvenes” vivían en “salvajería”. El patriarcado del salario como forma de control social es precedido por un patriarcado de los dueños de tierras y de medios de producción. Y de lo que se trataba no era sólo de una cuestión económica, sino de un intercambio simbólico de poder entre hombres, donde la afirmación de cada quién está asociada al control sexual de una mujer, su “mínima igualdad” en la síntesis de Sedgwick.

Es necesario terminar este acápite con reflexiones al respecto de la extrema violencia que supuso para las mujeres de Europa esta modulación del elemento patriarcal del patrón de poder. No hay que olvidar que no es un caso único en la historia de los pueblos humanos; en el largo tiempo del género hubo y hay muchas configuraciones en las que las mujeres se encuentran severamente dominadas. Hay ejemplos en lo que Scholz denomina los primeros patriarcados productores de mercancía (el de Grecia y el de Roma) y pueblos menores, como los Baruya (Godelier, 1986). Pero en la gran mayoría de las sociedades conocidas, pese a haber una jerarquía que privilegia a los hombres y lo masculino sobre las mujeres y lo femenino, pese a recaer sobre ellas la mayor parte del trabajo considerado como necesario, pese a la predominancia de los hombres en los cargos de autoridad, todo ello es contrarrestado por una serie de poderes propios: las mujeres tienen ámbitos de la vida que les concierne exclusivamente y sobre los cuales toman decisiones plenas, teniendo asimismo formas de participación en la toma de decisiones sobre lo que compete a la sociedad como un todo, pese a que menos que los hombres. En el territorio donde hoy es Europa, a lo largo de todo el heterogéneo período denominado Edad Media, las mujeres resguardaron muchas de estas capacidades de tomas de decisión y, pese a que su parcial autonomía haya oscilado con frecuencia (Ariès, 1987, entre otros), nunca sufrieron una derrota tan honda y territorialmente tan extensa como a finales del siglo XIX. Sí hubo un antecedente comparable: la caza de brujas, cuya intensidad no casualmente fue mayor en

los países que empezaban a hacerse hegemónicos en el capitalismo de los siglos XVI y XVII. La extrema violencia entonces desplegada contra las mujeres tuvo como efectos el recorte de su autonomía en los más diferentes ámbitos de su vida, una radical pérdida de la solidaridad entre mujeres y hombres, con el debilitamiento concomitante de los lazos comunitarios y, finalmente, la pérdida de territorios de las gentes para las élites capitalistas y su necesidad de acceder a ser explotadas para sobrevivir (Federici, 2013c). La derrota de las mujeres con el “patriarcado del salario” difícilmente hubiese sido posible sin las doscientas mil muertes provocadas por la cacería de brujas tres siglos antes.

Pero el establecimiento del “patriarcado del salario” no fue sólo un evento histórico concreto, restringido a Europa. Fue parte de una reconfiguración de la memoria (material e intersubjetiva) común del largo tiempo del género que, de modo heterogéneo pero regular, habría de marcar la pauta del elemento (hetero)patriarcal del patrón mundial de poder. Por lo tanto, se hace fundamental ver cómo ha ocurrido en los países no-europeos, en los latinoamericanos especialmente.

1.4.2. El feminismo negro, el feminismo latinoamericanista y la modulación del elemento patriarcal en el actual patrón de poder (o los patriarcados dependientes)

La clasificación racial de la población es, sin duda, la primera línea divisoria. Las poblaciones blancas, incluidas en el proyecto de construcción ciudadana de las élites de sus países, serán también blanco de políticas públicas (aunque en América Latina éstas no fueran de la misma calidad que las europeas) que capacitará a sus varones para ser trabajadores asalariados. Robert Connel (2003 [1994]), para el caso de Australia, José Olavarría (2001) para el de Chile y Argentina, Robin Wiegman para el de EEUU (1988) o Segato (1986) para el de Brasil, atestiguan cómo la configuración familiar de las gentes blancas en los países de colonización europea constituyen un “patriarcado del salario” similar al de sus ascendentes europeos.

Sin embargo, para la población indígena y negra, el caso fue radicalmente diferente. En el siglo XIX y hasta inicios del siglo XX, entre las élites y el proletariado era hegemónica la idea de que la humanidad estaba dividida en razas y que las no-blancas eran los más

grandes obstáculos para alcanzar los niveles civilizatorios de Europa. De esta forma, teniendo gentes indígenas y negras requiriendo oportunidad de trabajo, eran realizadas políticas de incentivo a la migración de gentes de Europa e incluso de Asia para ocupar tierras y puestos de trabajo en la agricultura y en las ciudades (Ruth Landes, 2002 [1947]; Juan Pablo Estupiñán, 2010). Con la entrada de los capitales ingleses, las élites blancas/criollas/mestizas latinoamericanas aumentaron espectacularmente la expropiación de los territorios indígenas, así como el número y la intensificación de la explotación de sus poblaciones -en todos los países amazónicos, tras la esclavización generalizada que impulsó el caucho, se producen genocidios contra decenas de pueblos, suerte parecida a la de muchos pueblos de las pampas argentinas-. En Estados Unidos hay políticas que buscan exportar sus gentes negras a Haití o Liberia. Hubo obviamente importantes resistencias por parte de los pueblos víctimas de racismo y algunos aliados, pero no pudieron detener la orientación general de emblanquecimiento poblacional de sus países, defendida explícitamente por gran parte de las facciones que se hicieron con los gobiernos formales de los países (Quijano, 2007).

Así, para efectos prácticos, las poblaciones indígenas y negras eran consideradas el principal motivo de retraso de las naciones americanas, siendo su trabajo explotado al máximo y sus territorios y medios de sobrevivencia expropiados siempre que posible. Solo su capacidad de resistencia y/o la necesidad de explotar su fuerza de trabajo impidieron su extinción completa. Por lo tanto, era inconcebible que las élites que se apropiaron del gobierno destinaran fondos de mínima importancia a políticas de nuclearización/patriarcalización familiar hacia las gentes no blancas (Assis Clímaco, 2009). Una vez más, la amplitud de los cambios en juego hace difícil conceptualizarlos y comprender sus relaciones, aquí quisiera proponer cinco reflexiones al respecto.

En primer lugar, es importante recordar que el contacto colonial ha sido casi siempre masculinizante. La forma de colonización que estableció la Corona Española suponía un pacto con las élites de los pueblos conquistados (Sergio Bagú, 2003). Una vez que las autoridades -o quienes los colonizadores juzgaban serlo (Gautier (2005)- de los pueblos colonizados solían ser hombres, se buscaba favorecer la homegenización de su poder sobre

su comunidad, usualmente apoyando medidas que impidieran a las mujeres acceder a esferas de poder. Se les impidió, así, acceder a la tierra y a cargos públicos, a la par que los mejores trabajos ofrecidos a los pueblos lo eran a sus hombres (Gautier, 2005)²⁴. Asimismo, el sacerdocio femenino fue especialmente perseguido (Federici, 2013c) y el discurso católico reforzaba la supremacía masculina. Se puede hablar, de esta forma, de políticas que buscan establecer un patriarcado dependiente, es decir, un pacto desigual entre las élites masculinas colonizadoras y los hombres de los pueblos a los que se buscaba colonizar.

En segundo lugar, pese a no haber políticas públicas que den sustento material a una nuclearización familiar (políticas de empleo asalariado, apoyo a los productores menores, construcción de escuelas y servicios de salud, etc.), el discurso, las normas legales y la permeabilidad en la sociedad y en el Estado del discurso de la iglesia llevan a que el patriarcado del salario sea el modelo de familia aspirado por gran parte de la población. La evidente imposibilidad de éxito lleva a una frustración permanente.

En tercer lugar, como es de suponer, los pueblos no-blancos son el exterior constitutivo del patriarcado del salario también (o sobre todo) en los países colonizados. Es decir, la nuclearización familiar, la situación de privación de poder de las mujeres o la absolutización de la esfera masculina y pública sobre la femenina y doméstica son signos del mayor desarrollo de la raza blanca. Esta inferiorización moral es agravada por políticas de violación. Al respecto, Gautier habla del imaginario del “harén colonial”, del cual dan testimonio también los textos de bell hooks (1996) y Angela Davis (2005 [1981]) sobre Estados Unidos o Patricia Ruiz-Bravo (2004) y Norma Fuller (1995) sobre el Perú. Como Segato (2003, 2004) ha sustentado ampliamente, no se trata aquí en primer lugar de deseo sexual, sino de la interpelación violenta frente a la comunidad colonizada, sobre todo sus hombres. Es decir, si la posesión de una mujer por parte de los hombres capitalistas y trabajadores sellaba una mínima igualdad dentro de una comunidad desigual, como bien sustentó Sedgwick, el exterior de esa comunidad son los pueblos no-blancos, cuyos

²⁴ Tal pauta persiste: los proyectos extractivistas contemporáneos ofrecen una cantidad muy superior de plazas a hombres, como forma de lograr su apoyo, frecuentemente en contra de las mujeres (entrevista a Elizabeth López, Colectivo Casas, La Paz, enero de 2013; María Teresa Arana Zegarra, sin fecha).

hombres son percibidos como incapaces de proteger a “sus” mujeres. En las sociedades independientes pero coloniales de América, la violación sistemática de las mujeres no-blancas (usualmente bajo amparo social y legal²⁵) supone un acto interpelativo que recuerda a los hombres no-blancos su condición de sometidos. Lo trágico es que tal interpelación logre su cometido, que los hombres indígenas y negros acaten que la violación a las mujeres de sus pueblos sea un fallo suyo y, a la vez, una debilidad de las mujeres (Michele Wallace, 1999 [1979], para el caso de Estados Unidos, Fuller, 1995, para el de Perú, Segato para el de Brasil, 2003; Fulchiron et al. para el de Guatemala). La hipermasculinización, o sea, la exacerbación de los rasgos masculinos más empobrecidos (la fuerza física y la sexual) como compensación de una masculinidad herida, extensamente expuesta por el feminismo afroestadounidense desde Wallace, conforma un fenómeno mundial del nuevo patrón de poder. La desconfianza entre hombres y mujeres y los daños al tejido comunitario son aquí aun más graves que los ocasionados en las comunidades blancas europeas, con el agravante de que el Estado no suplanta los servicios que las comunidades en proceso de ruptura aun lograban cumplir. La misma demanda de las mujeres negras o indígenas por su autonomía puede ser percibida por los hombres como una transgresión a la tradición de su pueblo (Davis, 2005 Aura Cumes, 2014a).

En cuarto lugar, en algunos casos limitados (por ejemplo, el de los pueblos negros en EEUU a partir de la década de 1920 [Davis, 2005; hooks, 2004, Wiegman, 1988] o el de algunos pueblos agrícolas en la costa norte peruana a finales del siglo XIX [Ruiz-Bravo, ibid.]) hubo políticas públicas de inserción de la población no-blanca. Sin embargo, los recursos a ello dedicados son muy inferiores a los relativos a las poblaciones blancas de los respectivos países. De esta forma, las familias nucleares que lograron formarse eran constitutivamente inestables, lo que supuso que en su seno también se dio el proceso de hipermasculinización con las consecuencias ya aludidas.

Finalmente, desde el lado de la resistencia, que nos permite por contraste una perspectiva más amplia, se encuentran los casos de comunidades no-blancas que han logrado mantener

²⁵ Ver, por ejemplo, los estudios de Teresa Ojeda sobre las violencias ejercidas contra las trabajadoras domésticas indígenas en Lima (2005) o las argumentaciones de Ángela Davis (2005) sobre las instrucciones a los soldados estadounidenses para auscultar con sus penes la vagina de las mujeres vietnamitas.

una autonomía importante frente a las poblaciones blancas, como lo muestran Ruiz-Bravo (Ibid.) para el caso de algunas comunidades aymaras en Perú y Rita Segato (1986) para el de las comunidades religiosas afrobrasileñas de Recife o para el caso de comunidades amazónicas (2015). En los tres casos, aun dentro de una situación de sometimiento y exclusión, las comunidades logran mantener autonomía sobre sus formas de organización familiar, sobre importantes aspectos económicos, políticos y religiosos, ámbitos en los cuales las mujeres mantienen importante participación. En el caso afrobrasileño es aun interesante su marcada no heteronormatividad y la belleza mítica que no excluye la preponderancia de lo masculino, pero la ridiculiza. En ambos casos, lo importante es comprender que la autonomía frente al patrón de poder está íntimamente asociada a la preservación de la esfera femenina, de las mujeres, frente a la ofensiva del patrón de poder capitalista/colonial/patriarcal.

1.4.3. Consonancias y disonancias entre centro y periferia en la nueva modulación del elemento patriarcal del actual patrón de poder

De esta forma, tenemos que en la nueva modulación de lo patriarcal, hay efectos disonantes y próximos entre los países y las poblaciones blancas dónde sí se aplicaron políticas públicas que dieron sustento al patriarcado del salario, y los países o poblaciones no-blancas en donde no hubo interés en que estas políticas fueran implementadas. En términos de las disonancias, surge entre los empresarios capitalistas y sus trabajadores asalariados en Europa un mínimo, pero importante lazo comunitario, capaz de generar una nada irrelevante política de distribución del control sobre las riquezas, accediendo (o cediendo) los hombres a sueldos familiares y las mujeres a su cuidado -el patriarcado del salario de Federici-. Los pueblos no-blancos fueron en cambio violentamente reprimidos en sus intentos por alzarse con una mínima parte del control de las riquezas de los respectivos estados-nación dónde se encuentran reclusos. La completa ausencia de pertenencia social entre las élites de estos países hacia las poblaciones indígenas y negras impidió cualquier cohesión social que permitiera la construcción de capacidades internas autónomas (Mariátegui, 1991 [1929]). Las élites latinoamericanas fueron siempre dependientes de Europa, incluso antes de que los capitales ingleses y estadounidenses pudieran obligarlas a serlo.

En términos de las consonancias, en ambos casos, el proceso de escisión de las esferas de lo masculino y lo femenino dio lugar a un resquebrajamiento de la solidaridad entre hombres y mujeres, entre lo masculino y lo femenino. Sin embargo, ello fue más severo entre las gentes no-blancas, dónde la ausencia de condiciones para la afirmación de la identidad masculina hegemónica, la del padre de familia, unida a una serie de violaciones, dio lugar a la hipermasculinización y, consecuentemente, a un mayor y arbitrario dominio sobre las mujeres, muchas veces a nombre de la “tradicción” (AIDSESEP, 2006; Cumes, 2014a). Podríamos hablar, entonces, en oposición al patriarcado del salario en los países centrales o en las clases medias periféricas, de un patriarcado dependiente, en el que el status masculino otorga a los hombres una superioridad sobre las mujeres, pero careciendo ellos de una base material que la sustente. Esta ausencia de vínculo entre el status y la posibilidad de mantenerlo generaría una más frecuente inestabilidad en la subjetividad masculina.

Sin embargo, todo ello no se dio sin conflictos inabarcables. En todas las ediciones y reediciones de políticas de “nuclearización/patriarcalización familiar”, las mujeres reaccionaron. En todo el globo han resistido, colectiva e individualmente, a los recortes de su capacidad de tomar decisiones sobre la propia vida. Y aun en su privatización aisladora en el espacio doméstico, han logrado hacer de la reproducción inmediata de la vida un espacio de cierta (potencialmente expansible) autonomía. Los avances de las mujeres en los últimos setenta años han sido notables, aunque mayores en los países centrales: disminución y deslegitimización de la violencia en pareja, mayor inserción en la educación formal y en el trabajo asalariado (Davis, 2005; Assis Clímaco, 2012).

Pero estos avances no han sido aún capaces de detener la orientación general que tomó el patriarcado desde finales del siglo XIX. La esfera de lo masculino sigue siendo absoluta: las mujeres han logrado acceder a educación formal, al mercado de trabajo asalariado, a elegir y ejercer cargos de autoridad, pero el carácter masculino de lo público se mantiene, mientras el trabajo doméstico sigue siendo ampliamente femenino. Es decir, su victoria se ha dado a través de un compromiso que las obliga a doblar la cantidad de trabajo (Scholz,

2013). Asimismo, su entrada al mundo del trabajo asalariado ha supuesto una pérdida en el valor real de los sueldos a nivel general, sobre todo en las profesiones que se volvieron más femeninas: el capitalismo ha logrado avanzar parasitariamente en al feminismo (Nancy Fraser, 2009).

Las luchas de las mujeres indígenas distan, sin embargo, de las que trabaron las mujeres en los países centrales. Como veremos, incluso cuando abogan por demandas específicamente de mujeres -por ejemplo, en el caso de la lucha por la propiedad de la tierra de mujeres guatemaltecas-, su lucha tiene un carácter eminentemente comunitario, que interpela a los hombres no solamente en tanto tales, sino en tanto integrantes de un proyecto comunitario conjunto.

1.4.4. El patrón de poder mundial y los pueblos amazónicos, andinos y mesoamericanos

Las mujeres indígenas sujetas de esta investigación integran pueblos que pertenecen a tres grandes “áreas culturales” o “territorios históricos”²⁶: Amazonía, Andes y Mesoamérica. La investigación ha encontrado no sólo -como esperable- características específicas en cada una de esos grandes territorios en términos de género, sino también una aún insuficiente reflexión comparativa que pudiera ofrecer elementos para comprender estas especificidades y el modo como ellas han interactuado en la modulación patriarcal del patrón de poder mundial. Ello queda muy evidente si revisamos los debates ocurridos en dos encuentros entre mujeres andinas y mesoamericanas en 2008 y 2009 -publicados en forma de libro bajo la organización de Aída Hernández y Andrew Canessa (2012a)-. Participaron de estas reuniones mujeres indígenas activistas e investigadoras indígenas y no indígenas de ambas

²⁶ El término “área cultural” ha sido hegemónicamente aceptado (ver, por ejemplo, Alfredo López Austin y Luis Millones, 2008, al respecto de los Andes y Mesoamérica) para comprender-se las grandes áreas geográficas en las que diferentes grupos humanos han tenido un intercambio regular. Sin embargo, coincido con una larga lista de autoras y autores -entre ellas(os) Rita Segato (2009, 2015), Silvia Federici (2013b) y Aura Cumes (2014a)- en que el término cultura viene resultando por diferentes razones políticamente contraproducente, en la medida en que rasgos políticos y económicos que deberían ser comprendidos como incorporados a lo cultural terminan por ser subsumidos, retirándosele la instancia del poder a la comprensión de la diferencia entre las tradiciones humanas. El término “histórico”, que puede también ser expropiable, no parece que resguarda una mayor dinamicidad a la comprensión de la existencia de los pueblos. Asimismo, el término “territorio” indica la construcción histórico-social -económica, política, cultural- de la relación entre los seres humanos y los espacios en los que se establecen, por lo que resulta aquí más adecuado que “área”.

regiones, quedándose sorprendidas frente a muy relevantes diferencias entre las dos grandes zonas: en Mesoamérica, las mujeres encuentran enormes barreras para salir al espacio público, mientras en muchas partes de los Andes las mujeres en el mercado son los cuerpos más visibles en las calles y plazas; en los Andes, la violencia sufrida por parte de la pareja es frecuentemente denunciada a los familiares de origen, quienes tienden a interceder en favor de su integrante femenino, mientras en Mesoamérica el consejo general por parte de los padres y hermanos de la esposa es que aguante la violencia del marido (Hernández y Canessa, 2012b: 22-24). Asimismo, las participantes del encuentro constataron no estar disponibles debates e investigaciones que pudieran dar cuenta de estas diferencias.

El objetivo de este subcapítulo parte de esa carencia levantada por las integrantes de los mencionados encuentros y que fue luego sentida por esta investigación. En consecuencia, lo enseguida expuesto es exploratorio, son respuestas arriesgadas (aunque no aleatorias) para comprender algunas de las diferencias relevantes entre las relaciones de género en cada una de las tres grandes zonas geográficas mencionadas, lo cual nos permitirá posteriormente comprender mejor las diferencias en sus formas organizativas.

1.4.4.1. Los tres grandes territorios socio-históricos y respectivas relaciones de género

Se ha asumido -por ejemplo, Fabiola Escárzaga, (2006); Hernández y Canessa (2012b)- que frente a la colonización en los Andes, la ocurrida en Mesoamérica ha tenido efectos más severos sobre los pueblos indígenas, habiendo ello derivado en una mayor pérdida de autonomía por parte de los pueblos sobre su vida, lo que obviamente incide en las relaciones de género. Esta investigación está de acuerdo con ello, pero comprende, junto a autoras como Nancy Farriss (2012 [1985]) o Federico Navarrete (2008), que es errónea la tendencia a otorgarle todo el crédito de esta mayor pérdida de autonomía a la versión más violenta del catolicismo contra la cual, efectivamente, se encontró el valle central de México. Ello debido a que, si bien es cierto que la colonización en los Andes se realizó tras la contrarreforma y dentro de una etapa evangelizadora influenciada por el “más flexible humanismo erasmista” (Farriss, 2012), en las zonas mayas la colonización también ocurrió bajo un catolicismo más flexible y en condiciones de menor violencia con respecto tanto a

los Andes como al Altiplano Central mexicano (Farriss, 2012). Sin embargo, las formas comunales y las relaciones de género en la zona maya se aproximan más a las que ocurren en el Altiplano Central que a la zona andina. Es por lo tanto factible pensar que la raíz de la diferencia se encuentre en los respectivos pasados de los grandes territorios históricos mesoamericano y andino.

La revisión bibliográfica realizada nos ha llevado a una hipótesis comprensiva en la cual el territorio ocupa una posición central. Las coincidencias entre las comunidades dentro de cada uno de los tres grandes territorios históricos derivan de intensos y milenarios intercambios -de personas, artefactos, técnicas, saberes y formas de estar y relacionarse con el territorio-. Ha habido intercomunicación entre estas tres grandes zonas geográficas -sobre todo, por su contigüidad, entre Amazonía y Andes-, pero las formas de estar en el mundo y sus saberes fueron resistidos por lo geológico y lo natural, por lo que los intercambios entre las tres grandes zonas han sido significativamente limitados (Viveiros de Castro, 2002a).

El territorio es aquí un concepto compuesto por las relaciones entre lo humano, lo geológico, las aguas, la fauna y la flora. Comprendemos que las distintas formas que toman las relaciones de género en los tres grandes territorios se encuentran asociadas a las respectivas características territoriales, sin que ello implique un determinismo de lo geológico o lo “natural” sobre humano, tal como observa Esteban Ticona (2002) en su crítica a John Murra y seguidores: siempre hay un grado de antropogenia al hablarse de territorio. Sin embargo, las semejanzas entre las formas de estar en el mundo de pueblos separados por decenas de miles de años de historia -como en el ejemplo paradigmático de los pueblos amazónicos y los melanesios (Thomas Gregor y Donald Tuzin, 2001a)- solamente se puede comprender a partir de la semejanza de los territorios en que se establecieron. Es posible conjeturar con cierta seguridad que pueblos sin un pasado histórico común por decenas de milenios, pero que se encontraron frente a condiciones geográficas y “naturales” equivalentes, terminaron por encontrar muchas salidas semejantes: a nivel material, social e incluso mítico²⁷. Sin embargo, como argumentan

²⁷ Es especialmente notable la semejanza entre los mitos -incluso en sus pequeños detalles- y las formas de organización social entre pueblos melanesios y amazónicos. Pese a que aún haya quienes desde teorías difusionistas sostengan que estos pueblos tienen un origen común, es extremadamente difícil aceptar la

Ticona para el caso andino y Viveiros de Castro (2002a) y Clement et al. (2015) para el amazónico, las soluciones encontradas por parte de los pueblos en su relación con un territorio implican decisiones continuadas y perfectibles por parte de colectividades humanas, alcanzando así una historicidad no mecánica, sino creativa y transformativa - tanto de lo social como de lo natural o geológico-.

Buscaré exponer exploratoriamente el modo como las relaciones con el territorio han dado lugar a formas diferenciadas en las relaciones de género en cada una de las tres grandes áreas geográficas. Estratégicamente, para agilizar la exposición y facilitar la comprensión, empezaré a exponer la relación de las gentes en y con el gran territorio histórico que más dista de los otros dos: el amazónico.

Frente a densidades selváticas excepcionales, lo humano ha tendido, en diferentes regiones del globo, a organizarse en pueblos relativamente reducidos y de cohesión interna relativamente débil (en la Amazonía, raras veces las aldeas alcanzan mil personas, estando frecuentemente por debajo del centenar). Los propios incas dejaron testimonios de cómo les resultó imposible incorporar pueblos amazónicos, puesto que se dispersaban por el territorio sin dar opciones para ser perseguidos (John Murra, 2007 [1955]). El rompimiento de comunidades en la Amazonía y el desplazamiento de grupos insatisfechos son recurrentes. La densidad forestal dificultó pero no impidió las obras humanas de transformación territorial (como podrían ser el establecimiento de fortalezas, centros urbanos o mejoramiento de suelos), siendo que un porcentaje no deleznable de la Amazonía -un 3% según Charles Clemente et al. (2015)- ha tenido prácticas de agricultura intensiva mediante enriquecimiento de suelos²⁸. Sin embargo, ello no era capaz de impedir que

persistencia de una misma forma social por 40 mil años, el tiempo que hoy se estima el haberse separado los antepasados de unos y otros pueblos. Se ha acuñado incluso un jocosos pero aceptado concepto, “Melasonia”, para los estudios comparativos entre ambos pueblos, los cuales han rendido ya un encuentro internacional sobre género, cuyo libro fue organizado por Gregor y Tuzin (2001).

²⁸ Los indicios de la existencia de mejoramiento de tierras, ciudades, fortalezas o caminos han sido señalados por antropólogos hace muchas décadas -ver, por ejemplo, Pierre Clastres (2010 [1963]) o la entrevista de Lévi-Strauss a Viveiros de Castro (2009)-, aunque eran conscientes de que sería necesaria la acumulación de muchos años de estudios para tenerse una comprensión significativa de ello. Un artículo reciente, producto de investigaciones paralelas pero en diálogo por parte de antropólogos, arqueólogos y geógrafos ha confirmado muchas de las suposiciones (Charles Clemente et al. 2015; ver también Viveiros de Castro, 2002). Es ya indiscutible la existencia de comunidades o aldeas federadas, interétnicas, que individualmente contenían a más de mil personas y que colectivamente rondarían las 50 mil, pero que terminaron por dispersarse con las

grupos humanos se dispersasen hacia territorios sin acumulación de trabajo humano, pero con relativa facilidad para conseguirse una dieta satisfactoria material y simbólicamente (Philippe Descola, 1997). De esta forma, los territorios no alcanzaron nunca un valor de primera relevancia en términos que pudiéramos denominar como propiedad. Así, incluso entre pueblos sedentarios, la herencia territorial a nivel familiar es inexistente o poco relevante, como también lo es la de los cargos de autoridad, puesto que la capacidad de coerción de los jefes -hombres en aplastante proporción- es mínima, siendo el ejercicio del cargo un peso que pocas veces es superado por el prestigio o beneficio que tiene. Estas y otras condiciones han favorecido el carácter igualitario de estas sociedades del que tanto ha alardeado la antropología. Así, afirma Eduardo Viveiros de Castro:

Nossa visão das sociedades indígenas contemporâneas as representa como fundamentalmente igualitárias, tanto em termos de sua organização política como de sua prática interpessoal. Há certamente alguma controvérsia em torno das relações de gênero, ou da continuidade histórica de tal igualitarismo, mas, em geral, a natureza nitidamente *não-hierárquica* (no sentido corrente do termo) da socialidade amazônica tem sido destacada pelos etnógrafos, o presente autor inclusive (itálicos del autor) (2002b: 410).

En términos de género, por lo tanto, al menos se acepta la controversia. Fuera de Brasil, parecen ser mayores las tendencias que reconocen una jerarquía de género para la mayoría de los pueblos, como entre las autoras y autores que participan en la compilación de Gregor y Tuzin (2001). Pero hay también quienes argumentan en favor de la no jerarquización en por lo menos algunos pueblos amazónicos (por ejemplo, la inglesa Joana Overing, [1986] o la peruana Luisa Elvira Belaúnde, [2005]). Desde la perspectiva de la presente investigación, existen muchos rasgos en los pueblos amazónicos que indican jerarquía en favor de lo masculino, o cuando menos un status superior que acompaña diferentes ámbitos

primeras arremetidas conquistadoras de los ibéricos. Estas nuevas investigaciones son de gran utilidad para comprender la capacidad transformativa de lo humano, y no meramente adaptativa, frente a la más grande foresta del globo (Clemente et al. afirman que las “tierras negras”, cuyos primeros indicios se encuentran 4000 ANE y que fueron ampliamente difundidas desde hacen 1000 ANE, enriquecieron la baja fertilidad de los suelos amazónicos y permitió la domesticación de más de 80 plantas y una agricultura considerablemente intensiva). Sin embargo, ello no ha dado lugar a asentamientos seculares, probablemente porque la migración seguía siendo una vía de escape hacia territorios con los cuales era posible mantener una muy nutritiva relación, tal como afirma para el caso jíbaro / achuar Philippe Descola (1997), o como sustentan líderes amazónicos: en el 2010, por ejemplo, he visto a Teresita Antazú, líder yanesha de la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana interpelar a la integrante de una ONG que afirmaba ser generalizada la pobreza en la Amazonía peruana. Antazú sustentó que calcular la pobreza por la cantidad de dólar diario que tiene una persona es un sinsentido para los pueblos amazónicos que, en su mayoría, tienen una dieta muy nutritiva sin utilizar moneda en su cotidiano.

de la vida social: en términos simbólicos, el propio Viveiros de Castro habla de “asimetría cosmológica” (2002c: 141) en favor de lo masculino. Rita Segato (2003) va más allá y apunta a una organización masculina de la inteligibilidad del mundo en la Amazonía; en términos económicos, el aporte masculino (caza, determinados útiles artesanales) son más valorizados que el femenino; en términos políticos, las alianzas mediante parentesco son consideradas más importantes para los hombres que para las mujeres, garantizando a ellos por lo demás una seguridad de práctica sexual en detrimento de la libertad sexual juvenil que gozaban las mujeres previamente al matrimonio (Jane Collier y Michele Rosaldo (1981) y Eduardo Viveiros de Castro (2002a).

Pero también es verdad, como sustentan Overing y Belaúnde, entre otras, que en la vida cotidiana, lo que se considera superioridad masculina es frecuentemente irrelevante: en muchos casos, los hombres requieren más tiempo para realizar su trabajo (caza, pesca, guerra y artesanía) que las mujeres, siendo actividades usualmente peligrosas y, por ello, subjetivamente perturbadoras (Gregor y Tuzin, 2001b). Asimismo, su mayor poder político en tanto autoridad comunal o en tanto teniendo mayor control de las relaciones de parentesco tampoco influencia mucho en la vida cotidiana, dada la débil capacidad coercitiva. Pero lo que sí es de primera importancia es la amplia separación entre el mundo de las mujeres y el de los hombres, siendo la convivencia cotidiana mayoritariamente entre personas de un mismo género²⁹. Ello supone un grado de cohesión muy amplio (una suerte de comprensión colectiva de sí como “clase de mujeres”, en términos del feminismo materialista francés) que, como veremos, es fundamental para comprender la radicalidad y eficacia que lograron mujeres amazónicas de algunas comunidades en sus luchas contra los hombres de sus aldeas asociados con los representantes de petroleras.

Es asimismo resaltable la baja consideración simbólica de la maternidad. Los mitos y los aprendizajes cotidianos tienden a otorgar a los hombres la primacía en la composición de los nuevos seres humanos (Gregor y Tuzin, 2001a). La imagen de la mujer es sexualizada,

²⁹ Menos para los niños varones que pasan su tiempo con las mujeres y niñas. En la preadolescencia, o antes incluso, serán llevados a la *casa de los hombres*, en la cual verán la espontaneidad de la vida ser cortada por un cotidiano rígido, no infrecuentemente muy violento, lo cual provoca una ruptura radical y traumática en su vida (Gregor y Tuzin, 2001; para el caso Melanesio, ver el clásico estudio de Godelier [1986]).

siendo positivada especialmente su fuerza y capacidad de seducción. La exclusividad sexual bajo la monogamia es un ideal que no se respeta mucho, pero los hombres casados tienen más facilidad que las mujeres para encontrar parejas extraconyugales ocasionales o permanentes -frecuentemente ofreciendo algo a cambio (Lea Vanessa, 1994)-, por lo que la libertad sexual que ambos géneros gozan durante la juventud es más importante para las mujeres, quienes tienden a intentar retrasar el matrimonio³⁰.

Los territorios de los Andes y de Mesoamérica distan entre sí de manera importante, a la vez que sus respectivas diversidades internas a nivel ecológico son superiores a las de la Amazonía. Para los objetivos de esta investigación, la más relevante diferencia que comparten ambos con respecto a la Amazonía es su relativa facilidad de tránsito y menor riqueza nutricional. Por supuesto que en muchos segmentos de ambos grandes territorios existe una densidad forestal y/o una accidentabilidad montañosa (sobre todo en los Andes) difícilmente superables por los esfuerzos humanos, pero que no permiten una vía de escape perdurable para grupos humanos relativamente numerosos como en la Amazonía³¹. Ello ha dado lugar a que tanto en los Andes como en Mesoamérica fueran menores las rupturas comunales, si comparadas con la Amazonía, así como más difícil la huida por parte de comunidades sometidas por otras.

Ello ha supuesto una mayor frecuencia de asentamientos estables sobre un territorio definido -en el caso andino, el establecimiento de una comunidad en varios territorios, algunos de ellos compartidos por más de una comunidad- y una mayor sistematicidad en la acumulación de conocimiento y técnicas agrícolas. Es notable que la amplia difusión de la agricultura haya ocurrido tanto en la Amazonía como en Mesoamérica y los Andes dentro

³⁰ Esta es una interpretación propuesta por Jane Collier y Michelle Rosaldo (1981) para pueblos, como los amazónicos, con matrimonios *brideservice societies*, es decir, en las cuales el novio debe ofrecer trabajo a sus suegros, siendo imposible sustituirlo por bienes. Las autoras pretenden que su propuesta teórica abarque también la Amazonía, cuyos casos también estudian, pese a que no sean especialistas de este gran territorio. Viveiros de Castro, en todo caso, considera la propuesta de estas autoras como adecuadas a la Amazonía en líneas generales. Mis informaciones sobre las prácticas sexuales de los pueblos amazónicos tienden también a confirmar a Collier y Rosaldo.

³¹ Basta con notar que hoy día se calculan en más de doscientos los pueblos -10 mil personas en total- en aislamiento voluntario en la Amazonía, distribuidos entre siete países (OACNUDH, 2012). La Melanesia es el otro gran territorio del mundo con muchos pueblos en aislamiento voluntario (se calcula que más de 40). Es un fenómeno muy raro en otras partes del mundo y desde luego no existe ni en los Andes ni en Mesoamérica por el mero hecho de ser imposible ocultarse permanentemente en su territorio.

de un mismo período de tiempo -entre 1800 y 1000 años ANE (Wolf, 1967; José Canziani, 2003; Clemente et al., 2015)-, pero que mientras en la Amazonía al momento de la invasión colonial los mayores asentamientos serían las confederaciones de comunidades con 50 mil habitantes, en el Valle de México había más de un millón (Robert McCaa, 2000), mientras en 1586, el cronista español Juan Canelas Albarrán afirmó haber en Cusco 400.075 indígenas (Ángel Rosenblat, 1945).

De esta forma, a lo largo de 3000 años surgen en ambos territorios numerosas experiencias estatales de las cuales la incaica y la Triple Alianza son consecuencias no excepcionales. La sucesión, tanto en Mesoamérica como en los Andes, de casi dos milenios de experiencias supracomunitarias de orden estatal, aun cuando no lineales e irregulares, permitió la acumulación de una serie de experiencias comunes a muchos de los llamados “estados agrícolas”: la construcción de sistemas agrícolas que permitieron la intensificación de la producción, el incremento de la población, la especialización de la mano de obra, la jerarquización social, la formación de ejércitos especializados relativamente permanentes, etc. (Teresa Rojas, 1991 y 2009; Ángel Palerm 2008, David Robichaux, 2005, entre otros).

Pero aparte de estas experiencias comunes muy generales, hay también enormes diferencias entre ambos grandes territorios. Entre la relativa homogeneidad territorial mesoamericana, que permitió asentamientos estables desde el período formativo (2500 ANE-200 NE), y el irregular y menos fértil territorio andino, que dio lugar a la conformación de comunidades multi-locales y una regular migración, parece haber indicios de caminos fértiles para comprender la diferencia de los patrones de relaciones de género en uno y otro territorio.

La piedra basal de la interpretación que daré a las cuestiones de género en ambos territorios será la hipótesis traída por el antropólogo mexicano-estadounidense David Robichaux para comprender la especificidad del parentesco mesoamericano. Pese a su pretensión arriesgada de ofrecer para toda Mesoamérica un único modelo comprensivo, éste es sumamente fértil para pensar la cuestión de género. El trabajo de Robichaux está anclado en décadas de trabajo etnográfico en Tlaxcala y de trabajo exegético sobre los estudios de parentesco en Mesoamérica.

Robichaux sigue la crítica de Jack Goody (2008 [1990]) a la tradición antropológica de estudios de parentesco. Dicha tradición enfatizó los sistemas terminológicos en detrimento de las formas de herencia y de reproducción efectiva de la vida familiar y social. Robichaux observa que la temprana adopción, a inicios del siglo XX, de la noción de “bilateralidad” para designar a los sistemas de parentesco mesoamericanos obvió no sólo la muy acentuada patrilinealidad del sistema de herencia, sino que permitió que se asociara la “bilateralidad” mesoamericana a la española, una imposición colonial que se habría sobrepuesto a prácticas mesoamericanas. Sin embargo, el sistema “bilateral” hegemónico en España diferiría enormemente del mesoamericano, puesto que en la península ibérica era mayor la tendencia hacia una herencia equitativamente bilateral, es decir, en proporciones iguales a hijas e hijos, habiendo además una división en porcentajes muy parecidos entre uxorilocalidad y virilocalidad (Robichaux, 2005). En Mesoamérica, sin embargo, la herencia era y es preferencialmente hacia los hijos varones, recayendo sobre las mujeres “residualmente”, es decir, cuando sólo hay hijas mujeres, o recibiendo las hermanas menos tierra que sus hermanos. Además, hay en Mesoamérica “residencia virilocal postmarital” (2005: 176), es decir, tras el casamiento de una pareja, esta va a residir en casa del padre del novio, por un tiempo indeterminado pero relativamente breve, usualmente hasta que el siguiente hermano hombre se casa, viniendo con su esposa a ocupar el lugar de la pareja del hermano mayor, que se desplaza a un hogar aparte, usualmente en el terreno del padre o en sus adyacencias.

De esta forma, aunque no es una preocupación de Robichaux, percibimos que las mujeres mesoamericanas no sólo quedan total o parcialmente excluidas de la tenencia de tierra, es decir, de la principal base para la reproducción de la vida, sino que se desplazan de su localidad de origen. Aunque esta investigación no ha podido iniciar un proceso de indagación con respecto a lo que todo ello significaba para las mujeres mesoamericanas previamente a la invasión colonial, se sabe (Mathieu, 2007) que la virilocalidad y la herencia preferencialmente masculina está frecuentemente asociada a una menor participación de las mujeres en la toma de decisiones con respecto a sí y su comunidad.

Pero es aún de primera importancia la explicación que otorga Robichaux para la generalidad y arraigo de estos fenómenos. Mediante un amplio análisis que pasa por la obra de Jack Goody y de otros estudiosos de los estados agrícolas, Robichaux afirma que es posible inferir la consolidación, a lo largo de las sucesivas experiencias estatales en Mesoamérica, de una “economía oculta de parentesco” (Goody, 2009 [1983]) impulsada por los grupos dominadores, que privilegiaba la herencia patrilocal, la patrilocalidad y la residencia virilocal postmarital, como forma de organizar una menos rechazable y más rápida reproducción del sistema tributario. En Mesoamérica -como en los Andes del período incaico (Murra, 2007)-, la unidad de tributación en los estados agrícolas era la pareja casada, por lo que la residencia virilocal postmarital, al no exigir a la nueva pareja la adquisición previa al matrimonio de un hogar, agilizaba la ampliación del sistema tributario. Ya la herencia patrilineal podría tratarse de una forma de pacto desigual entre hombres, mediante el cual aquellos que se encuentran en la posición inferior -es decir, quienes deben tributo a los representantes estatales- son recompensados mediante un sustento material e intersubjetivo de su superioridad sobre las mujeres. En el caso de Mesoamérica, el culto a los muertos que privilegia el linaje masculino (Robichaux, 2005; Enrique Florescano, 2009) y el fuerte anclaje a un territorio específico en donde se encuentran los restos de aquellos, vino a reforzar la importancia de los linajes masculinos desde el Período Formativo (Florescano, 2009) -sin que la ascendencia femenina se perdiera, pero careciendo del mismo valor (Paola Peniche, 2007)- hasta nuestros días.

Aunque sin la misma exhaustividad -y sin realizar allí trabajo etnográfico-, Robichaux también ha realizado una exegesis de los estudios de parentesco en la zona andina (2007). Él encuentra que también allí hay principios de herencia patrilineal, patrilocalidad y residencia virilocal postmarital, por lo que cree ser posible que ello pueda ser influenciado por la sucesión de formas estatales en la región. Sin embargo, él reconoce una diversidad mucho mayor en el parentesco y considera que el uso de diferentes pisos ecológicos, el pastoreo y la mayor frecuencia de prácticas migratorias deben estar en la base de esta variedad. Mi propia investigación coincide con ello, a la par que me permite indicar otros elementos andinos que contribuyen a su mayor heterogeneidad en términos de parentesco: la necesidad de cada comunidad de ocupar distintos pisos ecológicos para su supervivencia

ha supuesto con frecuencia que comunidades diferentes, interétnicas inclusive, tuvieran que compartir distintos pisos ecológicos; el pastoreo de camélidos –actividad usualmente femenina- implicaba el desplazamiento por territorios muy amplios, la debilidad o ausencia de mercados implicaba migración temporaria frecuente, así como la tributación mediante el desplazamiento por trabajo (Franklin Pease, 1979; Ana María Lorandi y Lorena Rodríguez, 2003). Por lo tanto, frente a la tendencia mesoamericana a territorios relativamente circunscritos, en los Andes, la migración fue una forma recurrente encontrada por los pueblos en su interacción con el territorio, lo que implicó mayor interacción entre comunidades. Los vínculos de parentesco como forma de alianza política intercomunitaria tenían, así, mayores oportunidades. Una acentuación mayor de la patrilinealidad a nivel de herencia implicaría una restricción de la capacidad de alianzas que vendría en detrimento de la necesaria ocupación conjunta de territorios en sí muy exigentes para el cultivo o la ganadería. El hecho de que las mujeres pudieran y puedan heredar tierra con mayor frecuencia que las mesoamericanas y que sean las herederas principales de los animales (Juan de Dios Yapita y Denise Arnold, 1998) les otorga un grado de capacidad para la toma de decisión sobre sí y sus comunidades relativamente amplio.

Comprendo que ésta es una interpretación arriesgada que sólo parcialmente está secundada por la investigación de Robichaux. De todas formas, es un hecho que el sistema de parentesco andino es muy variado y, pese a una relativa asiduidad de encuentros al respecto, -ver las publicaciones organizadas por Enrique Mayer y Ralph Bolton (1980) y por Arnold (1998), resultadas de sendos encuentros internacionales- no hay una propuesta para comprenderlo unificadamente que haya logrado consenso entre las y los especialistas.

1.4.4.2. Los tres grandes territorios socio-históricos, las relaciones de género tras la colonización y las mujeres indígenas organizadas

Con la intrusión colonial y la manutención de la colonialidad en el período republicano, la vida de los pueblos amazónicos fue afectada de un modo muy diverso. Millares de comunidades desaparecieron y siguen desapareciendo en los primeros momentos de contacto, víctimas de las guerras colonizadoras, de la explotación de trabajo y de las nuevas enfermedades. Una gran cantidad de comunidades optó por internarse Amazonía adentro a

una distancia que les hacía inalcanzables por los colonizadores. Entre esas opciones equidistantes hay una gran variedad de posibilidades, que van de pueblos enclaustrados en reducciones católicas a otros que han logrado mantener sus territorios prácticamente inalcanzables por la sociedad colonizadora, pero manteniendo contacto con esta desde una más o menos amplia autonomía. Ello, obviamente, varía según el tiempo. Justamente durante el período de reorganización del patrón global de poder, entre las décadas de 1880 y 1910, la demanda de caucho en los países centrales provocó un proceso de agresión a las comunidades amazónicas aun mayor que el colonial, siendo las y los integrantes de los pueblos literalmente cazados para el trabajo esclavo. El período actual de neoextractivismo es, asimismo, de intensificación de la colonialidad, de modo que pueblos que por medio milenio han logrado un exitoso aislamiento ven sus territorios amenazados de sobremanera (Dany Mahecha y Carlos Eduardo Franky, 2012). Sin embargo, la Amazonía sigue proporcionando vías de escape y hay pueblos -como los Araronas de Bolivia (Ivanna Arizcurinaga, 2008)-, conformado por gentes provenientes de diferentes grupos étnicos que lograron fugarse de los centros esclavistas caucheros y hoy se encuentran en su mayoría viviendo en aislamiento.

Para comprender el modo cómo las relaciones de género se vieron afectadas en todo ello, es especialmente importante comprender la radical diferenciación de género. Por lo general, como ha expuesto la Asociación Interétnica por el Desarrollo de la Selva Peruana (2006), la división social de los sexos otorgó a los hombres el privilegio de la relación con los pueblos criollos, por lo que monopolizaron el intercambio de productos y conocimientos. En un contexto en que las poblaciones se hicieron progresivamente más dependientes de lo de afuera, ello supuso un inédito desbalance de poder entre los géneros. Sin embargo, el incremento de poder de los hombres al interior de la vida cotidiana de la aldea muchas veces no ha supuesto una pérdida de los espacios de autonomía de las mujeres, asociados a la realización intra-género de las actividades cotidianas de reproducción de la vida. En la Amazonía no ha ocurrido una privatización de lo doméstico, por lo que las actividades del día a día compartidas permiten la continuidad de la confianza entre las mujeres, de modo que, en caso de sentirse amenazadas por decisiones tomadas por los hombres, han podido ofrecer una respuesta fuerte y cohesionada. El éxito de las mujeres Sarayaku en Ecuador y

Canpu Piyawi en Perú en contra de la aceptación por parte de los hombres de sus pueblos de proyectos petroleros sólo se puede comprender a partir de esta fortaleza cultivada en las relaciones cotidianas.

En Mesoamérica, las estrategias patriarcales impulsadas por la colonización se superpusieron y acentuaron las preexistentes herencia masculina de la tierra, patrilocalidad y predominancia de la ascendencia masculina de los grupos familiares. Con ello, los espacios de autonomía o de ejercicio de poder por parte de las mujeres en sus comunidades fueron reducidos al extremo, al punto de que Guatemala sea el país con menor porcentaje de mujeres propietarias de tierras en América Latina -14%- (Deere y León, 2002), de que las formas de intercambio en el matrimonio hayan sido mercantilizadas y las mujeres se sientan compradas por el novio o su familia (Actoras de Cambio, 2011), de que no tengan soporte familiar y social para minimizar la violencia y la sobreexplotación de su trabajo en el hogar del marido, o de que vean reducida su mera capacidad de desplazamiento (Hernández y Canessa, 2012b). Hay una severa dominación de género incluso en comunidades -como las q'eqchi'es- que han mantenido una importante autonomía frente a las políticas colonizadoras (Amandine Fulchiron, Angélica López y Olga Alicia Paz, 2009). De esta forma, las luchas de las mujeres indígenas guatemaltecas buscan justamente retomar el control sobre las condiciones fundamentales, materiales e intersubjetivas, de la reproducción de su vida y de sus comunidades. En la lucha por el territorio vienen siendo exitosas tanto la reivindicación de la co-propiedad entre hombres y mujeres, como la lucha contra el extractivismo. En el ámbito de la intersubjetividad, las numerosas propuestas de sanación constituyen un repensar colectivo sobre sí, el cual busca desvincularse de la imposición cognitiva ladina -la internalización del opresor, según Mujeres Mayas Kaqla (2004)- a través de un diálogo entre mujeres mayas que permita otorgar sentidos propios a las experiencias de dolor impuestas.

En los Andes, la situación de las mujeres es en cierto sentido intermedia. El grado de intrusión colonial ha sido en líneas generales severo y las mujeres de la mayoría de los pueblos han perdido espacios de poder a nivel colectivo, a la vez que se observa que en dónde las comunidades pudieron mantener cierta autonomía, las mujeres retienen sus

espacios de influencia en la vida colectiva (Carmen Deere, 1992; Patricia Ruiz-Bravo, 2004). Con todo, las mujeres no perdieron todos los espacios de participación; el hecho de que la identidad campesina sea aún hoy importante en las organizaciones de mujeres indígenas de los tres países centroandinos refiere sin duda a esta autonomía que han podido resguardar las mujeres en tanto productoras agrícolas, pastoras, sacerdotisas, artesanas y comerciantes (Deere, 1992; Silvia Rivera Cusicanqui, 1996; Patricia Ruiz-Bravo, 2004). Por ello, como veremos, sus luchas se concentran menos que en la cuestión de reivindicación de la propiedad como en Guatemala y más por alcanzar mejores condiciones para producir y alcanzar soberanía alimentaria y mejores condiciones para el comercio.

1.5. Coda: la comunalidad inherente a las luchas de las mujeres indígenas

Si comparamos las luchas de las mujeres feministas en los países centrales y en las zonas urbanas emblanquecidas de América Latina con la de las mujeres indígenas, encontraremos una paradoja. Las luchas feministas han postulado una transformación global de la vida social desde el siglo XIX, pero en los derroteros de los siglos XX y XXI, sus luchas fueron progresivamente acotadas y las victorias innegables se encuentran restringidas a su entrada al ámbito de lo público con garantías formales de igualdad frente a los hombres. Pero ello, como Silvia Federici, Roswitha Scholz y Nancy Fraser argumentaron, contribuyó a una mayor capilaridad del capitalismo, a su cada vez mayor presencia en la reproducción cotidiana de la vida. La gran narrativa que afirmaba no haber alternativa a la forma de vida urbana trazada por Europa se afianzó y con ella la colonialidad y la modernidad capitalista / eurocéntrica.

Las propuestas de Roswitha Scholz y Nancy Fraser son, sin embargo, rasas. La primera aboga por una lucha en contra de la valorización del valor y de lo que denomina disociación del valor³², pero carece de una perspectiva analítica sobre las capacidades transformativas de la realidad por parte de las mujeres. Fraser, aun ante el proceso actual de desdemocratización en Europa y EEUU, mantiene una apuesta habermasiana por las

³² Es sumamente difícil resumir sus argumentos alrededor de esta categoría. Se refiere al hecho de que las actividades de reproducción de la vida se encuentran disociadas de la valorización del valor.

instituciones modernas. Silvia Federici, en cambio, al reintroducir la reproducción de la vida en el campo de la lucha, logra abrir vetas de resistencia y transformación para las mujeres. Ello, nos parece obvio, solo lo ha podido lograr en la medida en que su pensamiento se ha mantenido próximo a la lucha de las mujeres concretas, en EEUU, Italia y en los países periféricos.

El trabajo de Federici es importante, entonces, justamente porque acompaña la lucha de las mujeres no urbanas, no blancas. Las mujeres indígenas de América Latina se enfrentan de modo más radical a lo patriarcal justamente porque su lucha no se restringe a él. En el breve esbozo de las luchas de las mujeres andinas, mesoamericanas y amazónicas arriba expuesto, no es difícil percibir que hay un trasfondo comunitario en cada una de sus luchas, siendo el patriarcal un elemento entre otros frentes a los cuales oponerse. Al diluir lo patriarcal como un elemento más del patrón de poder, las luchas de las mujeres indígenas se resguardan de ser incorporadas por este patriarcal como lo fueron las mujeres urbanas blancas. Ahí reside la paradoja: al aislar lo patriarcal de los otros elementos del patrón de poder, las mujeres urbanas de los países centrales perdieron muchos elementos para resistir al propio patriarcado, mientras las mujeres indígenas logran mayores condiciones para hacerlo justamente por no aislarlo.

2. Guatemala. El territorio y los extremos de la intimidad y la formalidad

Guatemala es probablemente el único país en América Latina donde el orgullo mestizo por la cultura indígena ha tenido muy poca incidencia en la formación de un sentimiento de nosotridad que actúe como articulador de una cultura nacional.

Jorge Ramón González, 2007

Dentro del acérrimo racismo de toda América Latina, el de Guatemala es el mayor, al punto de que, al contrario de lo que ocurrió en el siglo XX en todos los demás países de la región, sus élites ni siquiera fueran obligadas a enmascarar la dominación sobre los pueblos racializados como indígenas mediante la estrategia culturalista del mestizaje. Este excepcional racismo ha sido también un factor determinante en el hecho de que, en Guatemala, la explotación y la dominación sobre las mujeres sean también las más severas entre los países de América Latina.

En su tesis doctoral, Aura Cumes (2014a) defiende que la clasificación social de la población indígena guatemalteca ha sido especialmente rígida, prolongándose en sus rasgos elementales hasta el día de hoy. Para la autora kaqchikel, el proceso de racialización de las mujeres y los hombres indígenas en Guatemala ha estado íntimamente ligado a su enclaustramiento en categorías de trabajo servil ideológicamente justificadas con supuestas aptitudes formativas modernizantes, aunque con objetivos coloniales de explotación y dominación: la sirvienta y el mozo indígenas serían las únicas identidades apropiadas para los pueblos mayas y xinkas, quienes a través de ellas deberían dedicarse a un trabajo extenuante -que podría implicar jornadas de 20 horas, con el descanso de medio día los domingos, a veces con prohibición expresa de salir del ambiente de trabajo- bajo el presupuesto de que mediante él podrían librarse de la holgazanería, la falta de higiene o el mal gusto. Huelga decir que la supuesta formación nunca se concluye -“eres india, te queremos civilizar, pero nunca vas a dejar de ser india”, escribe Emma Chirix sobre la mentalidad ladina (2013: 177)-. De esta forma, se perpetúa *ad infinitum* la explotación, la dominación y la restricción de la población a la categoría de sirvienta o mozo, susceptibles de ser tutoradas (o sea, vejatoriamente tratadas[os] en tanto proto-humanas[os]) dentro y fuera de su espacio de trabajo servil.

Los datos sobre la propiedad de la tierra, en la medida en que el territorio es base tanto de la vida material como espiritual de las mujeres y pueblos maya, son especialmente indicativos de los niveles de dominación sufridos por las y los indígenas en Guatemala. Según el Instituto Nacional de Estadística (2004), el 57% de la tierra se encuentra en manos del 2% de la población, mientras el 45% de la población detiene el 2% de la tierra. Asimismo, sólo el 14% de las propietarias son mujeres. Es el país con mayor desigualdad racial de América Latina y el de mayor desigualdad de género entre los cuatro estudiados en esta tesis.

Frente al mayor despliegue de violencia patriarcal y colonial de las Américas republicanas, las mujeres indígenas guatemaltecas, mayas y xinkas, vienen desarrollando diferentes estrategias organizativas, tres de las cuales destacaremos acá, puesto que, si bien están presentes en otros países, han sido trabajados por las mujeres indígenas guatemaltecas con especial intensidad e importantes alcances.

La primera y la segunda se encuentran en polos opuestos, de difícil conciliación. Por un lado, está la construcción de una comprensión y de un accionar colectivo propios, que dan cuenta de la experiencia de las mujeres indígenas desde sí mismas, en un trabajo a la vez arduo y gratificante de diálogo e indagación que atañe desde la vida cotidiana hasta las elaboraciones más formales de la filosofía maya. A este respecto, el texto se detendrá en las experiencias de sanación (principalmente, pero no sólo, a partir de las experiencias impulsadas por Mujeres Mayas de Kaqla y por la Colectiva Actoras de Cambio) y en la escritura de mujeres mayas, sobre todo, en diálogo con la obra de la enfermera, socióloga y antropóloga maya kaqchikel Emma Chirix. Por otro lado, se encuentran las luchas de las mujeres mayas en los campos de la política formal y de lo jurídico, es decir, en los ámbitos donde el patrón de poder mundial ha estandarizado una comprensión de lo político que le es funcional, que no solo es ajena sino también contraria a lo indígena y a lo comunal. Sugeriré la hipótesis de que este direccionamiento de esfuerzos hacia campos tan divergentes está en relación con la necesidad de respuesta a la excepcional violencia colonial y patriarcal de Guatemala.

El tercer elemento que destacaremos es el relativo a la lucha por el territorio, la tierra o la madre-tierra, que es trascendente tanto para garantizar la reproducción material, espiritual y comunal de la vida y de la propia lucha (Virginia Ajxup y Juan Zapil, 2009). Es una lucha que se inscribe, por lo tanto, sobre todo en el terreno de lo propio, aunque implique negociar continuamente con lo ajeno, es decir, con las políticas estatales sobre la propiedad.

Antes, haré un breve esbozo de las condiciones generales que posibilitaron la más severa entre las severas dominaciones raciales y patriarcales de América Latina: a) la especificidad territorial -la relativa fertilidad y accesibilidad a sus tierras, y el consiguiente favorecimiento de asentamientos estables-; b) la parcial pérdida de poder de las mujeres mayas (especialmente sobre la herencia de tierras) con el establecimiento de organizaciones supracomunitarias en la Mesoamérica pre-colonial y, posteriormente y sobre todo, con la colonización ibérica y el establecimiento de la república; y c) las especialmente recurrentes y violentas intervenciones estadounidenses en favor de las élites ladinas y en contra de los pueblos indígenas durante los períodos revolucionarios que amenazaron el orden republicano.

2.1. La excepcional violencia de lo colonial y lo patriarcal en la modulación del patrón de poder mundial en Guatemala

2.1.1. La exuberancia territorial, los pueblos mayas y el género precolonización

Comparando el territorio mesoamericano frente a los otros dos grandes territorios geográficos donde se encuentran las mujeres indígenas sujetas de este estudio: los Andes y la Amazonía, una conjunción de rasgos salta a la vista: Mesoamérica no solo está dotada de enorme riqueza natural, sino que, pese a la vastedad y heterogeneidad de su territorio, en el mismo no abundan accidentes geográficos radicales, como tantos presentados por las cordilleras andinas, ni densidades selváticas impenetrables o irreductibles, como las amazónicas.

Ello ha posibilitado la emergencia de una vida comunal significativamente diferente a las de las otras dos áreas geográficas. Por un lado, la relativa homogeneidad y riqueza

territorial ha favorecido asentamientos estables y relativamente circunscritos³³ desde el llamado período formativo (Enrique Florescano, 2009) hasta el presente (Richard Wilson, 1999; Dina Mazariegos, 2010: 181). Hay un consenso entre activistas mayas y académicas/os mayas y no mayas sobre la honda compenetración entre cada comunidad y su territorio específico, así como la preferencia por matrimonios endogámicos a nivel comunitario, lo que parece haber sido decisivo para una diferenciación lingüística mucho mayor a la del área andina. Lo que afirma Florescano desde los trabajos de Lockhart y de Sahagún con respecto al México central, parece corresponder también a la zona maya (2009, 33):

Altépetl es una palabra nahua compuesta. Viene de in atl, el agua; in tepetl, la montaña. Se representa como un cerro con agua en su interior (...) sinónimo de estado territorial, de gente asentada en suelo propio (...) **cada altéptl se imaginaba a sí mismo como un pueblo separado en forma radical de los demás** (negritas mías)

Por otro lado, paradójicamente, esta honda identidad comunitaria no parece haber supuesto nunca incomunicación. David Drew (2002) afirma que ya hay evidencia de comercio de obsidiana a lo largo de territorios muy distantes entre sí desde antes de que aparezcan asentamientos colectivos (entre 5000 y 2000 ANE). En este período aparecen los primeros indicios de cultivos de maíz dentro de una amplitud sorprendente que va desde Panamá hasta México Central, lo que hace probable que este logro agrícola históricamente decisivo se haya gestado mediante una comunicación de intensidad importante entre grupos de cazadores-recolectores que ensayaban asentamientos agrícolas. Es decir, las mismas condiciones para el establecimiento de comunidades agrícolas fueron dadas por las extensas redes de comunicación entre grupos humanos muy distantes entre sí, por lo que no debe sorprendernos que en los asentamientos mayas del período preclásico temprano, ya entre el 900 y el 700 ANE, haya evidencia de amplio comercio de productos alimenticios, artesanías y piedras entre las tierras altas y bajas del territorio (Norman Hammond, 2008; Drew, 2002).

³³ En los Andes, a su vez, la necesidad de pastoreo y de la combinación del cultivo de diferentes pisos ecológicos ha dado lugar a un constante desplazamiento entre los pueblos.

De esta forma, como ha sugerido López Austin, podemos hablar de la conformación de una identidad doble, a la vez regional (mesoamericana) y local (comunitaria, más que lingüística), desde el período precolonial (Lockhart, 1999; Florescano, 2009) hasta el presente, como sustentan Wilson (ibid.), Mazariegos (2010) o Cindy Forster (2012). La identidad local, comunitaria, sentida como inmediata y, a veces, como única, dice respecto a la comunión entre un grupo humano unido por antepasados comunes y un territorio cuyo símbolo sagrado más recurrente, ya en tiempos olmecas, suele ser una o algunas montañas concretas (Drew, ibid; Florescano, 1996; Wilson, 1999), hacia las cuales se celebran primordialmente los ritos.

La identidad regional mesoamericana, a su vez, refiere a los elementos comunes o recurrentes de las respectivas identidades comunitarias, derivada de milenios de intercomunicación. Para los objetivos de esta investigación, algunos aspectos de esta identidad regional son especialmente importantes. En términos políticos, interesa, en primer lugar, comprender la importancia de esta disyunción identitaria entre lo local y lo regional para los mismos pueblos mesoamericanos: la conjunción de formación supracomunitarias no parece haberse dado prioritariamente mediante la fusión entre comunidades, sino mediante la anexión (Florescano, 1996). Según cada momento histórico o zona geográfica (o según el modelo teórico de interpretación), esta anexión puede haberse dado mediante un violento conflicto militar o mediante un concertado entendimiento alrededor de intereses comunes, pero por lo general, en un caso u otro se ha tendido a respetar el poder político propio de cada comunidad. Aun cuando la subordinación había sido claramente derivada de una victoria de guerra, no parece haber habido condiciones para una ocupación militar permanente, respetándose a las autoridades locales como las encargadas de recoger tributos u organizar a las personas que serían sacrificadas o prestarían servicio. Incluso en momentos históricos cruciales, en que determinada comunidad o conjunto de comunidades se encontraban violentamente subyugadas, la dominación extranjera debió o bien aliarse con las élites locales o bien promover el gobierno de una élite particular en detrimento de otras menos dispuestas a reconocer influencias políticas desde el exterior (Pedro Carrasco, 1996). De esta forma, la propia disyunción identitaria entre lo local y lo regional no debe ser comprendida como casualidad o mera derivación de la particularidad territorial, sino

como una continua elección actuada por los pueblos mesoamericanos, la cual parece haber dado lugar a una autonomía importante en su interior y, correlativamente, una menor identidad supracomunitaria³⁴.

De esta forma, la tendencia endogámica en términos comunitarios (Lockhart, 1999, David Robichaux, 2005) ha sido extensamente prolongada, permitiendo un perdurable culto a los muertos y la solidificación de linajes, lo que es de primera importancia para nuestra investigación, dada la influencia recíproca entre las relaciones de parentesco y las de género. Aunque la posición de máxima autoridad salvo rarísimas excepciones (María Elena Vega, 2015) recae en manos de los hombres, tanto a nivel comunitario como supracomunitario, hay indicios sólidos de que las mujeres ocuparon posiciones de primera relevancia en la vida comunitaria y familiar, como productoras agrícolas y manufactureras, comerciantes, sanadoras, sacerdotisas, herederas (aunque parciales) de tierras y también en puestos de decisión política (June Nash, 2000). Sin embargo, y aunque es difícil precisarlo, es probable que la emergencia de estancias supracomunitarias, sobre todo en los casos en que las mismas se dieron mediante victorias militares, haya dado lugar a “economías de parentesco” (Goody, 2009) que estimularon los linajes masculinos y la neovirilocalidad. Como delinea específicamente Robichaux, siendo los tributos comunitarios y supracomunitarios cobrados por familias, la pronta conformación de un nuevo matrimonio nuclear daba lugar a un nuevo integrante en la cadena de tributación. La virilocalidad y residencia virilocal postmarital de la pareja -observada también en “Estados agrarios” de Europa e India por Jack Goody (2008)- sería una estrategia eficaz de aceleramiento del matrimonio, la cual, conjugada con una tendencia progresiva por privilegiar el linaje masculino frente al femenino, ha supuesto una concentración de poder de los hombres sobre las mujeres a nivel del núcleo familiar, la comunidad y los órdenes supracomunitarios. Según Paola Peniche (2007), hay un consenso casi total entre

³⁴ Como veremos posteriormente, la ausencia durante el período colonial en Mesoamérica de una utopía de reinstauración de un gobierno indígena sobre todo el territorio mesoamericano, análoga a la que perduró y que casi tuvo su ocasión con Tupak Amaru y Tupak Katari en los Andes, no es ajena a esta forma de comprensión de lo comunal.

investigadoras e investigadores sobre la predominancia de la patrilinealidad en el parentesco maya yucateco en el período precolonial³⁵.

La pérdida de poder por parte de las mujeres con el establecimiento de organizaciones supracomunales antes de la invasión colonial es un hecho probable. Aunque no es posible precisar cómo actuó sobre la vida de las mujeres y sobre su capacidad de participar en las decisiones que le dieran respecto a ellas y a sus comunidades, sí se puede afirmar con Aura Cumes (2014a) que esta pérdida de poder no fue equiparable a la que sufrirían en el período colonial y republicano. Como también sustenta Emma Chirix (2010: 118), todavía la denominada despectivamente “práctica del precio de la novia” estaba inserta en una red de reciprocidad que no implicaba una plena pérdida de poder de la mujer sobre sí misma. Como ya ha sido recogido desde la obra de Nash (2000), las mujeres no perdieron todo su poder en los ámbitos económicos, políticos o religiosos. Pero sí me parece muy convincente la propuesta de Robichaux que apunta al hecho de que las prácticas de virilocalidad y herencia preferencial a los varones -prácticas, por lo demás, divergentes a la ibérica- difícilmente estarían tan arraigadas en toda Mesoamérica a menos que algunos de sus elementos preexistieran a la colonización. Dada la centralidad del territorio en la vida material y espiritual de los pueblos mesoamericanos, el hecho de que la herencia fuera preferencialmente para los hombres desde períodos anteriores a la Conquista nos permite intuir que las mujeres no detenían la misma capacidad de decisión sobre sí mismas y sobre “lo colectivo” que ellos³⁶.

En términos espirituales, la conjunción humana y territorial históricamente experimentada ha dado lugar a una espiritualidad, una filosofía y procedimientos sistemáticos de conocimiento (Mujeres Mayas Kaqla, 2010) muy anclados en la relacionalidad con el mundo agrícola, la naturaleza, el cosmos y el territorio específico de residencia, donde se encuentran los restos de los antepasados (Wilson, 1999; Florescano, 2009). La dualidad y la complementariedad entre las mujeres y los hombres me han sido expresadas en numerosas

³⁵ Las demás fuentes consultadas coinciden en la predominancia de la patrilinealidad, entre ellas Robichaux (2005 y 2007), Florescano (2009), y Delia Selena de Dios y Guadalupe Pieza (2012). La descendencia femenina es también reconocida, pero su importancia es siempre menor.

³⁶ Recordemos, asimismo, que la patrilocalidad y la patrilinealidad están asociadas transculturalmente a la dominación masculina (Mathieu, 2007).

entrevistas y han quedado plasmadas en una amplia bibliografía de mujeres y hombres mayas y no mayas³⁷. Lo masculino y lo femenino son prioritariamente energías igualmente esenciales, a ser desarrolladas por hombres y mujeres según sus idiosincrasias personales, por lo que el predominio de los hombres sobre las mujeres carece de sustento en la filosofía maya (Ajxup y Zapil, 2009). La complementariedad se refiere, asimismo, no solo a la relación entre mujeres y hombres, sino a ellas(os) y el cosmos. La dualidad, como ha expresado Sylvia Marcos, no apunta a una composición de opuestos o a un justo medio aristotélico, sino a la fluidez de extremos que están implicados simétricamente uno en el otro y abiertos “a los grandes rumbos del cosmos”, de modo que “el cuerpo femenino y el masculino están a la vez imbricados el uno con el otro e imbricados ambos en el universo” (1995: 23).

A modo de recapitulación, es importante recordar para los objetivos de la investigación tres elementos:

1) El fértil territorio mesoamericano ha permitido asentamientos humanos relativamente restringidos geográficamente, lo que ha supuesto la compenetración material y espiritual de las comunidades con su territorio, de modo que las mismas organizaciones supracomunitarias (cacicazgos, reinos o estados) han partido desde y respetado lo local³⁸.

2) La compenetración espiritual de los pueblos mesoamericanos, mayas en particular, con sus respectivos territorios, junto a la intercomunicación milenaria, ha dado lugar a una filosofía y espiritualidad ancladas en la reproducción de la vida humana, natural y cósmica, donde lo masculino y lo femenino son energías que reverberan sin jerarquías, lo que indica

³⁷ En especial, en las entrevistas que realicé a María Guadalupe García en Chaculá (Huehuetenango), Emma Chirix y a Virginia Ajxup en la ciudad de Guatemala, y a Ofelia Chirix en la ciudad de San Juan de Comalapa, todas ellas en agosto del 2013. Con respecto a la literatura, son especialmente importantes acá los trabajos de Mujeres Mayas Kaqla (2004 y 2010), Ajxup y Zapil (2009), Emma Chirix (2010, 2013), Sylvia Marcos (1995, 2010), y Wilson (1999).

³⁸ La identificación de los pueblos con sus territorios puede ser tan inextricable que su espiritualidad puede verse suspendida durante la migración. Así, en su investigación sobre los pueblos q'qechi'es contemporáneos, Richard Wilson (1999) describe cómo no les era posible a estas y estos comuneros mayas ejercer una espiritualidad durante los años que vivieron escondiéndose de las PAC porque no conocían las montañas y las cuevas de los territorios en que se encontraban. Asimismo, Amandine Fulchiron, Angélica López y Olga Alicia Paz (2009) resaltan que la pérdida de la espiritualidad por parte de las mujeres refugiadas en México estaba íntimamente relacionada a la distancia para con su territorio.

la persistencia de elementos igualitarios o equitativos en la vida cotidiana de los pueblos (Virignia Ajxup y Juan Zapil, 2009).

3) Sin embargo, como en tantas experiencias históricas (Goody, 2008; David Robichaux, 2007; Assis Clímaco, 2009), el establecimiento de poderes supracomunales ha dado lugar a una diferenciación social y la creación o ampliación de las jerarquías de género. Ello fue seguramente un proceso heterogéneo y, aunque no llegó a los extremos alcanzados tras la colonización ibérica, con seguridad fue significativamente acentuado, dado que la virillocalidad, la masculinización del linaje (que espiritualmente se asocia al culto a los muertos) y la herencia preferencial hacia los hombres son cambios históricos de relevancia que han contribuido a una pérdida de poder y status de las mujeres (Mathieu, 2007).

2.1.1. La codicia colonial y republicana, y el apoyo imperialista de EE.UU.

Como ha trabajado Fabiola Escárzaga (2006, 2008), durante el período de conquista y colonización, así como en el republicano, la generosidad territorial jugó en favor de los invasores y de su bárbara codicia. El carácter accidentado del territorio andino había favorecido una mayor interconexión entre comunidades, debido a la necesidad de conjugar territorios a diferentes alturas que permitieran cultivos específicos según su microclima, así como el pastoreo (John Murra, 2007 [1955]; María Rostworowski, 2009 [1988]). Para los conquistadores y colonizadores, esta mayor relación entre comunidades fue una dificultad extra. La irregular geografía y la mayor altitud no solo dificultaban el desplazamiento de las tropas conquistadoras y sus aliadas, sino que también facilitaban la dispersión de los pueblos, mientras que la diversidad de microclimas impedía un cultivo sin el conocimiento milenario que era privilegio a veces de poblaciones muy pequeñas³⁹. El control sobre los territorios y la población era, por lo tanto, más difícil de asegurarse y aún más en la Amazonía, donde los pueblos contactados en el siglo XVI desaparecieron para ser nuevamente vistos muchos siglos después o nunca más. Incluso hay pueblos insertados en

³⁹ Zulma Gareca, integrante de Pan para el Mundo de Bolivia, en entrevista realizada en La Paz, en enero del 2013 me afirmó que aun hoy la ingeniería alimenticia ve con mucha frecuencia su conocimiento superado por el de pequeñas comunidades campesinas andinas.

la vida de un Estado, como el awajún en el Perú, que afirman haberse unido a la vida nacional por opción propia, sin haber sido nunca colonizados.

Tampoco jugó en favor de los pueblos mesoamericanos su fuerte identidad comunitaria frente a otras identidades supracomunitarias. Por lo tanto, en los territorios de lo que hoy es Guatemala, las ofensivas militares, las campañas religiosas o las políticas agrarias determinadas según intereses foráneos, entre otros elementos colonizadores, han podido llevarse a cabo con especial violencia.

Solamente un proceso revolucionario con relativa sostenibilidad en el tiempo -como lo fueron los inacabados en México y Bolivia- podría haber supuesto un nuevo equilibrio del tablero. Sin embargo, los pueblos guatemaltecos no solo tuvieron que enfrentarse a las élites especialmente racistas y sobrereactivas -a quienes la vecindad con México recordaba siempre el peligro revolucionario (González Ponciano, 2007)- sino también a un intervencionismo especialmente recurrente de Estados Unidos, decisivo en el golpe militar de 1954 y en la elaboración de las estrategias de contrainsurgencia en las décadas de 1970 y 1980.

De esta forma, es factible comprender el contexto histórico sobre el cual se basa el carácter especialmente racista de Guatemala. Las fuerzas conquistadoras y colonizadoras, como posteriormente las republicanas, han actuado dentro de condiciones relativamente favorables. A partir del pacto entre las élites nacionales con las estadounidenses, todo intento de democratización de las relaciones sociales, por menor que fuera, fue ferozmente rebatido, por lo que las élites dependientes e imperialistas pudieron establecer un sentido de pertenencia sobre el territorio y los pueblos indígenas sin par en América Latina.

2.1.2.1 Colonización y establecimiento de patriarcados dependientes

Si como ha sido defendido, los procesos de constitución de entidades supracomunitarias tienden a favorecer procesos de masculinización, los procesos de colonización y subordinación permanente suelen hacerlo todavía más. Como hemos visto en la

introducción, en toda América Latina (y en Asia, África y Oceanía) los colonizadores han echado mano de estrategias muy homogéneas de jerarquización de género como forma de dividir entramados comunales que pudieran hacerles resistencia (Arlette Gautier, 2005). Podríamos afirmar que el objetivo de estas estrategias ha sido generar entre los pueblos colonizados un patriarcado dependiente, es decir, un pacto de dominación y explotación de los hombres sobre las mujeres, en el cual la subyugación y explotación de las mujeres indígenas se da directamente, sobre todo, por parte de los hombres de sus pueblos. Los varones aceptan los beneficios (frecuentemente mínimos y fugaces) intersubjetivos y materiales de ello a cambio de renunciar a una alianza con las mujeres de sus pueblos que podría romper la lógica de dominación capitalista/colonial más amplia en la cual ellos son no sólo dependientes, sino también dominados y explotados.

El éxito del establecimiento de patriarcados dependientes ha sido amplio, pero, por supuesto, irregular. Entre muchos pueblos amazónicos, cuya vida cotidiana ocurre la mayor parte del tiempo muy lejos de los centros poblados (Segato, 2009; Bárbara Arisi, 2012), o incluso entre pueblos negro/afroamericanos urbanizados que no han sido blanco de políticas públicas (Segato, 1986; Angela Davis, 2005), puede que no haya habido cambios relevantes en las relaciones de género e incluso se pudo haber ensanchado los ámbitos de poder de las mujeres (Ruth Landes, 2002 [1947]).

Sin embargo, en Mesoamérica, en Guatemala en particular, podríamos hablar de un establecimiento de un patriarcado dependiente indígena o maya muy exitoso, puesto que es el país donde los pueblos indígenas y, en particular, las mujeres, se encuentran en situación de mayor dominación. Este éxito puede ser atribuido a las condiciones previamente expuestas: la riqueza y relativa accesibilidad del territorio jugó a favor de los pueblos colonizadores, lo que permitió no solo la mayor explotación del territorio, sino también una mayor intrusión en la intersubjetividad de la vida comunitaria, notoriamente mediante el adoctrinamiento católico. Este se fusionó con los elementos patriarcales presentes en la vida cotidiana comunitaria, especialmente con aquellos que habían dotado a los hombres de mayor poder sobre las tierras, es decir, la herencia patrilineal y la virilocalidad.

En este proceso, las mujeres mesoamericanas se encontraron, en líneas generales, en un mayor nivel de sumisión frente a sus familiares que el de las mujeres andinas. En lo relativo a la vida afectiva inmediata, las niñas y jóvenes suelen tener muy restringido su ámbito de circulación, puesto que toda relación con los hombres puede ser comprendida como erótica y condenable (Fulchiron et al., López, Paz, 2009; Chirix, 2010), su instrucción sobre sexualidad es casi inexistente (Sariáh Acevedo, 2006; Chirix, 2009), por lo que para muchas la primera menstruación ocurre sin que hayan sido alertadas y, por lo tanto, es vivida como un evento traumático. El matrimonio, en gran medida, ocurre mediante el pago de dinero por parte del futuro esposo o suegro al padre. En una gran parte de los casos, la niña o mujer no tiene cómo evitar la transacción -que ha perdido su carácter comunitario- y ni siquiera tiene poder de veto frente a un pretendiente específico (Fulchiron et al., 2009). En la casa de los padres del novio, las esposas son sobrecargadas de trabajo por parte no solo de su esposo, sino también de sus afines y frecuentemente humilladas (“me han tratado como sirvienta, pero sin sueldo y con mucha discriminación”, afirma Victoria sobre la familia de su esposo, en entrevista a Emma Chirix, 2010: 150). Frecuentemente, son acusadas por los parientes del marido de serle infiel. Dada la virilocalidad, las mujeres viudas pueden incluso ser expulsadas de la comunidad tras la muerte del marido. Como ya he expuesto, solo el 14% de las mujeres es propietaria de tierra.

Son por lo tanto perceptibles los enormes obstáculos impuestos a las mujeres indígenas para tomar decisiones con respecto a sus propias vidas. A nivel económico, están privadas de acceder a la tierra, su trabajo en el hogar no es considerado como tal y el trabajo exterior al que más fácilmente tienen acceso -el de trabajadoras del hogar- no puede ser considerado como trabajo asalariado, como muy bien ha sustentado Aura Cumes (2014a), sino servil, puesto que es realizado dentro de parámetros coloniales de dominio y explotación. A nivel afectivo-sexual, están privadas de elementos que pudieran enriquecer su subjetividad y deseo. Por el contrario, están expuestas a la privación de información, chismes difamatorios, la aceptación social de la violación matrimonial y la imposibilidad de elegir pareja. A nivel espiritual, han sido postergadas a nivel público de puestos sacerdotales y, a pesar de que a nivel personal y familiar han resguardado muchos conocimientos ancestrales, no siempre alcanzan el estatus sacerdotal que tienen los hombres (Fulchiron et

al. 2009). A nivel político, es escasa la participación de las mujeres en puestos de autoridad y sus mecanismos de presión hacia las autoridades es muy reducido dada su condición de afines y no propietarias de tierras en la comunidad de sus esposos. Para el caso de las mujeres mayas de Chiapas, las investigadoras Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas incluso han llegado a la conclusión de que el objetivo principal de la violencia hacia las mujeres mayas en todos sus niveles se encuentra en el interés masculino general por mantener en carácter de exclusividad su poder sobre el territorio⁴⁰. La magnitud de la violencia es tan amplia que las mujeres no solo la padecen, sino que frecuentemente carecen de un claro horizonte alternativo desde el cual pudieran tener una comprensión divergente de lo que le ocurre, por lo que usualmente acatan como mandatos ineludibles los designios del patriarcado dependiente, contribuyendo al control social para que otras mujeres no se deslinden de él (Fulchiron et al., 2009; Chirix, 2009).

Es interesante aun percibir que, incluso en los casos en que existen lazos comunitarios fuertes y donde la vida espiritual maya se encuentra anclada en lo cotidiano, la violencia contra las mujeres puede ser severa. El caso q'qchi'e es un ejemplo de ello: hay un consenso al respecto de que su vida comunitaria es especialmente fuerte y densa incluso en comparación con otros pueblos mayas (Wilson, 1999; Fulchiron et al, 2009; Luz Méndez y Amanda Carrera, 2015). Sin embargo, entre las mujeres que participan de los grupos de sobrevivientes de violación sexual acompañados por Actoras de Cambio, son las q'eqchi'es justamente las que más imbuidas estuvieron de elementos patriarcales católicos y quienes mayor dificultad tuvieron para sanarse. La espiritualidad maya se mantuvo fuerte en la vida comunitaria q'qchi'e y en la de las mujeres, pero su contenido no jerarquizante de género estuvo condicionado por lo patriarcal cristiano⁴¹, que solo fue liberado tras la constitución de los grupos de reflexión de las mujeres sobrevivientes.

De esta forma, hay fuertes indicios de que el extremo racismo vivido en Guatemala incide de forma equivalente sobre su patriarcado. El grado de intrusión en la vida comunitaria por parte de agentes colonizadores ha supuesto que los hombres indígenas acaten con especial

⁴⁰ Entrevista a Gloria Flores Ruiz en San Cristóbal de las Casas, septiembre del 2014.

⁴¹ La especificidad de la colonización en la región -no mediante la conquista militar, sino mediante una negociación desigual que impuso la catequización (Wilson, 1999)- no fue ajena en ello.

atención el pacto que les fue ofrecido por los hombres de las élites dependientes nacionales. La notable filosofía maya y sus nociones de dualidad y complementariedad se encuentran en larga medida restringidas. Ello no ha supuesto, sin embargo, la inacción de las mujeres, como veremos adelante.

2.1.2.2. Conflicto armado, genocidio y violación como estrategia de guerra

Un silencio que comenzaba en la familia, porque no podíamos acreditar la barbarie que se estaba cometiendo

Emma Chirix, en Dina Mazariegos (2010: 171)

Yo creo que la parte más perversa de este momento, además de la ruptura con nuestra comunidad y con la familia fue el hecho de que nos forzaran y condicionaran a nunca hablar de eso y ni siquiera decir si estabas a favor o en contra del ejército.

Azucena, en Dina Mazariegos (2010: 171)

Le digo que en verdad, hay algo en la sangre de perro que le da el deseo de matar. Se siente que tiene que tomar venganza [...] a muchos les ha pasado esto pero tienen miedo de hablar. Hasta el año pasado no hablé, tenía necesidad de desahogarme con todo lo que he pasado.

Juan, maya esclavizado como soldado,
en Cindy Forster (2012: 467-468)

Solo dentro de este contexto histórico es que se hace comprensible la opción de los gobiernos y el ejército guatemaltecos (y estadounidenses e israelíes, que elaboraron estrategias militares, formaron y dirigieron tropas guatemaltecas durante la guerra) por el genocidio como forma de enfrentamiento contra las guerrillas. Si estas eran lideradas en gran parte por ladinos, sus bases o potenciales bases eran indígenas, contra quienes el racismo máximo guatemalteco hacía factible la política de tierra arrasada, el masivo reclutamiento forzoso (esclavista⁴²) de gran parte de su población masculina, la estrategia de violación sexual masiva de mujeres por parte de estos hombres indígenas y de

⁴² El reclutamiento forzoso de indígenas es una práctica nacida con el Estado guatemalteco. En la medida en que se avanzó la contrarrevolución, fue incrementándose y alcanzó al 20% de la población masculina indígena entre 15 y 60 años, aunque Ríos Montt habría pretendido que absolutamente todos los varones mayas entre 15 y 60 años estuvieran en el ejército o en las fuerzas paramilitares denominadas patrullas de autodefensa civil (PAC) (Cindy Forster, 2012). El carácter esclavista de estas prácticas es claro, aunque ello no está siendo considerado en los debates revisados.

integrantes ladinos del ejército, y el exterminio y desaparición de centenas de millares de vidas humanas.

El racismo, por supuesto, permeaba toda la izquierda ladina. Los diferentes grupos guerrilleros, que de un modo muy insuficiente se habían propuesto un trabajo de recapacitación sobre el propio racismo (Santiago Bastos y Manuela Camus, 2003), fueron incapaces de establecer un diálogo con las comunidades indígenas (Cindy Forster, 2012), tampoco de apoyar un proceso en que estas ampliaran sus alianzas intercomunitarias. Por ello, para parte importante de su población el único enemigo era el finquero local, hasta la ocupación de sus tierras por el ejército o por las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC).

De esta forma, frente a un Estado genocida y posicionados junto a una guerrilla colonial y vanguardista, cuya parte importante de sus líderes estuvo exiliada durante el período más sangriento del conflicto⁴³, las comunidades mayas tuvieron que enfrentar en franca desventaja la mayor violencia desplegada contra los pueblos indígenas de las Américas en la segunda mitad del siglo XX. Desde antes del fin de la guerra, como me mencionó en entrevista Virginia Axjup⁴⁴, los pueblos habían criticado de forma radical su exclusión de la conceptualización de la lucha de clases por los líderes ladinos, así como su exclusión práctica de la posibilidad de tomar decisiones estratégicas durante la guerra. Según el análisis hecho por el movimiento maya, la derrota de las guerrillas fue consecuencia justamente de su incapacidad para comprender cabalmente la necesidad de la participación activa de los pueblos en todos los niveles del proceso revolucionario.

La magnitud de la violencia sufrida fue mayor en el caso de las mujeres sobrevivientes. Por un lado, dada la división sexual del trabajo, a ellas cabía y cabe la responsabilidad en la reproducción inmediata de la vida, por lo que la destrucción, el despojo de sus tierras, la fuga en las montañas y las selvas, y el exilio afectaron por completo sus capacidades para

⁴³ Uno de los pocos líderes indígenas guerrilleros, Juan Tuyuc, denunció hasta ser asesinado en el 2014, la discriminación sufrida por los mayas combatientes, que a nivel de miles no han sido considerados para ser resarcidos. A su vez, muchos de los integrantes ladinos de la guerrilla, que habrían pasado exiliados la mayor parte del tiempo del conflicto, lograron estabilizar una red de contactos internacionales que hoy les provee de fondos para proyectos dentro y fuera de Guatemala (Forster, 2012).

⁴⁴ Entrevista realizada el 7 de agosto del 2013.

ejercer los trabajos que socialmente les eran impuestos. Por ello, tuvieron que ver y vivir ellas propias el hambre, el debilitamiento de la salud, y la muerte de hijos e hijas pequeñas. Por otro lado, la violación como estrategia de guerra buscaba, específicamente, además del inmediato daño físico, moral y espiritual, la permanente estigmatización de las mujeres dentro de sus comunidades, el rompimiento de los lazos de solidaridad entre hombres y mujeres y entre mujeres, la perpetuación *ad infinitum* de sus dolores, el silencio y la incomunicabilidad.

La violación sexual como estrategia de guerra requiere un análisis más específico por sus extraordinarias consecuencias sobre las mujeres indígenas (incluidas las que no la sufrieron directamente) y sus comunidades. En cada caso y en su conjunto, la violación en la guerra fue una estrategia de sentido ritual. Es decir, con insoslayable sadismo, se buscó mediante el vil acto escenificar la en sí cruel historia de dominación, explotación, usurpación territorial y violencia abusiva de los ladinos sobre las mujeres indígenas y sus pueblos, con la intención de cristalizar un modo de memoria que humillara a las víctimas, provocando su silencio e inacción. El poder de muerte física y moral de los ladinos sobre las y los indígenas, en 450 años de historia escenificados con propósitos traumatizantes, proyectó su eternización como inevitable.

La violación como estrategia de guerra tuvo los efectos esperados por quienes la elaboraron, es decir, el trauma que deriva en inactividad, silencio e incapacidad de organización. Es importante reflexionar sobre ello, puesto que si la violación es siempre un acto comunicacional (Segato, 1999), ella puede ser interpretada de modos muy diferentes. Entre pueblos amazónicos, la violación puede ocurrir como una sanción social frente a (lo que se juzga como) una transgresión de una mujer frente a un determinado mandato masculino (Segato, 2009). Ello es seguramente un ejercicio de violencia que las mujeres (en su colectivo, no solo la víctima efectiva de la violencia) perciben como un castigo a un acto transgresor que no podrán realizar de la misma forma, pero no llega a ser como en Guatemala una desestabilización moral integral y permanente de la víctima, que traumatiza, transforma y enferma su cuerpo, trae vergüenza a ella, a sus familiares y esposos, y es comunitariamente comprendido como un acto reprochable, constantemente recordado como

tal por otras mujeres y hombres de la comunidad. Por lo tanto, la eficacia de la violación como estrategia de guerra debe ser comprendida dentro de su especificidad histórica.

La violación como estrategia de guerra en Guatemala fue diseñada como práctica masiva, a ser llevada a cabo frente a toda oportunidad y de manera específica en las masacres (Fulchiron et al., 2009; Forster, 2012). Por lo tanto, era necesario que los indígenas esclavizados en el ejército y en las diferentes fuerzas paramilitares estuvieran dispuestos a cometerla. Para tal, los centros de entrenamientos militares, supervisados y diseñados por militares estadounidenses⁴⁵, israelíes, argentinos y chilenos, debieron destruir todo amor propio y capacidad de empatía de los jóvenes esclavizados. En esta “casa de hombres”⁴⁶, el aprendizaje de la masculinidad alcanzó niveles de brutalidad probablemente insuperables. Los jóvenes (algunos de 12 años) eran recibidos con algunos días de ayunas y palizas severas, pudiendo ver ya en estos primeros momentos la muerte de algunos de sus compañeros. Luego pasaban a recibir alimentación insuficiente o vejatoria (comida agria, insectos, ratones, gatos, perros) y a realizar ejercicios técnicamente estúpidos y físicamente extremos: correr con mochilas de piedra sobre el manglar, nadar sin saberlo (lo que llevaba algunos a la muerte) o correr en un campo abierto para fugarse de los disparos de sus superiores. Juan, uno de los soldados entrevistado por Forster, cree que murieron en entrenamiento cerca de diez de los cien jóvenes esclavizados junto a él. Muchos fueron llevados a centro de torturas, quienes no soportaban verlo deberían comer trozos de carne o beber sangre humana. A otros les era dicho que, al beber sangre de los muertos, esquivarían a los enemigos indígenas. Otros debieron beber orina o eran simplemente asesinados por sus superiores (ladinos en gran parte) por no haber sido capaces de cumplir alguna orden. Aunque la homofobia propia de toda masculinidad occidentalizada, sobre todo la dependiente, no lo permite recordar, es muy probable que muchos también hayan sido violados, como la propia Forster sugiere.

⁴⁵ Estados Unidos utilizó previamente la violación sexual como estrategia de Guerra en Vietnam, la cual incluía un atroz entrenamiento de sus reclutas, aunque no en los niveles que promovieron en Guatemala (Arlene Bergman 1977; Davis, 2005).

⁴⁶ El concepto “casa de hombres” es usual en antropología y designa el ambiente de reclusión colectiva de niños y adolescentes en su pasaje hacia la adultez en numerosos pueblos indígenas, sobre todo, amazónicos y melanesios. La reclusión puede durar semanas o años. Daniel Welzer-Lang (2004) propuso provechosamente extender el concepto hacia las instituciones o espacios modernos exclusivos (o casi) masculinos, como el ejército, los bares o clubes deportivos.

En el testimonio de Juan recogido por Foster, vemos que toda su familia, junto a todas las otras familias de su pueblo, fue asesinada en un ataque de las PAC en 1984. Logró huir y llegar a Ciudad de Guatemala, donde trabajó por comida y techo durante tres años. Solo entonces aprendió castellano. Un día fue secuestrado y pasó por mucho de lo que se acaba de relatar. Es decir, en el espacio de tres años de su adolescencia, pasó de ser víctima de las PAC a ser uno de sus integrantes victimarios. Tras el proceso de “entrenamiento”, decía sentir ganas de vengarse matando a cualquiera que se le pasara por delante, incluso niños. Era obligado a tomar sangre de perro a cada tres días, a lo que atribuyó su odio e insanidad. No hace mención a haber cometido violación, pero es muy probable que lo haya hecho. Tras abandonar el ejército, llegó a cursar periodismo, proyectó trabajar en beneficio de los pueblos mayas, pero no pudo superar el trauma y se suicidó.

De esta forma, el proceso de adoctrinamiento de los jóvenes en las fuerzas militares y paramilitares puede ya ser comprendido como una ritualización del proceso de masculinización dependiente actuado sobre los hombres indígenas de Guatemala. En un proceso de pocos días, el soldado entra en un estado de extrema fragilidad, desde el cual son impulsados a perpetrar un ritual de extrema crueldad y sadismo. En medio a un trance alucinatorio, violentan sexualmente a mujeres y niñas, a quienes, en gran parte, asesinan junto a los hombres y niños de sus comunidades, destruyendo asimismo sus casas, alimentos, animales o útiles.

Las mujeres sobrevivientes de estos arrebatos genocidas no podían haber concebido el grado extremo de violencia al cual fueron sometidas. El carácter sexual de la misma tiene el objetivo (alcanzado) de impedir una reflexión adecuada de los hechos, es decir, el reconocimiento pleno de su condición de víctimas. Aun cuando, por supuesto, son también conscientes de haber sufrido violencia, encuentran muchos bloqueos para encontrar una perspectiva alternativa a la patriarcal cristiana para dar cuenta de la violación sexual.

Dentro de la retorcida cadena asociativa patriarcal, el hecho de que las mujeres sean vistas como provocadoras de la violación significa que ellas la han deseado y el hecho de que la

hayan deseado, a su vez, denota que siempre la están deseando. Están siempre deseosas de todo hombre, por lo que están constitutivamente imposibilitadas para la monogamia o el celibato. Están bajo vigilancia constante de otras mujeres, para quienes son “quita maridos”, porque “les gusta hacerlo con los hombres” y también bajo el deseo de algunos hombres. Todas han sufrido violencia verbal y psicológica por parte de las y los integrantes de su comunidad, muchas han sufrido agresiones físicas por parte de las primeras y sexuales por parte de los segundos. De sus esposos (habiéndose casado antes o después de la violación) sufren igualmente numerosos tipos de violencia (Fulchiron et al., 2009).

Las mujeres violadas quedan, por lo tanto, moral y físicamente hechas trizas. Quienes eran reconocidas por su ascendencia moral o intelectual dejaron de serlo. Sus comunidades también quedan afectadas. Edgar Allan Poe había dicho que, si la suprema alegría es vivida colectivamente, la suprema tristeza lo es individualmente. Pero quizás la suprema tristeza también sea vivida conjuntamente, pero en silencio, ya que las sobrevivientes de violación y las personas que las rodean y las oprimen carecen de una condición de diálogo que rompa la afonía. El único vocabulario para nombrar las violaciones es aquel de los insultos, la voz patriarcal colonizadora impone una suerte de ventriloquía, careciendo las experiencias vividas de reflexión sobre sí. El sufrimiento es, así, a la vez individual y colectivo, carentes todos, y principalmente todas, de una confianza que permita el intercambio de impresiones y una comprensión propia de lo ocurrido.

Ahora bien, como subraya Rita Segato (1999), la interpelación de la violación no es eminentemente directa, es decir, no es únicamente una comunicación entre el hombre violador y la mujer violada. El primero ejecuta lo que otros -pares masculinos a quienes toma por iguales o superiores- le están diciendo que haga, mientras que la víctima es un medio para que muchas otras y otros sepan de la potencia de quienes predeterminan el acto⁴⁷. Por ello, como muestran las citas de Emma Chirix y Azucena en el acápite, incluso

⁴⁷ La teorización de Rita Segato parte del testimonio de hombres violadores que no habían visto a sus víctimas antes de cometer la agresión sexual. Estos hombres, al explicarse, hacían referencia a la presencia de otros hombres que les estaban incentivando a realizar el acto, aunque la investigación policiaca afirmaba que ellos habían actuado individualmente. Estos otros son, por lo tanto, imaginarios o, más bien, representan el colectivo de hombres con el cual los violadores habían convivido a lo largo de su vida. En el caso de la

las mujeres y hombres mayas que no han sufrido de modo directo la violencia sexual y genocida pudieron percibir que el mensaje estaba también destinado a ellas(os).

El contenido del mensaje fue el poder de muerte física y moral de los sectores ladinos y la burguesía imperial internacional sobre las y los indígenas. En tanto sádico y macabro ritual, el genocidio y la violación como estrategias de guerra buscaron imponer a toda la población guatemalteca, especialmente a las mujeres y hombres indígenas, un modo de organización de la memoria. En él, la amplia resistencia y la capacidad transformativa seculares de los pueblos indígenas son excluidas, figurando exclusivamente la expresión de omnipotencia de las élites ladinas que se auto adjudican plena supremacía sobre la existencia de los pueblos indígenas.

2.2. Las luchas de las mujeres mayas

Sin embargo, el uso extremo y abusivo de la violencia suele ser expresión de pérdida de control, y este es el caso. El genocidio y la violación masiva como estrategias de guerra fueron opciones radicales que expresaban no solo el poder de muerte por parte de los grupos ladinos y sus aliados imperialistas, notoriamente EE.UU., sino también el agotamiento de las estrategias que habían diseñado en 1955 para mantenerse en el poder. Frente a la embestida brutal por parte de la alianza ladina-imperialista, los pueblos debieron retroceder, pero retuvieron fuerzas y aprendizajes desde los cuales irían hilando un nuevo tejido de resistencia y capacidad transformativa. Entre otras necesidades, había que superar el liderazgo mestizo/ladino a nivel nacional (Virginia Axjup⁴⁸) y afianzar lazos políticos entre comunidades (Chirix, 2013: 397-398; Forster, 2012). El reclamo de la identidad maya, cuyo origen es difícil de precisar, se consolida entre las décadas de 1980 y 1990 y, pese a haber dado lugar a formas de luchas parcialmente cooptables (Velásquez Nimatuj, 2005), ha logrado ampliar el espectro de las luchas con respecto al determinismo clasista,

violación sexual como estrategias de guerra, pero estos otros no son imaginarios, sino concretos: militares guatemaltecos ladinos y extranjeros que crearon las condiciones y obligaron los soldados a cometer violación.

⁴⁸ Entrevista mencionada.

reivindicando el carácter radicalmente transformativo de las más diferentes luchas de los pueblos indígenas⁴⁹.

2.2.1. Las luchas desde lo propio

Frente a la violencia deshumanizadora por parte de la población ladina, que históricamente castigó físicamente la rebeldía e impidió su expresión, se requiere la “locura” de reconciliarse consigo misma, como afirma el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla. Este capítulo buscará acompañar el diálogo que las mujeres mayas establecen entre y sobre sí, comprendiéndolo como un proceso de una autonomía de ampliación constante. Primero, nos detendremos sobre los procesos de sanación, para luego pasar a los de escritura, cada cual con riquezas específicas.

2.2.2. La sanación

[L]a palabra de quienes cometimos la locura de mirar hacia dentro de nosotras mismas, descubriendo quiénes somos, cómo somos y cómo nos han configurado, nuestra compartida historia de opresión.

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*, 2004: 11

El término “sanación” ha sido adoptado por numerosos pueblos indígenas de las Américas para referirse a un proceso de cura no restringido a un ámbito de la existencia personal o física, que designa preferencialmente a un proceso holístico que engloba lo espiritual y lo corporal, lo individual y lo colectivo, lo humano y los demás seres y energías que componen el mundo, como me afirmó María Guadalupe García⁵⁰. Desde una experiencia de trabajo junto a organizaciones indígenas en Argentina, Canadá, Colombia y México, Carmen Herrera et al. sintetizan eficazmente:

Los espacios de sanación espiritual no se constituyeron en ámbitos de lamentos para las mujeres, sino más bien en espacios de encuentro con ellas mismas, permitiéndoles re-

⁴⁹ Entre las más importantes fuentes para la comprensión del movimiento maya se encuentran las investigaciones participativas que redundaron en el libro *Entre el Mecapal y el cielo, desarrollo del Movimiento Maya en Guatemala* de Santiago Bastos y Manuela Camus (2003) y en los tres volúmenes de *Mayanización y vida cotidiana*, organizados por Santiago Bastos y Aura Cumes (2007)

⁵⁰ Conversación informal en Chaculá, agosto del 2013.

significar su rol materno, su rol como esposas, como productoras, como artesanas, en otros casos su rol como abuelas, como líderes de su comunidad, permitiéndoles verse dentro de sus limitaciones y, mayor aún, dentro de sus potencialidades. (2015)

Aunque la sanación puede ocurrir a través de ejercicios espirituales individuales⁵¹, hay un consenso en que su mayor potencialidad se encuentra en su apertura hacia lo colectivo, la cual, desde luego, ha sido excepcionalmente bien explorada por algunos grupos de mujeres mayas y xinkas de Guatemala. Si bien en los demás países estudiados se han encontrado experiencias de sanación colectiva por parte de las mujeres indígenas, en ninguno de ellos son equiparables en número y en profundidad a las guatemaltecas.

Como he estado sustentando, la modulación patriarcal y racista del patrón de poder en el país ha actuado para ahogar, de manera semejante pero aún más radical a cómo ocurrido en otros países latinoamericanos, las posibilidades de las mujeres indígenas guatemaltecas de ejercitar una percepción independiente sobre su propia realidad. El silencio por parte de las sobrevivientes de violación sexual -junto al mutismo de las y los indígenas que no la sufrieron, pero que fueron interpeladas por el acto- es el ápice del semi-milenario proyecto de violencia y acoso físico y moral de las élites masculinas ladinas.

Sin embargo, algunos colectivos de mujeres han tenido una especial sensibilidad para percibir el laberinto en el que se encontraban por la imposición cognitiva patriarcal/colonial. El más destacado y temprano de estos ha sido el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla. Como muchas otras organizaciones, su objetivo inicial (en 1996) fue eminentemente formal, pero ya desde el punto de partida se abrían a otras experiencias:

[...] quisimos crear un espacio desde y para nosotras... [para] reflexionar en torno a las diversas formas de opresión; contribuir a la formación de mujeres lideresas y construir una corriente de pensamiento partiendo de la historia, filosofía y prácticas de la cultura maya y del saber universal. [Al hablar de las opresiones de género, etnia y clase] nos dimos cuenta de que la experiencia provocaba emociones y sentimientos de rabia, enojo, odio, rencor,

⁵¹ En la investigación-acción de Actoras de Cambio (2009), de entre todas las 54 mujeres sobrevivientes de violación participantes, solo una de ellas, doña Julia, alcanzó a superar por sí misma el susto de violación. Lo hizo a través de rituales de sanación maya aprendidos con su abuela. La fuerza de las ceremonias que realizó se articularon a la valoración de sí misma que había adquirido a través de la solidaridad de su madre, y a la politización de la violencia que los hombres han ejercido contra ella por ser mujer a partir de su participación en la organización de mujeres refugiadas Mama Maquin. Todo ello creó las condiciones para que pueda superar las heridas de la violación sexual.

resentimiento, impotencia, tristeza y violencia (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, 2003: 7; apud Rachel Sieder y Morna Macleod, 2009).

Es decir, durante el proceso constitutivo del grupo emergieron con mucha fuerza, sin que estuvieran previstos, una serie de emociones muy arraigadas que, por la especial sensibilidad y perspicacia de las integrantes del grupo, llevó a que Kaqla abandonara el énfasis en la formación política y reinventara sobre la marcha sus nuevos objetivos. Desde entonces y hasta el presente, el Grupo ha pasado a trabajar y desarrollar una serie de metodologías de sanación, basadas en la rigurosidad “científica” maya en la búsqueda del conocimiento, la felicidad y lo espiritual (Mujeres Mayas Kaqla, 2010), pero en diálogo constante con otras terapias y cosmologías⁵². Su temprana sensibilidad y su bello trabajo hicieron que pronto se transformara en una institución de referencia⁵³, convocando el interés de muchas mujeres mayas que se volvieron interlocutoras de Kaqla, participaron de sus talleres y/o llegaron a integrar al Grupo.

Así, dentro y fuera de Kaqla, un conjunto importante de mujeres mayas -y no mayas- pasaron a trabajar desde la perspectiva de la sanación, como una forma colectiva de romper el silencio impuesto, compartir experiencias, lograr una comprensión autónoma de su historia y futuro, y una reinserción en el mundo social y cósmico, sanando las heridas provocadas por todas las formas de violencia impuestas por lo patriarcal y lo colonial.

El trabajo con una perspectiva de sanación que he podido seguir con mayor detenimiento ha sido el llevado a cabo por la Actoras de Cambio, iniciado en el 2004 a partir de la propuesta de dos activistas feministas, una de origen francés, Amandine Fulchiron, y otra guatemalteco, Yolanda Aguilar⁵⁴. Inicialmente como Consorcio junto al Equipo de Estudios

⁵² He entrevistado a Hermelinda Magzul, fundadora y directora Kaqla, el siete de agosto del 2013, en la ciudad de Guatemala.

⁵³ Es indicativo de esta influencia de Kaqla el hecho de que, de las diez intelectuales mayas entrevistadas por Dina Mazariegos para su tesis de maestría (2010), tres hayan formado parte de Kaqla en algún momento de sus trayectorias. Asimismo, Amandine Fulchiron, fundadora de Actoras de Cambio, enfatizó en entrevista personal la importancia del trabajo de Kaqla para su colectiva.

⁵⁴ Toda la información que sigue proviene de una serie de fuentes. Por un lado, está la recogida personalmente, a través, sobre todo, del apoyo a mi trabajo de campo en Guatemala por parte de Amandine Fulchiron: mis encuentros informales con ella en Guatemala y en México, la entrevista formal que le hice el 27 de mayo del 2015, mi asistencia a presentaciones de las actividades sobre el trabajo de Actoras en México, mi asistencia al Festival Comunitario por la Voz, la Memoria y la Vida de las Mujeres, realizado en Chaculá

Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP) y a la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) y a partir del 2009 como Colectiva Actoras de Cambio (en adelante, Actoras), siempre tuvo como objetivo hacer un trabajo de sanación junto a las mujeres mayas sobrevivientes de violación. Para eso, con la ayuda de lideresas, tocaron las puertas de dos o tres mujeres por comunidad y, en palabras de Fulchiron, “preguntamos si les interesaba participar en un espacio para descargar el secreto que tenían en el corazón, para hablar y sanar lo que les había sucedido en carne propia durante la guerra”⁵⁵. Estas mujeres se contactaron con otras que -sabían- también habían sido violadas y así se iniciaron los grupos de reflexión, aunque de modo clandestino, fuera del espacio de sus respectivas comunidades y sin que otras personas supieran los motivos de los encuentros.

La propuesta de Actoras fue inicialmente criticada o vista con escepticismo desde diferentes ámbitos del espectro político de izquierda, mayanista o feminista. Se pronosticaba el fracaso de la experiencia, sobre todo, porque se presuponía que no había interés por parte de las mujeres sobrevivientes en hablar sobre una experiencia de mero dolor y vergüenza, infértil para un crecimiento personal o colectivo. Pero todo lo contrario ocurrió. Desde una perspectiva feminista que partía, por un lado, de una reactivación de los grupos de reflexión entre mujeres y de la importancia central del cuerpo y, por otro, de la cosmovisión maya, los grupos⁵⁶ fueron una fuente de liberación importantísima para sus participantes, no solo en tanto sobrevivientes de violación, sino también en tanto mujeres mayas.

Al compartir sus experiencias, las mujeres se sintieron liberadas por muchos motivos. La mayoría de las mujeres que no había sido violada frente a otras personas, no había hablado del hecho más que con parientes muy cercanas/os, algunas creían que la suya fue una

(Huehuetenango), entre los días 23 y 24 del agosto del 2013, lo que implicó presenciar todas las actividades del mismo, conversar con muchas/os de las participantes y a convivir con las y los habitantes de esta comunidad conformada por exrefugiadas/os en México. Por otro lado, de la literatura producida alrededor del trabajo de Actoras, sobre todo su investigación publicada en el 2009 (Amandine Fulchiron, Angélica López y Olga Alicia Paz, 2009) y artículos de Fulchiron (2014), Lepa Mladjenović (2011), además del video *Regresé a la vida*, de Actoras.

⁵⁵ Comunicación personal, octubre del 2015.

⁵⁶ Los grupos fueron establecidos en los departamentos de Chimaltenango (en zona kaqchiquel), de Huehuetenango (con mujeres chuj, mam y retornadas) y de Alta Verapaz (mujeres q'eqchi'es del Valle de Polochic).

experiencia rara, casi exclusiva. Entre quienes la violación era de conocimiento comunitario, la violencia permanente sufrida por sus esposos o co-comuneras/os carecía de respuestas por la incapacidad de establecer un diálogo que sostuviera la propia percepción de lo ocurrido. En todos los casos, hablar y escuchar era una experiencia inestimable, que permitía emerger una comprensión común de lo que había pasado, la cual a su vez permitió el reconciliarse consigo y proyectar un horizonte propio de justicia y vida (anteriormente, sus luchas habían sido eminentemente en favor de sus parientes o de sus comunidades, no por sus propias y específicas necesidades o aspiraciones). Así, se expresa Mariana Maquín, mujer q'qechi':

[...] hablé de la violación, yo sentí que es el único espacio de confianza para hacerlo y también para relajarme. No es fácil contar todo eso. Yo empecé a perder el miedo, a perder la preocupación, a perder la tristeza que yo tenía guardada. (apud Luz Méndez y Amanda Carrera, 2015: 68)

En ello fue también fundamental el trabajo corporal. Técnicas de masaje, de toques y descubrimiento del propio cuerpo y de danzas permitieron a las mujeres reconectarse con su propia materialidad, en la cual la “suciedad” sentida tras la violación se había ubicado de manera preferencial. El poder bailar habría sido para muchas de ellas un significado claro de que habían logrado sanarse.

La espiritualidad maya, sobre todo la comprensión de que las mujeres pertenecen a un cosmos que supera lo humano, fue también fundamental, porque para algunas de las mujeres sobrevivientes este fue el ámbito principal en el cual se llevó a cabo su sanación (Actoras de Cambio, 2011 [testimonios de Julia y Dorotea]; Video *Regresé a la vida*, 2013). Así se expresó Julia:

Me quedé asustada después de la violación, le tenía miedo a las cosas y más cuando mi esposo me tocaba. A veces sentía que mis papás pensaban que era una mujer de la calle; mi conciencia quedó mal, me sentía sucia. La violación es obligada, en cambio con el esposo existe un acuerdo. Me quedé débil, me puse amarilla y pálida del susto y me hinché; me dio mucha tristeza lo que me pasó, nunca nadie me ayudó para curarme, salí adelante sola tomando hierbas de Santo Domingo, de Chobejón y Pericón. Me bañaba con las plantas, me echaba crema, entraba en el chuj, me pasaba huevos y tomé agua espíritu para limpiarme porque tenía miedo de que mi cuerpo quedara infectado y también para curarme del susto. (Actoras de Cambio [testimonio de Julia], 2011: 26)

De esta forma, en el 2008, tras cinco años de trabajo, los grupos de mujeres pasaron a sentirse aptos para hablar en público sobre la violación sufrida y también de la necesidad de que esta fuera resignificada socialmente: ellas no fueron responsables de la violación, sino que los culpables eran los hombres perpetradores, los oficiales, los terratenientes que habían alojado al ejército y a las PAC en sus fincas, el ejército, los gobiernos de entonces y el Estado y sus aliados internacionales. Todos los grupos que sustentan el entero patrón de colonial y patriarcal de poder del país fueron criticados ferozmente. Este fue el primer paso para la noción de justicia que estaban gestando en conjunto: la exigencia de que ellas, en tanto sobrevivientes de violación, dejaran de ser estigmatizadas por sus comunidades y que la responsabilización fuera transferida a los verdaderos sujetos del crimen: los violadores y quienes diseñaron, impusieron y acobijaron las estrategias de violación. Las mujeres comprendieron también que habían sido víctimas de una estigmatización injusta y cruel por parte de sus propias comunidades, afines y parientes, y demandaban, en consecuencia, pedidos de disculpa por parte de estos y el fin del maltrato.

Asimismo, justicia implica que los hechos que ellas sufrieron no vuelvan a ocurrir. Por ello, alzaron la voz públicamente, afirmando la necesidad de que las comunidades y, sobre todo, las y los jóvenes supieran lo ocurrido, comprendieran sus causas y los efectos sobre las mujeres y las comunidades, para que pueda crearse un tejido colectivo que impidiera su repetición. Para ello crearon diferentes estrategias y tuvieron que hacerse cargo de demandas surgidas en el proceso. Por un lado, salieron a hablar en diferentes espacios públicos, desde escuelas primarias hasta asambleas comunales, pasando por la celebración de espacios construidos por ellas mismas, aunque abiertos a la comunidad, notoriamente los Festivales por la Memoria y la Vida de las Mujeres⁵⁷, en los cuales los testimonios y debates políticos se entremezclan con la declamación, el teatro o la música. Por otro lado, recibieron visitas de mujeres de sus comunidades que habían sido o estaban siendo víctimas de violencia sexual: por parte de esposos, de otros integrantes de la comunidad, de comunidades vecinas, o aun visitas de madres que no sabían cómo evitar que su esposo violara a sus hijas. En muchos casos, el primer impulso de las mujeres de los grupos era

⁵⁷ Ver el registro del Festival de la Memoria en Chimaltenango del 2011 (Actoras de Cambio, 2013).

culpabilizar a las que les solicitaban ayuda. La violación de las mujeres de los grupos pasaba a ser comprendida como teniendo un estatus propio: los hombres se encontraban armados y era una cuestión de vida o muerte, por lo que otras violaciones no podían ser igualmente excusadas. Ello llevó a nuevas reflexiones y a la comprensión, aún en proceso, de que el mismo patrón patriarcal que estaba en juego en el momento de las violaciones durante la guerra se encontraba en las violaciones cotidianas en la comunidad y que su lucha era, por lo tanto, aún más amplia y pasaba por impedir que toda forma de violencia sexual fuera extirpada.

Asimismo, la comprensión del carácter traumático de la violación pasaba por una crítica a las jerarquías de género que el patriarcado dependiente les imponía dentro de la comunidad. La posición tan inferiorizada de las mujeres, su restricción de movilidad por parte del padre, el esposo o los suegros, la explotación extenuante de su trabajo, la privación de conocimiento sobre su cuerpo y sexualidad, el desconocimiento de su derecho a herencia, sus menores oportunidades en el ámbito de la educación formal o en el de la espiritualidad maya, etc., pasaron a ser considerados como factores determinantes para que ellas fueran y sigan siendo consideradas como personas violables, carentes de lazos de solidaridad que las sostuvieran y sanaran. La lucha por la justicia en tanto no repetición del acto de violación pasa, por lo tanto, por una lucha en contra de la inequidad de género y de toda forma de violencia contra las mujeres, de la guerra, de la ocupación militar y de la explotación económica de su territorio.

La justicia contra la violación sexual de las mujeres se vuelve, en este caso, una justicia de género (Fulchiron, López y Paz, 2009), es decir, una justicia que alcanza a todos los aspectos de la vida de las mujeres, y desarticula todas las opresiones juntas. La violación como estrategia de guerra y de genocidio, el ritual que pone en escena toda la historia de dominación, opresión y explotación de los pueblos indígenas de Guatemala, especialmente de las mujeres, también ofrece a las protagonistas que le sobreviven la oportunidad de comprenderlo cabalmente, y buscar y ensanchar formas transformativas de anular y vencer todas las formas de colonización de sus vidas, territorios y cuerpos.

Todo lo arriba descrito, como no podría dejar de ser, obvia muchos detalles, especificidades y desencuentros. Una elección diferenciada de camino se hizo evidente a finales de la década del 2000. Las mujeres q'eqchi'es, probablemente por la mayor acentuación del patriarcado dependiente de sus comunidades, encontraron mayores dificultades de diálogo con sus comunidades. Ello contribuyó a que buscaran, en el 2010, la búsqueda de justicia por la vía formal-estatal, con el apoyo de la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad, de la cual forman parte algunos de los grupos que compusieron el Consorcio Actoras de Cambio⁵⁸. Su demanda fue aceptada por el sistema judicial guatemalteco y será la primera vez a nivel mundial que habrá un juicio -en febrero del 2016- contra la violación como estrategia de guerra en el mismo país en que el delito contra la humanidad fue perpetrado. Han transcurrido cinco años del inicio del proceso y según integrantes de la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad, los avances han sido muy positivos hasta el presente, tanto en términos judiciales como para el sentido de justicia que se construyeron las mujeres q'eqchi'es (Méndez y Carrera, 2014).

Otros grupos de sanación, sin embargo, especialmente el de las mujeres maya-mames de Huehuetenango, descreen absolutamente de la vía judicial. Para las mujeres mames, el sistema judicial evoca un conjunto de poderes ajenos y perversos que podrían incluso iniciar un nuevo conflicto armado (Fulchiron et al, 2009: 408). Así, afirmó una de las integrantes del grupo, Andrea Vásquez:

Para nosotras, la ley no funciona. Entonces lo que estamos haciendo en nuestras comunidades es crear nuestras propias leyes. Y nos sentimos fuertes para tener una red de mujeres. Nos sentimos muy seguras porque tenemos apoyo de otras organizaciones de mujeres, y coordinamos con ellas. Las mujeres vienen a vernos porque vieron el cambio en nosotras. Ven cómo caminamos ahora, y todos los poderes y saber que tenemos a través de los Festivales por la Memoria y las jornadas de salud (En Actoras de Cambio, 2013: 115)

La disyunción inicial, “la ley no funciona. Entonces [... hacemos] nuestras propias leyes”, apunta al núcleo principal del problema: las energías son limitadas, al apostar por la justicia

⁵⁸ Conforman esta alianza el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP), Mujeres Transformando el Mundo (MTM) y la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG). La Colectiva Actoras de Cambio, que mantiene apoyo a los demás grupos de mujeres sobrevivientes de violación, no tiene actualmente vínculos regulares con el grupo de mujeres q'eqchi'es.

formal -aquella que ha emergido para garantizar el interés de las élites ladinas masculinas en contra de los pueblos indígenas y de las mujeres- hay una pérdida o disminución de fuerzas que dificultan el avance de la construcción de formas propias de justicia.

En entrevista, Amandine Fulchiron expresó que el grupo de mujeres q'eqchi'es que apostó por la judicialización de los crímenes por violación ha perdido la fuerza social que había ido construyendo anteriormente en sus comunidades. Como sustenta María Martín⁵⁹, el sistema judicial formal no logra evitar que quienes a él acuden vuelvan a ocupar, al menos parcialmente, la posición de víctima desvalida, desconociendo la fuerza colectiva de las mujeres demandantes. Tampoco descarta Fulchiron -ello es parte de sus investigaciones actuales- que haya una interrelación entre el poder patriarcal simbolizado en el sistema judicial y la aspiración de recibir su reconocimiento.

Desde una perspectiva menos escéptica, y sin perder de vista este elemento patriarcal de lo judicial, no hay que descartar la “eficacia simbólica del derecho” (Segato, 2003), que para el caso de Guatemala implica que los avances de las mujeres mayas en pequeños grupos puedan resonar sobre millones de compañeras suyas. Así, Gladys Tzul Tzul, intelectual k'iche' muy crítica de los efectos perversos de lo judicial, pudo afirmar sobre el juicio a Ríos Montt:

Para quienes asistimos a las audiencias, era muy emocionante ver y mirarnos caminar y desfilan, cuerpos de mujeres indígenas Ixiles y varios pueblos más. La sala de vistas de la Corte Suprema de Justicia por más de dos meses se tapizó con multi coloridos güipiles de varios pueblos Mayas. No fue en las aulas universitarias, ni en las escuelas, tampoco en los centros de salud, donde nos sentamos en condiciones de igualdad. Fue en esta sala donde por primera vez los hijos de los militares y las personas pertenecientes a un estrato político conservador, acompañados de sus guardaespaldas, se tuvieron que sentar junto a nosotras, sin que ellos disfrutaran ningún privilegio por ser quienes eran. (2013)

Sin embargo, parece ser un hecho que el trabajo de las mujeres q'eqchi'es en sus comunidades no solo ha estancado su progresión, sino que ha perdido parte de la importancia que había adquirido. Es notorio que en el libro sobre su lucha judicial escrito por sus aliadas de la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad (Méndez y Carrera,

⁵⁹ Abogada española que ha tenido una experiencia de trabajo con el grupo de mujeres q'eqchi'es. Entrevista realizada en la ciudad de México el 20 de septiembre del 2015.

2014) los términos “sanar” y “sanación” estén totalmente ausentes y que, pese a que la lucha por la verdad y la no repetición de los crímenes siga siendo primordial, se demande antes el reconocimiento del Estado que el de la comunidad, y que se requiera antes la penalización estatal de los culpables que otras formas de justicia comunitarias.

Mientras tanto, las mujeres mam de Huehuetenango, aparte de elaborar un conjunto de leyes que les permita a ellas mismas juzgar, condenar y castigar a violadores, vienen realizando acciones como las siguientes:

- Escuchar y creer a las mujeres que vienen a denunciar la violación sexual
- Trabajar las emociones con las mujeres afectadas, liberarlas y re-significarlas
- Reflexionar y acompañar a las mujeres en las acciones que quieren tomar contra el agresor
- Involucrar a todas las sobrevivientes en la construcción colectiva de las redes de apoyo y solidaridad con otras (Actoras de Cambio, 2013: 115)

Además de realizar acciones públicas que buscan

- Romper el silencio
- Que se sepa que la violación sexual es un crimen
- Invertir la vergüenza social y que recaiga sobre el violador, no en la mujer afectada
- Que se sepa que el grupo de mujeres de la comunidad ya no va a tolerar una violación sexual más
- Poner límite a la violación sexual. Hacer pensar los hombres que ya no pueden actuar en total impunidad. (Actoras de Cambio, 2013)

De esta forma, la disyunción expuesta por Andrea Vásquez no parece ser plenamente superable. Los esfuerzos dirigidos hacia una justicia propia y sanadora restan a los que puedan dirigirse a la justicia formal y ajena, y viceversa. A su vez, no parece ser posible que desde un principio se pueda restringir una u otra vía, como discutiremos más adelante.

2.2.3. La escritura

2.2.3.1. ¿Por qué en Guatemala?

Frente a la relativa ausencia de escritoras indígenas en Perú, Ecuador y Bolivia, la fertilidad de la producción literaria guatemalteca requiere una indagación. Propongo que la radicalidad del patriarcado y del racismo guatemaltecos ha impulsado doblemente este proceso colectivo de escritura. Por un lado, frente a la deshumanización impuesta a las mujeres indígenas por la modulación del patrón de poder mundial en Guatemala, la escritura emerge como actividad transformativa y rebelde, que afirma la dignidad de las mujeres en el mismo momento en que se expresan y construyen una comprensión autónoma de sí mismas. En este sentido, la escritura comparte una identidad con la sanación tal y como fue conceptualizada en el subcapítulo anterior, por lo que puede ser considerada una forma de la misma.

Por otro lado, es necesario recordar que la excepcionalmente violenta modulación del patrón de poder en Guatemala significó para los pueblos indígenas una ausencia de canales que permitieran tanto un reconocimiento digno de su historia étnica, como la posibilidad del abandono de la identidad indígena/maya en beneficio de una identidad mestiza o ladina. Por ello, si el proceso de veloz urbanización de Latinoamérica a partir de la década de 1930 (Quijano, 1968; Dina Mazariegos, 2010, para el caso específico de Guatemala) supuso un incremento de la participación de los pueblos nativos de todo el continente en la vida industrial, comercial o en la educación formal, ello en Guatemala no supuso una reclasificación social importante de la población (Irma Velásquez Nimatuj, 2010, Emma Chirix, 2010, Aura Cumes, 2014a). El proceso denominado como “cholificación” en los países andinos, particularmente intenso en el Perú (Quijano, 1980 [1964]) y el mestizaje impuesto por la revolución mexicana (Escárzaga, 2008) tuvieron éxitos importante en sus países, por eso, pudieron ser consideradas como no indígenas personas que habían nacido en pueblos o comunidades reconocidos como indígenas, cuyo color de piel no era “blanco” o cuyo idioma hablado por ellas mismas o sus padres era americano.

En Guatemala, ello no era posible o solo muy excepcionalmente. Así, la rigidez de la clasificación racial impulsaba la manutención de la identidad indígena aun entre quienes habían podido lograr un estatus social, profesional o económico relevante dentro del mundo urbanizado. De esta forma, al contrario de los países centro-andinos, donde la mayoría de la población universitaria se consideraba mestiza o chola, en Guatemala se comprendía como indígena o maya. Esta indianidad o mayanidad identitaria por parte de las mujeres con estudios universitarios impulsó un pensamiento auto-reflexivo colectivo, del cual carecen los países centroandinos, cuya producción intelectual auto-denominada indígena (de hombres o mujeres) no fue un proceso amplio nacional, quedando restringida a determinados autores, siendo Fasto Reinaga el más emblemático. En el Perú, no deja de ser curioso que la gran polémica sobre la cuestión racial se diera entre dos intelectuales amigos, considerados mestizos o cholos, pero nacidos en los Andes y quechuahablantes: José María Arguedas y Aníbal Quijano. Para el primero el mestizaje era vivido con enorme angustia, mientras el segundo lo veía como una oportunidad para la reinvención del país, pero ambos lo consideraban como inevitable. Un debate como este en Guatemala sería una insensatez histórica.

De esta forma, Guatemala es el único país en el cual una importante parte de la población originaria se encuentra en el espacio urbano, es universitaria y/o militante social, y adopta ampliamente una identidad indígena (sobre todo maya, pero también lingüística -mam, quiché, q'eqchi'e, etc.-).

2.2.3.2. Los modos de escritura

La riqueza de los escritos de las mujeres indígenas guatemaltecas es inabarcable, habiendo motivado ya al menos una tesis de maestría, escrita por la antropóloga maya guatemalteca Dina Mazariegos, y sustenta en Brasil bajo el título "*Trajetória e resistência*". *Uma análise antropológica das emergentes práticas discursivas das mulheres intelectuais mayas da Guatemala (1988 - 2008)*. A lo largo de la investigación pude leer una innumerable cantidad de textos, pudiendo destacar (aunque no agotar) dos campos que me parecieron ser, por su frecuencia, los más importantes. Por un lado, están los textos de análisis político,

sean coyunturales o de largo aliento, de autoras mayas, como Andre Ixchiú, Aura Cumes, Gladys Tzul, Irma Velázquez Nimatuj, y / o xinkas, como Lorena Cabnal, entre otras.

Por otro lado, están los escritos de naturaleza investigativa, destacándose por su amplitud aquellos derivados de investigaciones de doctorado o maestría. Es importante acá citar el título o el tema de cada uno de los textos (sean tesis, artículos o libros relacionados a las tesis) a los que pude tener acceso, puesto que ellos permiten vislumbrar las temáticas de mayor relevancia para las intelectuales mayas. Siguiendo un orden cronológico, se encuentran el libro de Emma Chirix sobre la sexualidad de mujeres y hombres kaqchikeles en San Juan de Comalapa (2010); la tesis sobre intelectuales mayas de Dina Mazariegos (2010); el libro de Irma Velásquez Nimatuj, *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género* (2010); el libro de Emma Chirix sobre el internado de mujeres católicas en el cual ella misma estudió (2013); la tesis de Aura Cumes, *La "india" como "sirvienta": servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (2014); y el artículo de Gladys Tzul “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida” (2015). Comprendo que en cada uno de los casos, la temática y el modo de abordarla se refieren a la búsqueda y la construcción de una forma autónoma de comprender un aspecto de primera importancia para las mujeres mayas.

No es posible realizar en esta tesis un análisis amplio y profundo de las obras de estas autoras. He optado por centrarme en los dos libros de Emma Chirix -no sin lamentar mucho el obviar a las otras autoras- por el reconocimiento y afecto hacia ella que escuché por parte de muchas mujeres mayas.

2.2.3.3. Emma Chirix

Emma Chirix es maya kaqchikel, nacida en San Juan Comalapa hace 50 años, en el seno de una familia de comerciantes. Vive en la ciudad de Guatemala junto a su esposo, un importante líder campesino y sus dos hijos. En una familia de siete hermanos(as), es la primera mujer y sintió la responsabilidad de tener un buen desempeño escolar, pues sin ello quizás a sus hermanas menores no se les habría brindado la oportunidad de estudiar.

Ha publicado numerosos artículos y libros, y fue una de las fundadoras del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, al cual ya no pertenece. Su tesis de licenciatura -a la que no tuve acceso- versó sobre masculinidad, siendo esta la forma que ella encontró de contestar a la radicalidad que percibió en cierto feminismo, frente al hecho de ser madre de dos varones⁶⁰. Su tesis de maestría trató la cuestión corporal y sexual de las mujeres kaqchiqueles de Comalapa, siendo publicada como libro en el 2010 (*Ru ray'al ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo*). Su tesis doctoral, publicada como en el 2013, *Ch'akulal, chuq'aib'il chuqa b'anobäl: Mayab' ixoqi' chi ru pam jun kaxlan tz'apatäl tijonik. Cuerpos, poderes y políticas: mujeres mayas en un internado católico*, versó sobre cómo las ideologías de raza-género-clase y sus respectivas disciplinas “civilizatorias” fueron incorporadas y resistidas por las mujeres mayas del internado católico en el que ella misma estudió.

En ambos libros, deslindándose de una lógica investigativa “vampirezca”, Chirix busca que su escritura sea un proceso de interacción con las y los sujetos de la investigación, a través de metodologías comprometidas que acudan “a la experiencia recíproca” con la intención de “reconocernos y aprender juntas”, en favor de una producción de conocimiento que sea parte y favorezca un cotidiano descolonizador (2010: XVII), que comprenda a las mujeres mayas como “sujetos históricos, sociales, políticos, con identidad propia y colectiva, y que también son y deben ser reconocidas como sujetos de resistencia” (2013: 24). Presentaré brevemente algunas de las cuestiones centrales de cada libro.

2.3.3.3.1. *Ch'akulal, chuq'aib'il chuqa b'anobäl: Mayab' ixoqi' chi ru pam jun kaxlan tz'apatäl tijonik. Cuerpos, poderes y políticas: mujeres mayas en un internado católico (2013)*

En este libro, el análisis histórico de Chirix ubica el proceso educativo formal impuesto a -y resistido por- las jóvenes mujeres mayas como una estrategia del proyecto civilizatorio ladino para las y los indígenas. Retoma las estrategias de embestida en contra de la cultura maya desde el período colonial, y ubica como períodos históricos decisivos el establecimiento de la república, la Revolución de Octubre de 1944 y su contrarrevolución.

⁶⁰ He entrevistado a Emma Chirix en la ciudad de Guatemala el 12 de agosto del 2013.

Resalta, a contracorriente de la historia oficial, las rebeliones indígenas presentes a lo largo de todos estos períodos, nombrando una memoria rebelde de larga duración sin la cual no se podría comprender la resistencia de las niñas y adolescentes mayas dentro del internado.

El Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro (“el Socorro”, en adelante), en el que la propia Emma Chirix estudió, nos es mostrado como el resultado de las tensiones entre la rebeldía maya y los proyectos ladinos/imperialistas de dominación⁶¹. Las políticas educativas durante el período democrático (1944-1954), pese a ser de carácter colonial/modernizador, reforzó el interés de las familias mayas por la educación formal, en tanto camino para fortalecimiento propio frente a los grupos dominantes (Chirix, 2013: 115-118). A inicios de la década de 1950, aun antes del Golpe de Estado, el arzobispo ladino Mariano Rossell promovió la creación del Socorro y de un internado para varones indígenas en la ciudad de Guatemala. El objetivo del Socorro era ofrecer una educación que promoviera “un modelo de mujer indígena, civilizada, anticomunista, cristiana, colonizada y servil al Estado” (2010: 137), de modo que las estudiantes, una vez graduadas como educadoras, volvieran a sus pueblos ya no para servir en haciendas o en casas particulares, sino para iniciar una “nueva forma de servidumbre” (2010: 138), que las ubica como reproductoras del conocimiento pedagógico estatal, como trabajadoras del Estado y sostenedoras del sistema.

El carisma del arzobispo y la legitimidad moral de la Iglesia Católica dotó a los internados de un aura positiva para las comunidades, ya predispuestas a enviar a sus hijos (y, en menor medida, a sus hijas) a la educación formal, dada la mencionada concepción de que ellos y ellas podrían dotar a las familias de herramientas de defensa frente a la dominación ladina. El desencuentro era esperable: lo maya y lo colonial modernizador se enfrentan, siendo interés del libro justamente indagar los cambios y las permanencias que provoca el proceso disciplinador del Socorro en las vidas y cuerpos de sus estudiantes mayas.

⁶¹ Chirix cita a Alfonso Bauer Paiz para referirse a quienes destruyeron la democracia guatemalteca: el “Imperialismo yanqui, camarillas castrenses, arzobispado y latifundismo” (2013: 118).

La educación era paupérrima. A la propuesta colonizadora y anticomunista del arzobispo se unía el desconocimiento y el desinterés de las monjas profesoras por cualquier actualización de su pedagogía, de modo que el cotidiano de las jóvenes mayas consistía en “estudiar, comer poco y hacer limpieza” (p. 390), lo que se debería hacer bajo obediencia servil y agradecida, lo que según las monjas implicaba acatar una serie de arbitrarias humillaciones. Las relacionadas a la comida son las más graves y las que mayor espacio ocupan en el libro. Mientras las monjas tenían acceso a una alimentación variada y rica, que incluía carnes, la de las jóvenes mayas era exigua, habiéndose disminuido aún más tras el fallecimiento de Rossell en 1964. A veces podrían desayunar meramente un plátano y almorzar una papa. El hambre era el cernido del carácter humillante del proceso pedagógico. Aun cuando era evidente la desnutrición a la que estaban sometidas las jóvenes mayas, no había ninguna iniciativa por parte de las monjas. La imagen de las religiosas que nos muestra Chirix es de una apatía total para con todo lo relativo a la vida del Socorro, por lo que no pudieron suponer una imagen positiva para las jóvenes, quienes han seguido teniendo en sus familias los modelos a seguir. Las monjas llegaron incluso a retener para sí las donaciones recibidas para las estudiantes tras el terremoto de 1976. El problema de alimentación fue entonces paliado por iniciativas de las propias estudiantes, no sólo a través del accionar de redes de parentesco -lo cual era muchas veces rechazado por las monjas, sobre todo, en la medida en que uno de los elementos civilizatorios más fetichizados por ellas era la imposición de la comida ladina-, sino también a través de propuestas colectivas como la conformación de kermeses o de rifas que permitieran recaudar fondos.

Pero las arbitrariedades del proceso civilizador en el Socorro no se limitaban al hambre. Había espacios exclusivos para las monjas donde las jóvenes mayas no entraban, horarios diarios para baños -bajo agua fría, de modo individual y con camisones-, debiendo imperar el silencio en la mayor parte de las actividades y ámbitos del colegio⁶². El internado

⁶² Esta entrevista de Emma Chirix a una de las ex internas me conmovió particularmente:

- Allá [en el internado] nos enseñaron a no responder o no contestar de alguna manera, callada aquí y callada allá y eso me cambió a mí, me puso muy tímida.
- ¿Usted no era así?
- No, porque mi mamá dice que yo era una niña muy espontánea, pero que me cambiaron, que no era así. O tal vez es porque tuvimos un encerramiento como las monjas, como enclaustradas, por ejemplo si estábamos en el comedor, no podías decir ninguna palabra y otros lugares que no recuerdo

funcionaba, de esta forma, como una institución total, careciendo las niñas de la posibilidad de salir de su ámbito, por lo demás muy distante de sus comunidades y sin una interrelación relevante con la naturaleza. La tristeza era el sentimiento de las recién llegadas, que pasaban meses llorando, alejadas de sus parientes cuyas visitas, en sí mismas difíciles dadas las distancias, eran consideradas indeseables por las monjas, siendo saboteadas siempre que posible.

No obstante, todo era subvertido de las más diferentes formas. Algunas(os) adultas(os) indígenas que trabajaban o visitaban el colegio se hicieron cómplices de las estudiantes. Algunas de ellas permitían que salieran para ver a algún novio o amigo fuera de la institución. Otros ex estudiantes de colegios religiosos visitaban al Socorro y realizaban actividades con las jóvenes -como en el caso de un futuro ministro de educación, el k'iché' Alfredo Tay Cocoy, que tocaba canciones para las jóvenes, quienes se apresuraban a bailar-. Otras estudiantes podrían encontrar los recónditos más inesperados del edificio -incluido el cuarto de basura- para esconderse y poder pasear por lugares del colegio que les eran prohibidos o, incluso, salirse a la calle. Más de una tuvo novios en el internado de varones y encontraron muchas formas -colectivamente articuladas- para cartearse y verse. Otras retaban directamente la autoridad de las monjas, aun sabiéndose futuras víctimas de castigos. Estos y otros ejemplos expuestos por Chirix podrían ser más detallados, pero quisiera centrarme en el que fue el más osado de los actos de las internas mayas, dado que mediante él podemos no solo ver prodigiosas complicidades y capacidad organizativa, sino también el modo cómo han podido incorporar tanto la historia de rebeldía maya antes mencionada como el efervescente presente que vivía su pueblo en la década de 1970.

Entre los factores que enumera la autora como estando en la base de la insubordinación en el Socorro se encuentran la convivencia con la rebeldía en el seno familiar y comunal⁶³, el contacto con los jóvenes del internado de varones, cuyas actividades no se restringían a lo estrictamente escolar, la indignación frente al hambre, la fortaleza de los vínculos

bien dónde, pero se nos prohibía hablar. Y total, yo no era así, me volvieron introvertida... (2013: 233)

⁶³ Chirix resalta los enfrentamientos de las comunidades frente a los abusos de las autoridades municipales, su agenciamiento para resolver problemas relacionados al agua, así como la lucha de las mujeres en contra del reclutamiento de sus hijos al ejército o en favor del cierre de cantinas.

construidos entre las estudiantes, el contacto de varias de ellas con organizaciones variadas (ligas campesinas, asociaciones de jóvenes, iglesias próximas a la Teología de la Liberación, el Ejército Guatemalteco de los Pobres, entre otras) y el ingreso de un número relativamente alto de estudiantes (15) ya adolescentes al internado, cuya socialización más prolongada con sus familias les había permitido un mayor aprendizaje sobre las formas de organización y resistencia mayas.

De esta forma, entre los años de 1978 y 1979, las estudiantes de los diferentes grados del Internado fueron estrechando lazos, debatiendo sobre sus aspiraciones y articulando acciones. En 1979 proyectaron clandestinamente una gran asamblea. Realizaron reuniones, eligieron representantes por grado, y concertaron una agenda para exponer a las monjas y profesoras. La cautela y el compromiso personal de cada una de las estudiantes con el proyecto permitieron que la asamblea ocurriera y que en ella, “de manera tranquila, pero (con) el contenido que tenía la fuerza de la indignación” (2013: 366), enlistaran todos sus reclamos y propuestas a las monjas. Estas, como podríamos esperar, no fueron sensibles al pliego estudiantil. Dada la templanza con que expusieron las estudiantes, no reaccionaron en la asamblea, aunque posteriormente y de acuerdo a su racismo perenne, no pudieron comprender la potencialidad de lo que allí expresaron las jóvenes, y maquinaron para al siguiente año impedir la matrícula de quienes consideraron ser las organizadoras de la asamblea. Se puede considerar que la respuesta de las monjas, hasta entonces inédita, tomó por sorpresa a las estudiantes e impidió que su proyecto de democratización del Socorro se llevara a cabo. Pero el mero hecho organizativo fue en sí mismo una victoria. El que las jóvenes no pudieran seguir sus estudios en el Socorro no las impidió matricularse en otros colegios y seguramente su experiencia ha podido repercutir en otros espacios. Asimismo, el mero hecho de expulsar a estas jóvenes es un tácito reconocimiento del propio fracaso por parte de las monjas en tanto agentes civilizatorios.

En esta confrontación entre el proyecto de Mariano Rossell y el de las familias mayas, los resultados fueron, como no podría dejar de ser, dispares. Un número menor de mujeres buscaron una completa ladinización. Ellas niegan su identidad indígena y una evita usar su

apellido maya, adoptando el del marido. Pero la mayoría de la ex estudiantes se siguen denominando indígenas, y una parte de estas se consideran mayas.

A pesar de estos valores y principios soñados e impuestos por Monseñor en su obra de caridad, muchas ex alumnas fueron más allá de estos valores etnocéntricos, paternalistas y folclóricos. Algunas retomaron sus raíces indígenas e introdujeron conocimientos mayas en la educación; crearon coros y estudiantinas; se incorporaron a organizaciones indígenas, asumieron una formación crítica. Otras, en tiempo de guerra, participaron en organizaciones políticas y participaron activamente en la guerrilla, porque creyeron en el proceso revolucionario y en la nueva patria multinacional, pero, en el fondo, la guerrilla compartía la “utopía modernizadora” y el concepto de “progreso” para pueblos indígenas. Pero, además, el racismo cotidiano e institucional no permitió que las indígenas asumieran cuotas de poder. Otras optaron por la Educación Popular y practicaron la Teología de la Liberación; y muy pocas ex alumnas, siendo maestras, tomaron la vara, es decir, fueron *ajq'ij*, “guías espirituales” (p. 190)

De esta forma, Chirix encuentra que en el conflicto entre el proceso civilizador ladino y las estrategias mayas de fortalecimiento, han predominado las últimas, resguardando las mujeres mayas mucho de la inventiva cotidiana que habían heredado de sus comunidades. Y ello es un proceso inconcluso. Si el libro atendía a una aspiración por parte de ex estudiantes del Socorro por tener escrita su historia, la investigación y su resultado han dado lugar a un repensar de toda la experiencia. Así, la propia Emma Chirix pudo darse cuenta de que aún comprendía como positivos aspectos del internado que durante su investigación pasó a percibir como otros elementos más de su orden colonial, mientras algunas de sus colegas se dieron cuenta, durante las entrevistas, que el trabajo de limpieza realizado en el Socorro, y que comprendieron en su día como parte de su formación, era sobre todo una explotación laboral. Y tras la presentación de los libros, los debates han seguido. Emma Chirix ha sido felicitada por muchas compañeras, pero también fue recriminada por otras, entre otras razones, por no haber resaltado algunos sacrificios personales que habría hecho Mariano Rossell por el internado.

2.3.3.3.2. Ru ray'al ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo (2010)

Como en el libro anterior, es aquí crucial el modo cómo Emma Chirix reconstruye históricamente la temática abordada, ubicándola dentro de un amplio espectro de las relaciones de poder, con lo cual desnuda el modelo modernizador que sigue reproduciendo

las jerarquías de dominio socioeconómico, ideológico, cultural y psíquico, para dar continuidad al control de los cuerpos, bienes naturales, territorio, saberes, cosmovisiones, grupos subalternos y pueblos indígenas. La descolonización, por lo tanto, implica luchar contra las distintas estructuras hegemónicas de poder (2010: 32).

Así, en *Los deseos de nuestro cuerpo*, Chirix comprende que la sexualidad es un ámbito de las relaciones de poder entre otros, marcado por la tríada raza-clase-género que favorece los intereses de los grupos ricos ladinos y masculinos del país y sus aliados imperialistas. Esta perspectiva ampliada es una característica de primera importancia que Chirix comparte con otras autoras mayas: al ubicar la problemática estudiada en medio de relaciones de poder más amplias, evidencia el modo de acción multidimensional del poder, que tiene entre sus estrategias el ocultar su amplitud encerrando las problemáticas individualmente como forma de responsabilizar la población indígena de los males que se les imponen. En este sentido, en el primer capítulo del libro, la autora nos muestra cómo los estudios sobre la sexualidad indígena en Guatemala (impulsados directamente por instituciones de EE.UU.) han hechos recortes epistemológicos distorsionados a punto de ubicar en la infame expresión “pobreza sexual”, atribuida a los pueblos mayas, el origen de sus propios males, lo cual, a su vez, justificaba políticas neomalthusianas de carácter higienista y genocida.

El segundo capítulo discurre sobre la historia de San Juan Comalapa, resaltando los cambios ocurridos desde finales del siglo XIX con el proceso de urbanización, que en Comalapa tuvo la particularidad de que los pueblos indígenas lograron una participación importante en la administración municipal. Pese a ello y a la importancia de la espiritualidad maya en el pueblo, las relaciones entre hombres y mujeres, y la sexualidad en particular, han estado marcadas de modo severo por el adoctrinamiento católico. El título del octavo capítulo es desolador: “Buscando el erotismo encontré la violencia en el hogar”.

Los patrones de dominación, explotación, violencia y opresión sobre las mujeres que expone Chirix en este primer libro coinciden en gran medida con lo anteriormente descrito sobre Mesoamérica. El carácter patrilocal del matrimonio lleva a que las mujeres otorguen demasiadas horas de trabajo no solo al esposo sino a su suegro y suegra. Carecen de

cualquier información sobre sexualidad, por lo que la primera relación sexual es una experiencia marcada sólo por el dolor, como lo serán todas las siguientes para la mayoría de las mujeres -“Sólo te agarra el hombre, no dice nada, sólo te agarra, te abraza y duro te hace y tienes que dejarte” (p. 258) expresa una de las entrevistadas-. Los hombres son los indiscutibles jefes del hogar, siendo ello especialmente grave porque su masculinidad “se construye con el ideal imposible de la virilidad a partir de una inmensa debilidad” (p. 42), lo que a su vez da lugar a actos de sobrecompensación en la forma de abuso y violencia contra las mujeres, sobre todo, en el momento en que se encuentran bajo los efectos del alcohol. Todas las mujeres entrevistadas para la investigación (seis) tenían maridos alcohólicos. Y sin embargo, también en Comalapa una perspectiva alternativa que permitiera a las mujeres abandonar el matrimonio es muy débil, puesto que sólo una de ellas se había separado del esposo.

Con todo, Chirix es sensible como para percibir en el seno de las prácticas cotidianas los elementos desde los cuales hay resistencia a tan cerrada violencia. Uno de ellos es el *tuj* (temazcal), espacio en dónde los integrantes de una familia nuclear se bañan conjuntamente desnudas(os), careciendo la visión o el toque de los cuerpos de un erotismo vergonzante o pecaminoso. Otro es el *q'ejelonik*, los días previos a una fiesta importante en los cuales mujeres familiares y vecinas acuden a la casa de la anfitriona para ayudarla en los preparativos del festejo. La convivencia continuada entre mujeres en un mismo espacio afianza la intimidad, permitiendo conversaciones sobre sexualidad y el intercambio de estrategias para hacer frente a la dominación de la pareja. Y el último elemento que permite el diálogo sobre la sexualidad es la propia amistad entre mujeres.

2.3.4. La literatura como sanación ampliada

Los debates alrededor del último libro de Emma Chirix por parte de las propias estudiantes del Socorro nos reafirman en la concepción de la actividad literaria de las mujeres mayas como una forma abierta de sanación. En sus obras, está en juego la creación colectiva de una forma diferente de comprender y actuar sobre el mundo, que tenga sentido dentro de la experiencia personal, colectiva, presente e histórica de las mujeres mayas o indígenas del

país. La sexualidad, la masculinidad indígena o la educación formal en la obra de Emma Chirix; el matrimonio entre kaqchiqueles y ladinas(os) en la de Ofelia Chirix; las estrategias múltiples de lucha por la tierra en los textos de Gladys Tzul Tzul (2014); el encierro de su ser dentro de la concepción servil del término “india” en la obra de Aura Cumes (2014a); o la elaboración de una forma de trabajar y ser rebelde a lo establecido por lo ladino en la obra de Irma Velásquez Nimatur (2010) son temáticas de primera importancia para las autoras mayas, que se abren hacia sus lectoras proporcionando una comunidad de lectura sanadora.

2.3. Las luchas en territorio ajeno y hostil. Las organizaciones de formación política y/o defensa de derechos

En Guatemala, hay un gran número de organizaciones de mujeres indígenas que otorga especial importancia a una formación política en consonancia con los espacios abiertos desde el Estado para la participación de las mujeres. Una de las primeras y más importantes organizaciones nacionales, la Asociación Política de Mujeres Mayas Moloj, comprende como su mayor logro:

El aporte largo de Moloj es el fortalecimiento de conocimientos en capacidades en poder hacer monitoreo, cabildeos y luego la incidencia en políticas públicas, en algún momento se trabajó con la Secretaria presidencia de la mujer⁶⁴.

Esta importancia dada a lo formal contrasta con los demás países estudiados, donde una formación en políticas públicas no es especialmente importante ni siquiera para las mujeres indígenas y campesinas que lograron una amplia participación en gobiernos locales, regionales o nacionales, como Bolivia y Ecuador.

¿Cuál serían los motivos detrás de ello? Como ya he sustentado, durante el proceso de maduración del patrón de poder capitalista/colonial/patriarcal/eurocéntrico en el siglo XIX, los Estados-nación latinoamericanos se consolidaron al insertarse en la economía global rompiendo los pactos mínimos entre pueblos indígenas y la Corona Española, avanzando sobre los territorios reconocidos a los primeros, ensanchando e intensificando la

⁶⁴ Entrevista a Teresa Laines, integrante de Moloj, en agosto del 2013, en ciudad de Guatemala.

explotación de su trabajo y desconociendo la especificidad de su condición de sujeto colectivo de derechos. Así, nuestros Estados-nación son constitutivamente contrarios a los pueblos indígenas y a sus derechos comunitarios. Sus instituciones han sido diseñadas y desarrolladas para legitimar la expropiación del trabajo y el territorio de las mujeres y los pueblos originarios por parte de una élite dependiente de capitales imperialistas⁶⁵.

Sin embargo, dada la configuración de fuerzas que parece impedir hasta el momento una radical transformación del Estado guatemalteco, adentrar en su campo institucional y defenderse dentro de él parece ser, antes que una opción, una necesidad. Ello supone un gran peligro: la cooptación de las organizaciones indígenas o el entrampamiento de sus capacidades transformativas. El caso de los Acuerdos de Paz es notorio en este sentido. No solo han sido redactados sin una participación importante de actoras(es) indígenas, sino que incluso sus objetivos mínimos no vienen siendo cumplidos. Como expone Dina Mazariegos:

[S]obre os avanços do cumprimento dos compromissos assumidos nos Acordos de Paz, o acordo que tem menos progressos durante estes treze anos, é o Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Visto que contraditoriamente, mas seguindo as lógicas sistêmicas, com clareza pode se observar a despolitização dos movimentos sociais que foram cooptados através de uma quantidade absurda de ONGs (financiadas pela cooperação internacional), pelo que a maioria dos povos indígenas não conseguiram dar acompanhamento político organizativo e fazer uma pressão importante ao cumprimento destes compromissos (2010: 199-200)

En ello, la abundancia de fondos internacionales ha jugado un rol estratégico, puesto que, por su naturaleza formalista, inmediateista y carente de perspectiva local, ha impulsado una división acentuada entre las diferentes organizaciones y un distanciamiento radical entre las vertientes rurales y urbanas del movimiento. Sobre ese respecto Irma Velásquez Nimatuj recuerda que estas últimas organizaciones, las urbanas, deben su existencia, en gran medida, al conjunto de organizaciones populares mayas cuyos ejes históricos de luchas se refieren a “derechos a recursos materiales, salarios justos, acceso a tierra cultivable, acceso a educación, justicia, negociación colectiva y trabajo (...) dentro de las demandas por transformaciones económicas” (2005: 110), pero que, en muchos casos, se han despegado

⁶⁵ Para el caso específico de Guatemala, ver, por ejemplo, Escuela de Formación Política “Ixchel” (2012), perteneciente a la Coordinación Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA).

de la tradición de lucha de la que dependían, construyendo una agenda propia sin cuestionar los ejes fundamentales del patrón de poder en el país. Velásquez Nimatuj señala como uno de los más tristes resultados de ello la participación de uno de los más aclamados pensadores y líderes del movimiento maya urbano, Demetrio Cojtí, en el Ministerio de Educación en unos de los gobiernos del partido liderado por Ríos Montt.

Así, Mazariegos y Velásquez Nimatuj coinciden en que el énfasis en la participación en la política formal, apoyado por la cooperación internacional, ha redundado, en gran medida, en un distanciamiento del movimiento maya de los objetivos transformativos más radicales propuesto por los pueblos mayas.

Frente a estas cuestiones, intelectuales y colectivos mayas vienen debatiendo críticamente tanto frente a la política formal como a la cooperación. Jóvenes intelectuales como Yovani Cux -quiché de San Andrés (Tonicapán) e integrante del Colectivo Con Voz Propia- o Elsa Hernández⁶⁶ -mam de Huehuetenango y del Colectivo Kayb'alam- que dividen su vida entre el activismo político, la investigación, la enseñanza y el trabajo para organizaciones que sobreviven de fondos internacionales, consideran que la cuestión del financiamiento es una de las más espinosas para el movimiento indígena. Cux defiende de un modo más amplio la aceptación de fondos dentro de colectivos activistas, pero solo cuando haya un debate al respecto y un compromiso con llevar el trabajo hacia los objetivos propios, más allá de los intereses concretos que se puedan establecer con la cooperación. Elsa Hernández, junto a integrantes de su Colectivo de carácter investigativo, Kayb'alam, optaron por no aceptar fondos internacionales. Sin embargo, es una decisión abierta. Comprenden que la adopción de fondos externos comprometería los objetivos del colectivo, pero se ven obligados a aceptar a nivel individual trabajos remunerados en instituciones con financiamiento internacional (lo que les dificulta de realizar las actividades proyectadas por Kayb'alam), a la vez que constatan que organizaciones ladinas de Huehuetenango reciben cantidades amplias de financiamiento para trabajar con poblaciones indígenas sin que tengan el compromiso y las capacidades que tiene Kayb'alam.

⁶⁶ Con Yovani Cux tuve numerosas conversaciones en mi estancia en las contiguas ciudades de Tonicapán y Xela (ciudad donde él trabaja) entre julio y agosto del 2013, además de entrevistarle más formal el 21 de agosto. Elsa Hernández me concedió una entrevista en Huehuetenango el 24 de agosto del 2013.

Esta relación crítica con la cooperación internacional es, sin duda, muy importante, pero no siempre está presente. En organizaciones como Moloj, Amuted (en Quetzaltenango) o la Fundación Rigoberta Menchú (por no hablar del ejemplo personal de Demetrio Cojtí), las discusiones al respecto de la autonomía que deben tener y construir el movimiento indígena frente a los intereses de la cooperación no parecen tener un espacio importante, al menos no fueron mencionadas por sus integrantes en las entrevistas que me concedieron⁶⁷. La relación que se establece con las instituciones estatales y con los órganos de financiamiento internacional no cuestionan las relaciones de poder que los constituyen, por lo que la constante postergación de las mujeres indígenas es comprendida como un elemento circunstancial y no constitutivo del patrón de poder. Sin embargo, dada la radical modulación de lo patriarcal y lo colonial en el Estado guatemalteco, aun las posturas menos confrontativas de las mujeres indígenas pueden resultar en conflicto. Así, Moloj y muchas otras organizaciones indígenas han interrumpido sus actividades junto al Estado una vez el ex militar genocida Otto Pérez Molina asumió el Gobierno.

En el campo de lo jurídico, esta confrontación radical ocurre con más frecuencia, puesto que la naturaleza del período histórico neoextractivista requiere la transgresión constante de leyes nacionales: cualquier límite a la explotación de los territorios debe ser penalizado. Uno de los casos especialmente relevante aquí es el del apoyo jurídico ofrecido por el Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija' a ocho mujeres mam criminalizadas por oponerse a la mayor empresa extractiva del país, la canadiense Goldcorp, en San Juan de Ixtahuacán (departamento de San Marcos), que veremos con más detalles en el próximo subcapítulo.

Tz'ununija', red que incluye a 57 organizaciones de mujeres indígenas (de once regiones y once idiomas diferentes), con sede en la ciudad de Guatemala⁶⁸, tiene un carácter formal

⁶⁷ He entrevistado en Xela a Julia Sum, fundadora de Amuted el 17 de julio del 2013 y en Ciudad de Guatemala a Teresa Laines Reynoso y Magdalena Cholosito, de Moloj, el 8 de agosto, y a Piedad Vargas, de la Fundación Rigoberta Menchú, el 9 de agosto del 2013.

⁶⁸ En su documento de presentación de propuestas al Comité de la CEDAW, se autodenomina de la siguiente manera: "El Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija' es un espacio que articula a diversas organizaciones de mujeres indígenas en Guatemala, dicha articulación posibilita la construcción conjunta de

acentuado, el cual es expuesto sin un carácter crítico al orden establecido, tanto en sus documentos como en la entrevista que realicé a Juana Salas⁶⁹, una de las integrantes de su Comité Menor. La misma conformación de la red obedece al propósito de ofrecer una observación alternativa a la presentada por el Estado de Guatemala al Comité para la Eliminación de la Discriminación Contra la Mujer (CEDAW) de la ONU. Sin embargo, su firme defensa del territorio y de la especificidad de las mujeres indígenas otorga una radicalidad máxima a sus propuestas, puesto que exige la defensa tanto de los derechos colectivos como del territorio:

Las mujeres indígenas/originarias, aparte de sus derechos individuales como personas y mujeres también tienen derechos colectivos como el derecho colectivo al agua, a las semillas nativas, a la soberanía alimentaria, al sistema de salud ancestral y el derecho a sus territorios, actualmente estos están siendo vulnerados por las políticas neoliberales, y las empresas transnacionales que se dedican a la minería a cielo abierto, hidroeléctricas, monocultivos, están despojando de sus derechos territoriales y destruyendo la madre tierra. (Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija', 2013a: 18)

De esta forma, Tz'ununija' parece avanzar notablemente tanto rompiendo la gran división de los movimientos de mujeres indígenas al articular en tanto red a casi sesenta organizaciones, como enfrentado al Estado guatemalteco -y sus aliados internacionales- al cuestionar en su propio terreno el modelo de desarrollo capitalista que buscan imponer y el carácter meramente individual de su derecho.

2.4. Las mujeres y la lucha por el territorio

Las violaciones a los derechos humanos son varias pero también hay cosas más específicas como el Estado de Sitio; ver todo esa amenaza, ese terror que quedó en las mujeres, en los niños y las niñas. Dicen las mujeres que vivieron el conflicto armado que “es como recordar esa parte que nos pasó, es lo mismo que pasó en el conflicto armado”.

Hermelinda Claret, Asociación de Mujeres Ak'abal, activista de Santa Cruz de Barillas (Huehuetenango). Entrevista, Chaculá (Huehuetenango), agosto del 2013

propuestas políticas, así como la presentación de demandas y denuncias relacionadas a los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas de Guatemala, ante instancias nacionales e internacionales” (2013a).

⁶⁹ Entrevista realizada el 31 de julio del 2013 en Ciudad de Guatemala.

Las mujeres queremos vivir bien, pero vivir bien, quiere decir, estar contentas con nosotras y nosotros mismos, tener lo necesario, estar contentas con la Madre Tierra: cuidándola, respetándola y defendiéndola, porque ella es nuestra madre, la que nos amamanta.

María Guadalupe García (2014)

Pienso que el motivo de la violencia que pasó, es que fue por la madre tierra. En ese tiempo se hicieron las solicitudes para conseguir la tierra ante el gobierno. Por eso, tomaron la decisión de matarnos. (SZ-03, entrevista, 15/05/12)

Testimonio de mujer q'qchi'e, en Luz Méndez y Amanda Carrera (2014)

En todos los países, frente a la acentuación del extractivismo en América Latina en la última década, las luchas de las mujeres en defensa del territorio, especialmente indígenas, han sido destacadas. Frente a cierta anuencia interesada de los hombres para con las empresas extractivas, las mujeres con mayor frecuencia se han posicionado de un modo carente de ambigüedades en contra de la explotación de las tierras que ofrecen sustento a ellas, sus familiares y comunidades.

Por ser el país con mayor concentración de tierras en mano de los más ricos y de los hombres, por el acentuado carácter de virilocalidad de los matrimonios y de herencia por línea masculina, y por el valor espiritual del territorio, las luchas de las mujeres por el territorio cobran en Guatemala una importancia aún más grave. Asimismo, desde 1997, las facilidades que otorga el Estado Guatemalteco para la extracción minera se extreman, rebajándose del 6% al 0,5 ó 1% los impuestos por regalías. Para el 2004, el Estado ya había otorgado licencias mineras en 106 de los 333 municipios del país (Morna Macleod y Crisanta Pérez, 2013).

El marco en la lucha de las mujeres por la tierra en Guatemala arranca en México a partir de la organización de las mujeres refugiadas en la década de 1980. El relato abajo expuesto partirá, sobre todo, de las entrevistas que realicé a María Raquel Vásquez y María Mateo⁷⁰, respectivamente coordinadora y responsable por el área de formación de la Alianza de Mujeres Rurales por la Vida, la Tierra y la Dignidad (AMR), así como a María Guadalupe

⁷⁰ Entrevista conjunta realizada el 7 de agosto del 2013, en la ciudad de Guatemala.

García, histórica líder fundadora de Mamá Maquín y también integrante de la AMR, hoy residente en Chaculá (Huehuetenango).

En los campos de refugio, el carácter acentuado del patriarcado dependiente guatemalteco se intensificó hasta su implosión. Los esfuerzos por parte de los hombres por mantener a las mujeres fuera de las Comisiones Permanentes que estaban gestándose impulsó un sentido de indignación colectivo entre las mujeres, quienes, menos oprimidas por las redes de parentesco masculinas que en las comunidades, desarrollaron estrategias para aliviar su explotación (la adopción de las máquinas mexicanas para darle forma a la tortilla se transformó en una batalla personal de las mujeres contra sus esposos, que pretendían que ellas siguieran “torteando”⁷¹), participar en la toma de decisiones colectivas y obtener formación educativa o en salud (Guadalupe García, por ejemplo, fue profesora alfabetizadora). Mercedes Olivera⁷² menciona que, al llegar las organizaciones feministas a los refugios, las mujeres ya estaban organizándose y estuvieron muy predispuestas para el diálogo.

Inicialmente, las organizaciones feministas mexicanas ocuparon una posición intermediaria entre el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y las mujeres refugiadas. Posteriormente, las propias mujeres refugiadas pasaron a organizarse para recibir los fondos de ACNUR, contratando como asesoras a las mismas feministas mexicanas.

Otro momento disruptivo ocurrió en 1989, con las negociaciones para el retorno. Siendo la tierra la base para el futuro de las y los exiliados y sus descendientes, se hizo urgente para las mujeres la intensificación de su participación en las Comisiones Permanentes. En ese momento, se estimó la necesidad de formarse organizaciones exclusivamente femeninas, que resultaron ser tres, cada una relacionada a una de las áreas geográficas hacia las cuales se organizaba el retorno: la Organización de Mujeres Guatemaltecas Mama Maquín, que agrupó a mujeres cuyas comunidades negociaban su regreso preferencialmente a nor-

⁷¹ Un ejemplo de manual para Paola Tabet (2012): las mujeres están frecuentemente privadas de acudir a la tecnología ya existente para que su tiempo de trabajo no sufra una reducción.

⁷² Entrevista en San Cristóbal de las Casas, agosto del 2014.

occidente del país; la Asociación Nacional de Mujeres Ixmucané a aquellas que lo hacían al Petén; y la *Asociación de Mujeres Madre Tierra* a la costa sur de Guatemala.

Con la experiencia de las primeras familias retornadas, las tres organizaciones debieron dar otro paso importante. Solamente los hombres se habían beneficiado de la propiedad de la tierra en las comunidades de retornadas(os) y ello supuso muchos límites para las mujeres para tomar decisiones sobre su uso. El caso de mujeres abandonadas por sus esposos era aún más traumático. En respuesta a ello, ya en 1993, las organizaciones de mujeres demandaron la co-propiedad de la tierra, recibiendo en ello el apoyo de ACNUR, de organizaciones feministas internacionales, y del Sector de Mujeres, que entonces se conformaba en Ciudad de Guatemala, con una participación preeminente de mujeres feministas urbanas y ladinas. Gracias a esta amplia alianza, lograron que el Fondo Nacional para la Paz y la Comisión Permanente acuerde en 1996 que:

se entenderá que la familia beneficiaria estará representada por la pareja (casada o unida de hecho) y ambos cónyuges tendrán igual derecho con respecto a la tierra asignada a la unidad familiar, en calidad de copropietarios. (apud Deere y León, 2002)

Pero aun así, hombres retornantes y de las Comisiones Permanentes sabotearon frecuentemente el acuerdo, a la vez que la inercia patriarcal de la burocracia guatemalteca tampoco jugaba en favor de las mujeres. Por ello, fue necesaria una supervisión permanente al proceso de retorno por parte de las tres organizaciones de refugiadas y de sus aliadas.

Pese a estas dificultades, en parte previsibles, la propuesta de co-propiedad ha sido exitosa en gran medida, tanto porque garantizó a muchas -no todas- mujeres retornantes el título de co-propiedad, como porque pasó a ser parte del sentido común de las luchas campesinas, siendo acatada por las más grandes organizaciones rurales nacionales: el Comité de Unidad Campesina (CUC) y la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC), cuyas mujeres integrantes, aun dentro de cargos de segunda línea, tienen una base desde la cual defender los intereses de las mujeres⁷³.

⁷³ He entrevistado, en agosto del 2013 en Ciudad de Guatemala, a Dolores Sales y a Irene Barrientos, responsables por el área de la mujer en la CONIC y el CUC, respectivamente.

De esta forma, la lucha de las organizaciones de mujeres exiliadas (hoy retornadas) se transformó en una referencia para el conjunto de las mujeres guatemaltecas, sobre todo, rurales e indígenas. Su proceso organizativo implicó desde la demanda por una vida cotidiana menos explotada hasta garantías jurídicas específicas para el acceso a la propiedad de la tierra; desde la organización propia y cotidiana en los refugios, basada en la confianza construida en el codo a codo de la lucha, hasta la alianza con feministas mestizas y extranjeras, y el debate con los hombres campesinos y con las instancias formales de poder de su país. Al retorno a Guatemala, su trabajo se mantuvo alrededor de las necesidades sentidas por parte de las mujeres campesinas -no solo las retornadas-, lo que llevó a que las tres organizaciones de retornadas crearan la Alianza de Mujeres Rurales en el 2000.

De esta forma, las mujeres que hoy se levantan en contra de los proyectos extractivos en el país heredan tres décadas de historia que han cambiado el panorama subjetivo de las luchas campesinas, legitimando en amplia medida la acción de las mujeres indígenas tanto hacia las organizaciones campesinas, como hacia el movimiento de mujeres feminista mestizo. He podido escuchar el testimonio de lucha contra el extractivismo de dos mujeres mayas. La primera de ellas, Crisanta Pérez⁷⁴, fue criminalizada junto a siete mujeres de su comunidad, San Miguel Ixtahuacán (departamento de San Marcos), por luchar en contra de los abusos de la mayor empresa aurífera de Guatemala, la canadiense Goldencorp. La segunda, Hermelinda Claret, pertenece a Santa Cruz de Barillas (Huehuetenango), pueblo alzado en contra de la construcción de una hidroeléctrica en sus tierras por parte de la empresa española Ecoener Hidralia Energía.

La historia de Crisanta es especialmente dramática por haber provocado un cisma familiar y por la orden de captura que fue expedida cuando se encontraba con tres meses de embarazo. Entonces, se exilió de la comunidad, pero regresó para el parto y, al mes de nacida su hija, uno de sus hermanos que trabajaba para la empresa minera alertó a la policía de su presencia. Tuvo que luchar agónicamente para que permitieran que su hija recién nacida la

⁷⁴ No he entrevistado formalmente a Crisanta Pérez, pero participé junto a ella de un taller sobre fotografía organizado en un fin de semana en Quetzaltenango por parte de la Colectiva Con Voz Propia (de Tonicapán), en donde pude escuchar su testimonio y conversar informalmente con ella.

acompañara en la patrulla que la llevaría a otro municipio. Al final, por suerte, en una comunidad a mitad del camino, fue reconocida por un grupo antiminero asociado a la Iglesia Católica. La patrulla fue envuelta por una multitud, y ella y su hija fueron liberadas. Asimismo, su mamá, que vendió un terreno a la empresa minera por el valor de 50 mil quetzales (aproximadamente 6,500 dólares estadounidenses), ha desconocido a Crisanta como su hija.

En su historia queda evidente el daño comunal y familiar causado por la extracción minera. La familia de doña Crisanta es solo una de las que se han dividido, y también hubo dolorosas fisuras a nivel comunal, las cuales llegan a crispar todo su espíritu colectivo. Aun cuando la división entre hombres y mujeres no es total (en la propia familia de doña Crisanta tenemos el mencionado apoyo de su madre a la empresa minera, así como la defensa del medio ambiente por algunos de sus hermanos), sí es mayor la lucha antiminera por parte de las mujeres.

Además de los daños sociales, la empresa ha causado numerosos daños al medio ambiente, y a la salud humana y animal. Un conjunto de organizaciones realizó un Tribunal Popular Internacional de Salud para evaluar los impactos que la empresa minera había causado en la región y en su veredicto se afirma:

Todos los casos presentados tienen en común elementos de: a) Contaminación y pérdida irreversible de fuentes de agua, b) Devastación ambiental irreversible: desaparición de montañas, ecosistemas y alteración del ciclo hidrológico, c) Polvo que se respira constantemente que contiene metales pesados y sustancias tóxicas que suelen contener elementos cancerígenos y se acumulan en los organismos, d) Afectación de la cadena de vida: destrucción de cultivos y suelos, enfermedad y muerte de animales silvestres y domésticos. (Tribunal Popular Internacional de Salud, 2012)

Es importante resaltar que la asesoría jurídica a las mujeres de San Miguel Ixtahuacán fue ofrecido por el Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija', que no tiene par en los demás países donde esta investigación se realizó. La experiencia de esta organización, junto a su identidad maya, le permitieron no solo ofrecer una atención integral (que incluye formación política y organizativa, así como proceso de sanación), sino también una visión diferenciada de lo legal, que establece una relación de confianza con las mujeres

criminalizadas y con su comunidad, teniendo también la sensibilidad para incluir en el juicio un peritaje cultural que echa evidencia sobre los daños sociales causados por la explotación minera.

La lucha en Santa Cruz de Barillas no ha tenido que enfrentarse aun a daños ambientales, puesto que, hasta el momento, ha logrado detener el inicio de las obras. Sin embargo, el conflicto ya ha generado efectos sociales semejantes a los provocados por la minería en San Miguel Ixtahuacán. Las comunidades se encuentran divididas: ha habido cooptación de líderes, compra de tierras mediante engaños, división de familias, criminalización, prisión de líderes y el asesinato de opositores a la instauración de la hidroeléctrica. Doña Hermelinda, hija de madre y padre militantes sociales y casada con uno, desde el 2006 es integrante de la Asociación de Mujeres Ak'abal, organización local que lucha contra la violencia hacia las mujeres. Desde la llegada de la empresa Ecoener Hidralia Energía a Barillas, se transformó en una de las líderes más importantes de la lucha, la cual sin ser exclusivamente femenina tiene un importante liderazgo femenino.

Es notorio que las mujeres de Barillas hayan logrado afirmar, desde el principio, la necesidad de luchar contra el patriarcado en el seno mismo de las luchas ambientales. El hecho de que yo me haya podido encontrar con doña Hermelinda durante el III Festival Comunitario por la Voz, la Memoria y la Vida de las Mujeres de Chaculá, es decir, un evento no relacionado directamente con la lucha por el territorio, es un fuerte indicativo del modo cómo las mujeres vienen integrando los diferentes ámbitos de su lucha, y cómo se apoyan en sus diferentes luchas (Chaculá se encuentra a cerca de tres horas en autobús de Barillas, fuera de la zona que a ser afectada por la hidroeléctrica).

2.5. Coda. Entre los extremos de lo propio y lo ajeno

Los análisis de Fabiola Escárzaga (2008) y de la historiadora ecuatoriana Valeria Coronel (2013) nos permiten por contraste una posibilidad de comprensión al porqué de los caminos extremos que han tomado buena parte de las organizaciones de mujeres indígenas guatemaltecas. Para las mencionadas autoras, los Estados andinos de mayor movimiento

indígena (Bolivia y Ecuador) tuvieron que ceder ante las fuerzas de sus pueblos indígenas y negociar de un modo relativamente abierto, en el cual la fuerza comunitaria fue (y es) reconocida en la práctica, aun cuando no lo estuviera en la ley. Desde la perspectiva de ambas autoras, las actuales constituciones de ambos Estados, en larga medida, han formalizado canales de comunicación que ya existían en la práctica política de los respectivos países.

En Guatemala, la violencia desplegada por las élites nacionales e imperialistas había frustrado caminos intermediarios de negociación entre el Estado y los poderes propios indígenas. Solo restaban, por lo tanto, los extremos. Por un lado, un aprendizaje sistemático de lo hostil, que permitiera en la mejor de las perspectivas subvertir desde adentro la dominación estatal. Pese a los aspectos negativos que ello ha supuesto en dispersión o cooptación de fuerzas –como aducen Dina Mazariegos y Irma Velásquez Nimatuj, entre otras-, ello también ha dado lugar a posturas interesantes como la de Tz'ununija'.

Por otro lado, queda la búsqueda por enriquecimiento de sí mismas y de las condiciones para la reproducción de la vida. Las prácticas de sanación o de escritura y la lucha por la tierra obedecen a esta necesidad de garantizar intersubjetiva y materialmente las condiciones para una vida autónoma.

3. Perú. Tejiendo retazos de luchas

“La excepción peruana” es un término informal, pero comúnmente aceptado por quienes buscan un análisis comparativo entre los movimientos indígenas de los tres países de los Andes Centrales⁷⁵. No hay una respuesta única para dar razón al hecho de que los pueblos andinos peruanos hayan tardado veinte años más que sus hermanas y hermanos de los países vecinos en destacar la indianidad como categoría identitaria de lucha, y aun así, sólo parcialmente y desde una perspectiva bastante pragmática. Pero me parece relevante considerar dos rasgos generales que influyen en esta baja identificación indígena. Por un lado, como ha argumentado Quijano (1968 y 2005), el grado de urbanización en el Perú fue el más súbito y masivo entre los tres países: la ciudad de Lima tiene un tercio de la población del país, lo que implicó un proceso de trasmutación de las formas tradicionales comunitarias, dando lugar a un proceso de mestizaje que no rompe con lo indígena-comprendido sobre todo en tanto fuerza política comunal-, pero sí lo hace más fragmentado.

Por otro lado, como argumenta Carlos Iván Degregori (1990), en Bolivia y Ecuador cobraron mucha importancia en el proceso de indigenización identitaria aquellas(os) jóvenes que llegaron a las ciudades en los años 60 y 70 convencidos de alcanzar la promesa nacional/modernizadora, según la cual se tornarían ciudadanos plenos al adoptar rasgos occidentales, pero que vieron frustradas sus convicciones, alcanzando a comprender el racismo como una barrera inquebrantable. Esas y esos jóvenes, en diálogo con su generación y la de sus mayores en el campo, que también percibían los límites de la modernidad de las reformas agrarias nacionalistas, alcanzaron a formular lo indígena en tanto identidad abarcadora de los diferentes ámbitos de la vida y capaz de articular las diferentes luchas por la transformación de las condiciones de dominación y explotación coloniales/capitalistas. En el Perú, ello no habría ocurrido debido, por una parte, al proceso más radical de mestizaje expuesto por Quijano y, por otra, al hecho de que los caminos para el debate entre el campo y la ciudad se habían visto severamente comprometido por la

⁷⁵ Desde Bolivia se lo pregunta, por ejemplo, Xavier Albó (2008), desde el Perú Anibal Quijano (2005) y Ramón Pajuelo (2007) y desde Ecuador Gonzalo Stalin Herrera (2014) y León Zamosc (2008).

violencia ejercida por las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso contra toda movilización social.

De esta forma, lo indígena en el Perú fue, hasta hace poco, reivindicado sólo por los pueblos amazónicos, que representan menos del 5% de la población del país, careciendo de fuerzas para romper el violento rechazo a incorporarlos como parte del debate sobre la nación. En los Andes, la primera organización que reivindicó su carácter indígena fue la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI). Conformada en 1999, esta se declara como indígena en 2003 (sin incluir el término en su nombre), en gran medida debido a la experiencia que Miguel Palacín, su entonces líder, había ganado a través del diálogo con organizaciones andinas en Bolivia y Ecuador. Palacín y otros líderes de Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) defendieron convincentemente que la identificación indígena otorgaría beneficios a las comunidades, notoriamente los provenientes del Convenio 169 de la OIT. Posteriormente, las dos grandes organizaciones campesinas nacionales, la Confederación Campesina del Perú (CCP) y la Confederación Nacional Agraria (CNA), también comenzaron a identificarse como indígenas, así como las organizaciones mayoritaria o exclusivamente andinas que surgieron en la década del 2000: la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP), y la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP). En la década del 2010, junto a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), estas y otras organizaciones menores se articularon en el Pacto de Unidad de Organizaciones Indígenas del Perú. No obstante, pese a todos estos esfuerzos, las comunidades andinas todavía tienden a identificarse preferencialmente como “campesinas”, más que como “indígenas” o como dentro de un grupo lingüístico (con algunas excepciones, sobre todo, entre los pueblos aymaras del sur del país).

Lo fundamental de todo esto para esta investigación es comprender que lo indígena en el Perú es un rasgo fragmentado, que sin dejar de estar presente, no tiene una forma definible, institucionalizada en la reproducción de la vida comunitaria, sino que se encuentra disperso,

siendo reactivado en determinados momentos de lucha. El conflicto armado interno, iniciado en 1980 y la posterior perpetuación, en clave dictatorial, del gobierno de Alberto Fujimori hasta finales del año 2000, supusieron un agravamiento del proceso de desagregación de lo indígena, puesto que no sólo los pueblos indígenas/campesinos tuvieron dificultades para acumular y transmitir entre sí fuerzas y experiencias, sino todos los otros movimientos sociales del país.

La lucha de las mujeres indígenas debe ser comprendida en este contexto de fragmentación de lo comunitario. En la Amazonía, en donde lo comunitario sí ha mantenido su arraigo en la vida cotidiana, las dificultades de cohesión derivan de las enormes distancias entre los pueblos, por lo cual la construcción de lazos intercomunales exige muchos esfuerzos.

3. 1. Confrontar para dialogar. Las mujeres amazónicas y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

A pesar de los peligros, como el otorongo y otras fieras, la mujer asháninka salía con flechas en la mano, y las enfrentaba arrojándoles agua hervida o cenizas ardiendo a la boca misma del animal. Si era necesario, hasta peleaba cuerpo a cuerpo, con algún arma en la mano, con la finalidad de proteger a sus hijos. Es decir, eran mujeres valientes y aguerridas: no vulnerables y con necesidad de protección varonil. Estas características de las mujeres asháninkas también se observa hoy en día cuando salen a defender sus territorios de las invasiones colonas.

Mikeas Mishari Mofat, ex presidente de AIDSESP, en AIDSESP, 2006

En la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), las mujeres se han abierto un espacio de gran relevancia, probablemente el mayor dentro de todas las organizaciones indígenas de carácter nacional en los países estudiados. Intercalando diálogo con sectores de hombres y medidas de fuerza hacia el conjunto masculino de la organización -dentro del marco general de apoyo a la equidad de género por parte de sectores aliados de los pueblos indígenas y de las agencias de cooperación-, las líderes nacionales no sólo pudieron abrir un espacio formal de gran relevancia dentro de la Asociación (la exigencia de que haya Secretarías de las Mujeres Indígenas en sus cuatro niveles organizativos -comunitario, federativo, organización regional y nacional- y el Programa Mujer Indígena a nivel nacional), sino también lograron el apoyo activo de un

grupo de hombres en la consumación de este espacio y en la elaboración de estrategias de la AIDSESEP.

AIDSESEP, fundada en 1979, es la organización amazónica nacional más importante del Perú. Al día de hoy⁷⁶, a ella se afilian 1809 comunidades (con 650 mil personas, pertenecientes a 64 pueblos y a 16 familias lingüísticas), que se organizan en 96 federaciones, las cuales, a su vez, componen 9 organizaciones regionales descentralizadas. La Amazonía ocupa 782,8 mil km², un poco más del 60% del territorio peruano; sin embargo, sus 3 millones de habitantes representan sólo el 9,4% de la nación. Las relaciones de género en la Amazonía son de relativa igualdad, ya que la usual jefatura masculina no supone importantes prerrogativas masculinas en la vida cotidiana⁷⁷, dada su prácticamente nula capacidad para ejercer coerción. Asimismo, la marcada diferenciación entre mujeres y hombres (que convive con la ya mencionada baja jerarquía de género) permite una fuerte conciencia de grupo (Gregor y Tuzin, 2001; Mathieu, 2007), lo que capacita a las mujeres para hacer valer su opinión sobre los temas relevantes para su pueblo, como veremos abajo en el caso del pueblo Canpu Piyawi y, también, dentro de la AIDSESEP.

El carácter radicalmente anti-extractivista de AIDSESEP y la concesión arbitraria de proyectos extractivistas de la mayor parte de los territorios amazónicos durante el segundo gobierno de Alan García (2006-2011) supuso que en los años 2008 y 2009 se realizaran dos amplios paros generales que resultaron ser las mayores protestas contra la política neoliberal en el Perú. AIDSESEP alcanzó entonces una notoriedad nacional e influencia sobre otros movimientos sociales en el país. Sin embargo, el paro del 2009 generó un conflicto con el ejército -inducido por el Gobierno- en el que fallecieron al menos 33 personas. El Gobierno tuvo que retroceder y aceptar todas las demandas de los pueblos indígenas, pero la victoria no fue celebrada, dado su alto costo en vidas humanas y la injusta responsabilización judicial a la que fueron sometidos integrantes de AIDSESEP por los sucesos conocidos como la Masacre de Bagua o Baguazo. Desde entonces, los pueblos amazónicos no han vuelto a proponer paros de fuerza equivalente, ni tampoco sus

⁷⁶ Ver “Quiénes somos” en la página de AIDSESEP: <http://www.aidesep.org.pe/quienes-somos/>.

⁷⁷ Ver lo expuesto en la introducción a partir de las obras de Luisa Elvira Belaúnde, Eduardo Viveiros de Castro, Rita Segato o Jane Collier y Michelle Rosaldo.

territorios han vuelto a ser amenazados de modo tan amplio. Ha quedado, sin embargo, afianzado el carácter anti-extractivista de la Asociación, a la vez que los pueblos amazónicos se han afirmado, por primera vez, como actores fundamentales de la vida nacional.

3.1.1. Las mujeres en AIDSESEP

La Memoria del Programa Mujer Indígena de AIDSESEP (2000-2005) es un documento de mucha belleza, a partir del cual se nos hace posible comprender cómo ellas han logrado ubicar su agenda dentro de la Asociación. Pese a ser un informe de actividades, no se limita a las formalidades usuales a este tipo de documentos, sino que ofrece, a partir de entrevistas a líderes mujeres y hombres, una introducción que funciona como una versión oficial de la institución sobre las relaciones de género entre los pueblos amazónicos desde “el tiempo de los abuelos” hasta el período contemporáneo. El primer párrafo ya apunta a lo que se desarrollaría después: la situación de dominación y explotación a la que están sometidas las mujeres amazónicas es fruto tanto de prácticas ancestrales como coloniales y republicanas:

Si queremos empezar hablando de las tradiciones de los distintos pueblos indígenas de la Amazonía peruana tenemos que preguntarnos ¿de qué tradiciones hablamos? Es decir: ¿las tradiciones producto de la influencia de los agentes externos y los cambios que ellos han producido y siguen produciendo? ¿Hasta qué punto es posible hacer una distinción clara entre estos dos tipos de tradiciones? (AIDSESEP, 2006)

Así, al contrario de la opción discursiva recurrente en diferentes organizaciones indígenas a lo largo de continente que achaca la desigualdad de género exclusivamente a la influencia criolla, AIDSESEP apuesta por comprender lo patriarcal indígena como imbricado al patriarcado “externo”, en una formulación próxima al “entronque de patriarcados” de Julieta Paredes (2008).

Estratégicamente, el documento resalta la voz de Gil Inoach, quien fue presidente de la AIDSESEP entre 1996 y 2002, período en que se abrieron espacios institucionales específicos para las mujeres dentro de la Asociación. En la entrevista registrada en el

documento, Inoach defiende a las mujeres como las principales responsables por la sistematización de saberes que permitió la sedentarización de su pueblo, el awajún:

En los tiempos en que el hombre se dedicaba a extraer algunas cortezas del árbol para la alimentación diaria, **se ingresa a una nueva era de la mano de la mujer** con el descubrimiento de las semillas que se conservan como parte de la productividad permanente y dieta cotidiana del pueblo awajún: la yuca, el plátano, el maní, la sachapapa, entre otras

Asimismo, mientras que el hombre se dedicaba a la caza de animales y recolección de frutales, la domesticación de animales menores surge con la iniciativa de la mujer que opta por mejorar su capacidad creativa, considerada entonces por los hombres como resultado de una mano encantada. (en AIDSESEP, 2006: 22, negritas mías)

Que el propio presidente de AIDSESEP reconozca a las mujeres logros productivos de importancia decisiva, sin dejar de contrastarlos a cierta parquedad o descamino masculino, reinvirtiendo la usual equiparación de lo masculino a lo cultural y lo femenino a la naturaleza, sin duda es un reconocimiento simbólico notable, que no he podido encontrar en ningún otro discurso masculino indígena o no indígena.

En la misma entrevista, Inoach⁷⁸ sustenta que la intrusión republicana provocó una progresiva dependencia de los pueblos indígenas con respecto a la sociedad criolla envolvente. Esto ha tenido, entre muchos efectos negativos, uno que estaría pasando inadvertido: la quiebra del diálogo entre mujeres y hombres, y la pérdida de estatus social de las primeras. El posicionamiento social de los hombres amazónicos, en general, y de los awajún, específicamente, les otorga a ellos un cuasi monopolio con el mundo exterior y, consecuentemente, un ensanchamiento de su poder dentro de la comunidad, a punto de que los trabajos de las mujeres pasan a ser infravalorados, así como ellas mismas en tanto personas:

Si antes los roles se complementaban como resultado de un diálogo continuo entre el varón y la mujer, ahora las cosas han cambiado abismalmente. El varón se aísla cada vez más de la mujer, mientras, a la vez, la mujer se siente desplazada, ya no se siente útil como antes. (...) Nos hemos dado cuenta cómo la mujer quiere llevar lo bueno de su aprendizaje (del mundo criollo) para combinarlo con su rol tradicional procurando que esto sea aplicable en la comunidad. Pero, también hemos visto, cómo estas iniciativas no son

⁷⁸ He entrevistado a Inoach el 26 de septiembre del 2012, en Lima. En líneas generales, él confirmó y amplió las ideas que expresó en la entrevista aparecida en la Memoria del Programa Mujer Indígena.

tomadas en cuenta por la colectividad, cuyo efecto, lamentablemente, es dejar postrada a la mujer en una inmensa frustración. (En AIDSESEP, 2006.: 23, paréntesis mío)

De esta forma, las mujeres pasan de ser las principales responsables de los mayores logros de la sociedad awajún a ser las principales víctimas de las acciones que transforman de manera violenta su existencia social. Una suerte de injusticia poética cuya responsabilidad Inoach hace recaer sólo muy indirectamente sobre los hombres awajún, puesto que la pérdida de reconocimiento de las mujeres -que tiene entre sus efectos una serie de suicidios que él no duda en denominar “masivos”- no ha ocurrido por su acción directa, sino en consecuencia de la intrusión colonial⁷⁹ republicana. No habría, por lo tanto, un antagonismo entre mujeres y hombres awajún, sino una grave disfuncionalidad en la relación entre ambos géneros que debería ser, consecuentemente, corregida conjuntamente. De ahí su preocupación por que las mujeres no se vean confundidas por ideas feministas:

Nos hemos preocupado cuando la mujer -en búsqueda de algún espacio para hacer escuchar su voz- se ha aventurado solitariamente a buscar algunos espacios y se ha relacionado con centros feministas que no precisamente buscaban y más aún cuando algunos de estos centros feministas la enfrentaban al varón con un mensaje fuera del foco de la realidad cultural indígena. (2006: 16)

Por lo tanto, la narrativa construida por Inoach comprende un reconocimiento simbólico muy importante a las mujeres -su rol principal en la constitución social awajún/amazónica-, una pérdida de este reconocimiento por la intrusión colonial del período republicano y una propuesta de reconstitución de este reconocimiento, la cual se daría a través del “diálogo continuo entre el varón y la mujer”, que valore el interés de ellas por “llevar lo bueno de su aprendizaje (del mundo criollo) para combinarlo con su rol tradicional procurando que esto sea aplicable en la comunidad”. El rol de AIDSESEP sería, en consecuencia, el de promover este proceso, dentro de una actitud cooperativa entre hombres y mujeres. Por ello, durante sus años de gestión al frente de AIDSESEP (1996-2002), Inoach apoyó a las mujeres -frente a la oposición o escepticismo de muchos hombres- en su logro de institucionalizar las Secretarías de la Mujer en todos los niveles organizativos. También durante su gestión se

⁷⁹ Es importante recordar que muchos líderes awajún no consideran que su pueblo haya sido colonizado, sino que ha resistido los intentos ibéricos y republicanos de conquista. Su participación en la sociedad nacional peruana ocurre por iniciativa propia, aunque se reconozca la imposibilidad de mantener un pleno dominio sobre las condiciones en que se realizan las relaciones entre el mundo criollo y el awajún

estableció que cada Consejo Directivo debería contar con, al menos, una integrante mujer entre sus cinco puestos (actualmente, hay dos mujeres para seis puestos).

Las mujeres de AIDSESEP reconocen los esfuerzos por parte de algunos hombres, Gil Inoach en particular⁸⁰, en el apoyo a sus luchas y demandas. Asimismo, comprenden que los esfuerzos hacia la equidad entre mujeres y hombres deben ocurrir en el seno de la comunidad y con la participación de ambos géneros. Sin embargo, y pese a reconocer que los hombres están también condicionados por la intrusión colonial republicana, no dudan en calificar como machistas una serie de posturas que toman en contra de la búsqueda de autonomía de las mujeres. Así, en entrevista, la primera integrante mujer del Consejo Directivo de AIDSESEP, la yanesha Teresita Antazú, me señaló el sentimiento de soledad que ha sufrido en diferentes momentos de su participación política, de un modo muy semejante a como se expresan las integrantes de FEMUCARINAP, como veremos más adelante. Frente a la solidaridad masculina que genera apoyos entre los integrantes de diferentes áreas, las mujeres son dejadas a sus exclusivas fuerzas: si los hombres heredan, mediante el diálogo, los conocimientos de los dirigentes mayores, a las mujeres se les niega entrar en esta cadena de aprendizaje. Los esfuerzos para ser iguales deben ser, por lo tanto, al menos dobles: son obligadas a inventar el propio camino y los propios métodos para ejercer autoridad. Por ello, y pese a la decisión del Consejo Directivo de vetar la relación institucional entre AIDSESEP y organizaciones feministas, las mujeres indígenas acuden con frecuencia a ONGs feministas -sobre todo a la Casa de la Mujer Peruana “Flora Tristán”- en búsqueda de apoyo institucional o logístico (Antazú, 2004).

De esta forma, las mujeres indígenas no coinciden con Inoach en la disolución de la responsabilidad de los hombres amazónicos en la opresión de las mujeres. Ellas comprenden que hay, por parte de ellos, una activa y variada labor que obstaculiza la autonomía de las mujeres en los más diferentes ámbitos. Como en muchos otros contextos, ello ocurre desde la relación de pareja, en que los esposos prohíben la participación de sus parejas en actividades políticas, hasta la obstrucción del acceso de mujeres a cargos en los distintos niveles organizativos. Así, el reconocimiento por parte de las mujeres de que

⁸⁰ Entrevista a Teresita Antazú, el 4 de julio del 2011, en Lima, antes del inicio formal del presente doctorado.

algunos hombres de AIDSESEP son aliados importantísimos en las luchas femeninas no impide que los hombres, en su conjunto, sean objeto de severas críticas. Igualmente, comprender que el proceso de intrusión colonial ha profundizado la dominación de las mujeres no libra de responsabilidad a los hombres de haberse comprometido con esta profundización.

Para Antazú, fue especialmente difícil su intento de postular a la presidencia de AIDSESEP en el 2004. La elaboración de su candidatura se realizó a través de una serie de coordinaciones entre mujeres, quienes decidieron postular una directiva con sus cinco puestos ocupados por mujeres. Sin embargo, la mujeres de base fueron asediadas por los hombres de sus respectivas comunidades para que rompieran la alianza femenina, lo que finalmente terminó por suceder. De todas formas, aun cuando no alcanzó a la disputa en las urnas, esta articulación de mujeres alrededor de la figura de Antazú llegó a asustar a los hombres y generó mayores compromisos con la equidad de género⁸¹. Este es un primer ejemplo de la capacidad de articulación entre mujeres amazónicas para confrontar al conjunto de los hombres de sus propios pueblos.

En este sentido, tensando siempre la cuerda, las mujeres de AIDSESEP lograron un compromiso por parte de los hombres, al menos a nivel nacional, de impulsar la participación política de las mujeres en todos los niveles organizativos de la Asociación. No me fue posible obtener datos concretos sobre la forma como esto ocurre efectivamente. En todo caso, Teresita Antazú afirmó que el apoyo de los hombres de la directiva nacional durante el período de gestión de Inoach fue efectivo, lo que garantizó que se implementaran las secretarías incluso en los pueblos donde los hombres buscaban impedirselo. Asimismo, desde hace 10 años se cumple con la participación de dos mujeres en el Consejo Directivo Nacional y la existencia del Programa Mujer Indígena, además de que los esfuerzos por garantizar Secretarías de la Mujer en todas las comunidades siguen vigentes.

Me gustaría concluir este subcapítulo refiriéndome a la belleza de la Memoria del Programa Mujeres Indígena a la que aludí al principio. Ella se debe a su sensibilidad para conciliar

⁸¹ Entrevista a Roberto Espinoza, consultor asociado de AIDSESEP, el 17 de agosto del 2012, en Lima.

posturas contradictorias o, cuando menos, permitir que estas posturas convivan con respeto y compromiso de que no serán saboteadas, rumbo a un futuro al que podrán aproximarse. Se comparte la convicción de que es necesaria la mayor participación de las mujeres en las organizaciones indígenas, desde lo comunal hasta el Consejo Nacional Directivo, y hay un compromiso institucional para promoverla. Aun cuando son las mujeres quienes mayor esfuerzo otorgan a esta tarea, hay por parte de los hombres un compromiso en apoyarlas, por lo que no es gratuito que el Programa Mujer Indígena tenga ya más de 15 años de existencia. Asimismo, se comprende que las mujeres han visto descender enormemente su importancia relativa en la vida comunitaria por la intrusión colonial, aunque la interpretación de la responsabilidad de los hombres en la manutención de esta situación es algo sobre lo que divergen ambos géneros: los hombres echan la responsabilidad al proceso de intrusión colonial, mientras las mujeres cobran una mayor responsabilidad masculina.

3.1.2. Las mujeres Canpu Piyawi (Shawi): la ruptura con los hombres por lo común

Pese a no tener información detallada sobre la relación entre AIDSESP y sus “bases”, es importante destacar dos acciones de las mujeres Canpu Piyawi que demuestra no tanto el trabajo de AIDSESP sobre las comunidades, sino más bien una autonomía que precede a AIDSESP y que fue constatada por numerosas antropólogas y antropólogos⁸².

Las mujeres del pueblo autodenominado Canpu Piyawi (más conocido por otros pueblos indígenas y por la sociedad criolla como “Shawi”), ubicado en el Alto Amazonas, han protagonizado una notable acción de defensa de su propio territorio ante lo que era evidentemente un pacto entre los patriarcados imperialista y dependiente. Como veremos en el quinto capítulo, es notable el parecido de este ejemplo con el de las mujeres kichwas de Sarayacu (Ecuador) siendo posible quizás delinear un patrón de enfrentamiento amazónico que ya haya dado lugar a conflictos semejantes, aunque desconocidos.

⁸² Recordar las obras ya mencionadas en la introducción de Thomas Gregor y Donald Tuzin, Luisa Elvira Belaúnde, Eduardo Viveiros de Castro y Rita Segato.

Lo aquí relatado me fue contado por Roberto Espinoza, sociólogo peruano que trabaja desde 1983 con organizaciones amazónicas y que en agosto del 2012 era consultor asociado de AIDSESEP. En territorio del pueblo Canpu Piyawi, enviados de Repsol venían haciendo propuestas para recibir el permiso de la población para iniciar la explotación petrolera. En una de las aldeas Canpu Piyawi, en las deliberaciones comunitarias quedó clara la impugnación de las mujeres a la petrolera, pero los hombres dudaban. En un dado momento, Repsol solicitó una reunión y los hombres avisaron a las mujeres que solo ellos participarían. Ellas lo acataron, pero pidieron a las y los niños que fueran al lugar de la reunión y fingieran estar jugando, teniendo por tarea escuchar la discusión y avisar a sus madres de lo que allí se hablaba. Cuando supieron por boca de sus hijas e hijos que sus esposos estaban a punto de firmar la autorización para la explotación petrolera, las mujeres irrumpieron en la reunión, aparentemente valiéndose del ejercicio de violencia física, y expulsaron a los representantes de la empresa petrolera.

Esto se supo porque los hombres Canpu Piyawi llamaron a representantes de AIDSESEP para ejercer de intermediarios en una asamblea comunal entre hombres y mujeres, puesto que habían roto relaciones entre sí. Al iniciar la asamblea, los representantes de AIDSESEP se quedaron desconcertados porque nadie se atrevía a decir palabra. Finalmente quién habló fue una mujer. Ella dijo que los hombres sentían vergüenza de hablar porque conocían la orientación anti-petrolera de AIDSESEP y, entonces, contó lo ocurrido. Las mujeres lograron interrumpir el acuerdo de los hombres de su comunidad con la petrolera y, asimismo, dejar desconcertados a los hombres de AIDSESEP.

Recientemente, el 3 de junio del 2015, el sitio web de AIDSESEP publicó una noticia en la cual se lee que 12 personas, trabajadores del Ministerio de Energías y Minas y relacionistas comunitarios de una empresa constructora, se adentraron sin permiso al territorio de la aldea Ukulisa, también del pueblo Canpu Piyawi. Esto fue considerado una afronta por parte de las mujeres, quienes les sometieron al castigo correspondiente, el azote con *ishanga* (ortiga). Ello en un contexto en que se construye una línea de transmisión que afectará su territorio, el cual ha sido concesionado para tal por 30 años sin su permiso y sin que se hayan realizado los estudios de impacto ambiental considerados por la ley nacional.

No podemos ahondar en el sentido del actuar de las mujeres Canpu Piyawi sin haber tenido la oportunidad de tener contacto con ellas. Sin embargo, el hecho de que estén llamando la atención de los directivos y técnicos de AIDSESEP es ya en sí un hecho notable. La fuerza que demuestran, por poco específico que podamos ser, denota la importancia del cotidiano compartido en el que se encuentran las mujeres amazónicas, como lo han sustentado, entre otras(os), Gregor y Tuzin (2001) y Segato (2014). Frente al doméstico privatizado impulsado por el patrón de poder capitalista/colonial/patriarcal, en los pueblos amazónicos las actividades, aun cuando relativas a una sola familia nuclear, ocurren en espacios abiertos, en donde los vasos comunicantes son muchos. La cohesión de las mujeres, su confianza en la palabra de otras mujeres -sobre todo, en la de aquellas que ya han sufrido la violencia de proyectos extractivos- obliga a un accionar cohesionado y decidido, que son capaces de llevar a cabo por la fuerza de la intimidad del convivir cotidiano.

3.2. Abrazar la pluralidad y lanzarse. Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP)

La FEMUCARINAP surge a partir del malestar general sentido por las mujeres integrantes de la Confederación Campesina del Perú (CCP). La falta de interés y respeto hacia las mujeres por parte de los hombres dirigentes de la CCP quedó retratada por el modo cómo resolvieron su último conflicto con las responsables de la Secretaría de Mujeres en el 2006: a la medianoche echaron de las dependencias de la CCP a la calle a las mujeres con todas sus pertenencias. Las campesinas desalojadas sólo consiguieron sobrevivir en Lima los días sucesivos porque encontraron un local que rentaba por horas computadoras para internet, en el cual pasaron a trabajar y residir.

Para los hombres de la CCP, la Secretaría de Mujeres no era un espacio que ellas habían ganado en la lucha, sino una concesión a ser agradecida por las mujeres, a quienes era negada la solidaridad que se brindaban los hombres. Así, Guadalupe Hilario Rivas –una de las más importantes dirigentas de la CCP en la región de Junín en la década del 2000- me relataba:

Había mucho egoísmo, por ejemplo, cuando Lourdes (Huanca) - secretaria de la mujer de la CCP en el 2006- tenía que dar una ponencia por el día internacional de la mujer en el congreso nacional. Entonces yo llegaba de Huancayo y la encontraba triste, me decía 'oye, sabes qué, les he dicho a los compañeros que me ayuden a hacer mi discurso para mañana...' ella no tenía mucha experiencia para elaborar un discurso de acuerdo a lo que se requería, con datos estadísticos... Yo les llamaba la atención: 'compañeros, sean solidarios con la compañera, ¿por qué no la apoyan?' ellos me decían 'que la vea a ella. Además, ustedes son mujercitas, ¿qué le van a decir a los congresistas, a las autoridades?' Yo ya no les decía nada y me ponía a trabajar con ella, a veces hasta las tres o cuatro de la mañana⁸³.

Se nos hace obvio que los obstáculos eran muy parecidos a los que tuvo que enfrentar Teresita Antazú en AIDSESEP, sin que hubiese en la CCP ni siquiera una minoría de hombres que se comprometiera con las mujeres. Por el contrario, relata Lourdes Huanca, los hombres podían impedir que ella prestara apoyo a huelgas cuando estas eran realizadas exclusivamente por trabajadoras mujeres⁸⁴. Por eso, no era raro que los conflictos con los hombres fueran frecuentes. La intransigencia masculina se hizo progresivamente más rígida hasta el punto de provocar el infame desalojo nocturno.

Sin embargo, las mujeres hicieron de la desposesión de su mandato democrático una revolución organizativa. En los días inmediatamente después de lo ocurrido, acordaron relanzar el trabajo con las mujeres campesinas, accionando una red de alianzas, la cual respondió de modo óptimo, ya que prestó solidaridad moral, apoyo logístico y disposición para un diálogo que contribuyera a la elaboración de estrategias que permitieran una organización autónoma de mujeres campesinas e indígenas. Esta red de alianzas era conformada, como es predecible, por mujeres en luchas. Fue importante el apoyo del área de género de la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP, a la cual está afiliada la CCP) y, sobre todo, de ONGs feministas mestizas/criollas como la Asociación Aurora Vivar, el Centro de la Mujer Peruana "Flora Tristán" y el Centro de Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer (DEMUS).

⁸³ Entrevista realizada el 29 de enero del 2013, en la sede de la FEMUCARINAP en Lima.

⁸⁴ Ver su intervención en el video *Las mujeres organizadas luchan por una vida digna - Femucarinap*, de FEMUCARINAP, Oxfam y Crece.

Las mujeres que habían sido expulsadas de la CCP y aquellas que en muestra de solidaridad se habían desafiliado fueron cada vez más conscientes de que las formas organizativas de las mujeres campesinas e indígenas era muy diversa, que no se restringían a la actividad de producción agropecuaria, a la identidad racial/étnica/cultural o al ámbito rural. Una gran cantidad de mujeres, ya desde los efectos de la crisis en la segunda mitad de la década de 1970, estaba organizada alrededor de clubes de madres o de las llamadas “ollas comunes” - es decir, comedores populares que gestionan los escasos recursos en común para favorecer una suficiente alimentación para los grupos familiares- (Cecilia Blondet, 1995). Desde 1984, los gobiernos en sus más diferentes niveles -municipal, regional y nacional- empezaron a diseñar programas de distribución de alimentos que se basaban (con objetivos pocas veces nobles) en la previa organización de mujeres, cuya autonomía frente al gobierno de turno fue débil o amplia según numerosas circunstancias. El programa “Vaso de Leche”, que garantizaba en todo el país la distribución de 250 cc de leche a toda madre de niño menor de seis años es el más importante de ellos (Perú, 1984). Otras muchas mujeres se organizaban alrededor de asociaciones de artesanas. En muchas de las zonas que vivieron el conflicto armado interno, la organización ocurre alrededor de la demanda de reparación. Una gran mayoría compartía sus actividades y viviendas entre el campo y la ciudad, o conformaban redes extensas de relaciones de reciprocidad basadas en lazos de parentesco o comunales con grupos familiares distintos ubicados en espacios rurales y urbanos. Otras más se organizaban alrededor de temas puestos en la agenda nacional por los colectivos urbanos criollos/mestizos feministas en contra de la violencia familiar o alrededor de la salud sexual y reproductiva.

La creciente conciencia de todo ello llevó a la comprensión de que la creación de una organización nacional que reflejara las aspiraciones y potencialidades de las mujeres de origen andino, amazónico o campesino debería ir más allá de lo que denotaban los términos “indígena” o “campesinado”. Por ello, cuando en agosto del 2006 -aprovechándose de la confluencia a Lima de cientos de mujeres de todo el país a un congreso de la CGTP- fundan el comité encargado de conformar la ansiada organización nacional de mujeres, optan por el nombre de Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP), cuya junta directiva fue conformada por nueve

mujeres, cada una de una región del país, siendo Lourdes Huanca denominada como presidenta Lourdes Huanca (en Lucía Santacruz y Judith Flores, 2012).

La pluralidad de luchas a las que se apuntaron es amplia, pero como dice Lourdes, “en nuestro corazoncito”⁸⁵ se encuentra la soberanía alimentaria, es decir, la preservación de las condiciones para la reproducción autónoma de la vida. La lucha por los intereses y derechos de sus integrantes, su empoderamiento y capacitación, la solidaridad entre mujeres rurales y urbanas, la introducción de sus cuestiones en el debate público, la producción ecológica, la economía solidaria y el trabajo digno sin explotación son algunas de las luchas a las que más recurrentemente aluden⁸⁶.

Desde entonces, la FEMUCARINAP crecerá a pasos agigantados. Hoy alcanza a 20 de las 25 regiones del país y representa a cerca de 126 mil mujeres. Desde el 2009 es parte de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y de la Vía Campesina, lo que constituyó un gran logro para la FEMUCARINAP, porque ello obligó a que las organizaciones indígenas y campesinas mixtas del país tuvieran que reconocerla como una organización de fuerza nacional, una lección que le costó tragar a la CCP. En el 2011, estuvieron presentes en la construcción del Pacto de Unidad de Organizaciones Indígenas del Perú, el cual unió a las principales organizaciones indígenas y campesinas del país -AIDSESP, CCP, la CNA y la ONAMIAP-, pero fueron impedidas de firmarlo. Según las organizaciones mencionadas, esto se debió a que no había respetado la formalidad necesaria; pero según Lourdes Huanca, porque la CCP y la ONAMIAP querían obligar a la FEMUCARINAP a deslindarse públicamente de sus alianzas feministas (entrevista a Quesada, 2014). Dos años después, en el 2013, sin desconocer estas alianzas, la FEMUCARINAP pasa a integrar el Pacto de Unidad.

La estrategia seguida por las líderes de la FEMUCARINAP fue, por lo tanto, de gran lucidez y efectividad. Sin restar importancia a otros factores, hay que reconocer la importancia en todo ello del carácter a la vez intrépido y sensible de Lourdes Huanca, la

⁸⁵ Conversación informal en Bambamarca, 3 de septiembre del 2012.

⁸⁶ Ver, por ejemplo, su página en el sitio web de Pacto de Unidad: http://pactodeunidadperu.org/?page_id=6686.

presidenta de la FEMUCARINAP a lo largo de toda su existencia. Su carismático liderazgo descansa en una personalidad de amplia sensibilidad, capaz de cultivar en sí tanto lo usualmente considerado como femenino -tiene la capacidad de escuchar y apoyar a cada una de sus compañeras de lucha, así como llegar al llanto cuando se conmueve con el fragor de la lucha o con las innumerables injusticias que conocemos- como lo asociado a lo masculino: siempre que juzga necesario, encara a líderes campesinos masculinos exigiéndoles públicamente, por ejemplo, que no se extiendan en sus discursos porque le toca hablar a ella y otras mujeres. Y dentro del ámbito de lo masculino, ella tiene, asimismo, la malicia como para reventar las bromas sexuales/sexistas tan frecuentemente utilizadas por los hombres como forma de coludirse y desubicar a las mujeres. Es relevante recordar acá una anécdota que le gusta contar a Lourdes: en un mitin frente a miles de personas en Lima, Mario Huamán, secretario general de la CGTP, le demandó en tono albureador: “Lourdes, cógeme el micrófono”. Ella nota que el mismo es inalámbrico y se lo pasa invertido, haciendo rozar la antena del micrófono por los labios de Huamán mientras le susurraba al oído: “Toma mi clítoris de quince centímetros”. Ella me lo contó mientras reía, recordando que Huamán se quedó desconcertado, tardando en encontrar su capacidad oratoria.

Sin embargo, esta veloz y progresivamente mayor acogida de la iniciativa de FEMUCARINAP se debe, sobre todo, al movimiento de la sociedad peruana. La gran variedad de formas organizativas que las mujeres han encontrado en las últimas décadas es fruto de una acumulación de fuerzas y de la construcción de una convicción colectiva - frente al generalizado sabotaje masculino- de la necesidad de que las mujeres tengan efectiva capacidad de acción sobre lo que les compete en lo relativo a su vida personal, la reproducción de la vida y la política formal. El éxito de la FEMUCARINAP proviene, entonces, de su perspicacia para comprender y actuar en este proceso. Sus primeras “bases” se encuentran entre las mujeres de organizaciones campesinas asociadas a la CCP y a la CGTP, por lo que seguían un formato sindical campesino. La ágil política de diálogo con organizaciones de base en todo el país empezó a dar frutos desde el principio. Las dirigentas viajaron de modo permanente, contactándose con organizaciones de mujeres de todas las regiones y de las más variadas áreas de acción. La perspectiva expuesta por las

dirigentes -fortalecer la FEMUCARINAP como espacio para el intercambio de experiencias y la acumulación de fuerzas de mujeres campesinas, indígenas y mestizas de todo el país- fue muy bien recibida y organizaciones de mujeres de toda índole solicitaron formar parte de la Federación. Una parte de estas organizaciones preexistía a la Femucarinap. Otra parte la conformaban grupos de mujeres que recién iniciaban un camino organizacional propio, o lo tenían muy restringido a los clubes de madres, por veces sin autonomía frente a los gobiernos de turno. Una mirada panorámica a algunas de estas organizaciones -primero a través del trabajo de Cecilia Olea Mauleón et al. (2012), luego a partir de mi trabajo de campo en Cajamarca- nos permitirá comprender mejor todo el proceso.

3.2.1. Las “bases” de la FEMUCARINAP

3.2.1.1. “Algunas bases de la FEMUCARINAP”

En Perú: Mapeo de organizaciones de mujeres indígenas y de secciones de mujeres al interior de organizaciones indígenas mixtas, Cecilia Olea Mauleón, Patricia Manrique, Grace Corcuera y Susana Ilizarbe (2012) dedican un subcapítulo, “Algunas bases de la Femucarinap” (p. 74-86), a una breve descripción de nueve organizaciones locales afiliadas a la Federación. Es muy relevante traer acá algunos datos sumarios sobre cada una de ellas, puesto que nos permitirán comprender mejor la diversidad presente en la FEMUCARINAP, el modo cómo estas organizaciones se unieron a ella, sus posibles expectativas, así como las dificultades y potencialidades de todo el proceso.

1. La Asociación de Mujeres Artesanas Indígenas, Nativas y Campesinas de la Amazonia Peruana (Amazonía), en la que militan 40 mujeres de cuatro etnias (Boras, Cocama, Shipibas y Muruy). Su constitución, ocurrida el día 5 de agosto del 2006, es parte del proceso organizativo para acudir al evento en el cual, 13 días después, se constituiría la comisión de mujeres para la organización de la FEMUCARINAP.

2. FEMUCARINAP – Puno (Sierra Sur) fue creada en el 2010 por los comedores populares y vasos de leche de 11 distritos de la región (por lo que incluye, al menos, a 100 integrantes). La acción de la dirección nacional de la FEMUCARINAP fue crucial en la constitución de la organización, como lo indica la elección del nombre.
3. Federación Nacional de Mujeres Campesinas Artesanas Indígenas Nativas y Asalariadas de la Provincia de Pasco FEMUCAIPP (Sierra Central). Creada en el 2011, cuenta con 150 mujeres que residen en todos los distritos de Pasco. El punto en común que motivó su organización fue la discriminación sexual que sufrieron cuando pertenecieron a organizaciones campesinas mixtas. Hoy privilegian la lucha por la tierra y el territorio, la soberanía alimentaria, contra la violencia hacia la mujer, a la vez que inician trabajos en el campo de la comunicación, con un programa de radio semanal.
4. Asociación de Mujeres de Wiñay Warmi de Urubamba (Sierra Sur). Conformada en 1997, cuenta hoy con 700 mujeres -muchas de ellas agricultoras y organizadas alrededor de los comités Vaso de Leche-. Su perspectiva principal es la búsqueda de autonomía económica mediante emprendedurismo y agricultura.
5. Organización de Mujeres Artesanas “8 de Octubre” (Puno), fundada en el distrito de Acora en el 2004.
6. Organización Social Base Mayor Loreto Nauta (Amazonía), que articula 142 comités de vaso de leche de la zona, 10 comedores populares y 12 wawa wasis (programa estatal de guardería) en la provincia de Loreto. Fue fundada en febrero del 2006 (sin vinculación aparente con la FEMUCARINAP) y cuenta con 994 socias, pertenecientes a 72 comunidades. Según un testimonio del 2011 de su presidenta María Teresa Salgado Ache:

Pertenecer a la FEMUCARINAP es la esperanza a través de la organización que podamos tener respaldo y fortaleza a nuestras agremiadas y poder tener una lucha más sólida para beneficio de nuestros pueblos, de nuestros niños y sobre todo por

nuestra agua, por nuestra tierra que están contaminadas. (En Olea Mauleón et al. 2012: 80)

7. Federación de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas de Yauli (FEMUCAY). Nace en la Sierra Central en 1993 por la necesidad de las mujeres de responder a la violencia política y, especialmente, a la violencia sexual que sufrieron durante el conflicto armado interno. Hoy está constituida por 68 organizaciones, entre ellas clubes de madres, vasos de leche y artesanas. Su principal objetivo es la defensa de los recursos naturales y del agua frente a la minería en la región. Dicen las autoras:

En cuanto a su involucramiento con la FEMUCARINAP, la FEMUCAY manifiesta que desde su participación, han aprendido a expresarse con mayor soltura puesto que anteriormente se sentían opacadas debido a que los dirigentes nacionales, no les hacían partícipe de las convocatorias para que se involucraran en espacios a nivel regional y nacional (Olea Mauleón et al. 2012)

8. Club de Madres Señor de los Temblores (Sierra Central). Se formó en 1985 en Huamanga (Ayacucho), la zona más afectada por el conflicto armado interno, como forma de resistencia al mismo. Hoy sus principales objetivos están relacionados a la soberanía alimentaria y a la artesanía.
9. Federación de Organizaciones Mujeres unidas para el Desarrollo con Equidad, en Azángaro (Puno), compuesta por 12 organizaciones de naturaleza variada: artesanía, juventud, afectadas por la violencia política y madres desamparadas. También tienen un programa de radio.

Partimos del principio de que estos ejemplos son, al menos parcialmente, representativos de las bases de la FEMUCARINAP, por más que no podamos establecer en qué grado. Algunas reflexiones de relevancia pueden desprenderse de estos datos. En primer lugar, desde la posición geográfica de las organizaciones, podemos percibir el carácter indígena de sus bases locales. Hay una mayoría andina (siete, tres en la zona céntrica y cuatro en la sureña) y dos amazónicas. No hay ninguna en la Costa, zona donde el proceso de desidentificación de lo indígena ha sido mayor. Y tampoco hay representantes en la Sierra Norte (en la cual se encuentra Cajamarca), también de baja identificación indígena.

En segundo lugar, notamos que las tres primeras organizaciones han sido fundadas en estrecha relación con la FEMUCARINAP: en el caso de la primera, durante las luchas o levantamientos nacionales que buscaban consolidar condiciones para erigir una organización nacional popular de mujeres; y en el caso de las otras dos, tras la consolidación de la FEMUCARINAP. Las últimas seis organizaciones preexistían a la FEMUCARINAP, y los testimonios recogidos de dos de ellas indican que el interés en participar en una organización nacional deriva de la necesidad de respaldo a sus luchas y de la aspiración de aprender.

Es notoria, asimismo, la heterogénea naturaleza de las luchas. A partir de sus respectivas autoidentificación y de sus objetivos y acciones, vemos que seis de las organizaciones destacan su acción alrededor de las relaciones de reproducción de la vida (algunas relacionadas a programas estatales como los vaso de leche y los wawa wasi), cinco privilegian la producción agropecuaria y el mismo número, la artesanía; tres lo indígena/nativo; dos la violencia asociada al conflicto armado interno; y otro par la comunicación: una la salud y otra la juventud. Todas las organizaciones combinan más de uno de estos rasgos. Asimismo, es importante recordar que al menos dos de las organizaciones hacen referencia a los límites que habían tenido para desarrollar sus aspiraciones en las organizaciones mixtas, debido obviamente al sabotaje de los hombres.

La extensión de cada organización es, además, diversa: hay algunas con unas pocas decenas de afiliadas y otras con varias centenas si no llegan a mil.

3.2.1.2. FEMUCARINAP y la lucha contra Conga en Cajamarca

La región norteña de Cajamarca padece de minerales. No por casualidad allí fue asesinado a traición Atahualpa, el último rey inca, tras llenar de oro una habitación, pagando un rescate por su vida. Sus verdugos Claudio Pizarro y demás ibéricos allí presentes afirmaron que era imposible concentrar una cantidad de oro igual en su tierra. Tampoco es aleatorio que allí se haya erguido Yanacocha, la mayor mina de oro de América Latina.

A lo largo de todo el período colonial y republicano, hubo actividad minera en la región y algunos de sus ríos se encuentran contaminados desde hace siglos. Pero el marco del período actual fueron los inicios de la explotación de Yanacocha, realizada por un conglomerado empresarial compuesto por la empresa estadounidense Newmont (con 51,35% de las acciones) y la peruana Buenaventura (con el 43,65%), que consiguió la concesión minera mediante una red de influencias organizada por la CIA y el Departamento de Estado de EE.UU. durante el gobierno de Alberto Fujimori⁸⁷.

El proyecto fue anunciado en 1992 por los empresarios y por el gobierno de Fujimori como si se tratara de un milagro económico y social. Anthony Bebbington (2007) muestra cómo, en los mismos años, un proceso similar en Ecuador fue detenido por la población asociada al movimiento ecologista, pero que ello no ocurrió en Cajamarca, según el autor, por la pérdida de fuerza de los movimientos sociales durante los años del conflicto armado interno.

La indignación social y el movimiento ecologista, sin embargo, no tardaron en surgir, puesto que rápidamente se hizo evidente la violencia intrínseca al proyecto minero y la distribución de sus beneficios en las manos de menos de 10 mil personas, trabajadoras directas (cerca de 3000) o indirectas de la mina, gran parte de ellas no cajamarquinas. Pese a toda la riqueza generada por la violación de sus entrañas y aguas, veinte años luego de empezar la explotación de Yanacocha, la región de Cajamarca no sólo sigue siendo la tercera región más pobre del país, sino que ahora tiene que hacerse cargo de brutales impactos ambientales y sociales, mientras que ve pasar frente a ella una riqueza hasta entonces inédita.

A lo largo de casi 20 años, la población de muchos pueblos y comunidades (caseríos) de la región había sido víctima de numerosos abusos de Newmont/Buenaventura. Hay ríos contaminados en los que el nivel de la vida animal ha bajado, el cáncer y otras

⁸⁷ Véase el documental de Lowell Bergman “La maldición del oro inca”, que recoge sobre todo investigaciones del New York Times sobre las relaciones entre el mano derecha de Fujimori, Wladmiro Montesinos, y la CIA.

enfermedades se han incrementado exponencialmente, se usurparon tierras mediante engaños, se incrementó la sobreexplotación y la violencia arbitraria por parte de las empresas de seguridad de Yanacocha, se multiplicaron los prostíbulos, se aumentó los crímenes y el alcoholismo; y un largo etcétera de violencias contra la población, incluido el derramamiento de mercurio en el caserío de Choropampa por parte de un camión contratado por la empresa⁸⁸.

Durante todo este período, numerosas comunidades de las zonas directamente afectadas se han levantado en contra de Yanacocha, y recibieron el apoyo de parte importante de los intelectuales, ingenieros, abogados y religiosos de la capital de la región, también denominada Cajamarca, quienes brindaron apoyo jurídico y técnico a las personas afectadas. La sucesión de conflictos y el estatus simbólico que Fujimori había otorgado a Yanacocha pasaron a jugar en contra del emprendimiento minero y este terminó por ser considerado, a nivel nacional, como uno de los símbolos mayores de la corrupción fujimorista.

Por ello, tomó de sorpresa a propios y a ajenos el anuncio de Ollanta Humala, en su primer discurso a la nación como Presidente de la República (el 28 de julio del 2011), que el mismo conglomerado empresarial Newmont/Buenaventura iniciaría un nuevo proyecto minero, denominado Minas-Conga (popularmente conocido como “Conga”). Diferentes organizaciones cajamarquinas, sobre todo en los dos municipios más directamente afectados por el futuro proyecto, Hualgayoc y Celendín, se pusieron de acuerdo rápidamente para articular la resistencia. En octubre de ese año, empezaron a realizar una serie de paros ampliamente acatados por la población.

En este contexto, muchas organizaciones nacionales privilegiaron el apoyo a sus bases -o posibles bases- cajamarquinas. La FEMUCARINAP realizó notables acciones que demostraron su compromiso, su habilidad estratégica, su carisma y la fuerza política que es capaz de mover. Lo que describiré a continuación proviene de mi trabajo de campo entre

⁸⁸ Véase el documental “Choropampa, el precio del oro”, de Ernesto “Tito” Cabellos y Stephanie Boyd.

los días 28 de agosto y 9 de septiembre del 2012⁸⁹ en los dos distritos que sufrirían el impacto directo de Conga: Celendín y Hualgayoc y en el propio distrito de Cajamarca.

Previamente a la llamada “traición de Ollanta” –cuando fue candidato presidencial, había ido a Cajamarca y recitado el clásico refrán de lucha “Agua sí, oro no”, que una vez como Presidente cambió por “Agua sí, oro también”- integrantes de la FEMUCARINAP, casi desde su creación, habían estado en contacto con caseríos cajamarquinos que habían sido víctimas, o que lo eran potencialmente, de proyectos mineros de larga o pequeña escala. Con la creciente movilización en contra de Conga a partir de octubre del 2011, pasaron a intensificar la comunicación, sobre todo, con los dos distritos que vendrían a ser más afectados por el proyecto. En Hualgayoc, la organización que pasaría en estos meses a dialogar para integrar a FEMUCARINAP era la experimentada Central Única Provincial de Mujeres de Hualgayoc-Bambamarca (conocida como “la Central”, en actividad desde la década de 1980), que además pasaba por un intenso proceso de reestructuración desde el 2009. En Celendín, donde la tradición organizativa exclusiva de mujeres ocurría a nivel muy micro, alrededor del vaso de leche, de comedores y de su experiencia en el comercio, se conformaría una organización en directa relación con la FEMUCARINAP y con su mismo nombre.

El primer gran evento de la FEMUCARINAP en Cajamarca ocurrió en el municipio de San Marcos. La actividad estaba inicialmente programada para realizarse en Cajamarca capital, pero el Gobierno había declarado estado de emergencia en las provincias de Cajamarca, Celendín y Hualgayoc, en respuesta al paro que venían realizando desde semanas antes, por lo que ya no era posible realizar un evento político en estos lugares. San Marcos, fuera del estado de emergencia, pero contando con activos grupos anti-mineros, fue elegido como reemplazo por su relativa cercanía a las tres provincias mencionadas (cerca de dos horas de Cajamarca, cinco de Hualgayoc y seis de Celendín). El evento fue considerado un éxito por parte de todas sus participantes. La FEMUCARINAP llevó un autobús con más de 40 mujeres provenientes de todas las regiones donde cuenta con grupos afiliados. Cada una de

⁸⁹ Previamente al doctorado, había trabajado como asesor de investigación con el Programa Democracia y Transformación Global, en mayo del 2011, en un mapeo sobre movimientos sociales y minería en Cajamarca, para el cual hice un trabajo de campo de dos semanas.

ellas traía sus respectivos trajes típicos y productos agrícolas. Participaron del evento casi mil mujeres de San Marcos, Celendín, Hualgayoc, Cajamarca capital y otras provincias cajamarquinas, afiliadas o no a la FEMUCARINAP. En el primer día del evento, las mujeres diseñaron con los alimentos el mapa del país en la Plaza de Armas (zócalo), realizaron la “mística” (ritual de agradecimiento a la Pachamama) y, junto al alcalde del pueblo, levantaron la bandera del país.

En los tres días de encuentro, debatieron sobre los más diferentes temas, desde la experiencia de las participantes hasta la exposición de técnicas(os) activistas aliadas(os). Como no podría dejar de ser, también compartieron la mera alegría de estar juntas, en los debates y en las fiestas. Al final de los tres días, la sensación de regocijo era generalizada. En especial, puedo recordar los testimonios de dos participantes. El primero era de una joven regidora del caserío de San Juan Lacamarca, en Hualgayoc, quien había quedado impactada por la cantidad y diversidad de mujeres aquellos tres días, y por toda la experiencia que pudo compartir con ellas. El segundo testimonio era de Diego Saavedra, limeño que desde casi el inicio de la FEMUCARINAP ha prestado apoyo a la organización desde su trabajo en el Programa Democracia y Transformación Global (PDTG). Él consideró que la densidad de experiencias y sentimientos que se transmitieron aquellos días en San Marcos hicieron que este fuera el evento más importante de “las Femus” en que él había participado.

Yo conocí a integrantes de la Central y de la FEMUCARINAP-Celendín en un evento doble, sobre ecofeminismo y protección, impulsado por el Grupo de Formación e Intervención para el Desarrollo Sostenible (Grufides), entre los días 29 de agosto y 2 de septiembre. También participaron en el evento Lourdes Huanca y Lourdes Oraica, líder del área joven de la FEMUCARINAP y proveniente de la provincia sureña de Espinar. Pero el evento más importante en el que participé en aquellos días tuvo lugar al día siguiente del encuentro de Cajamarca. A las 5 y media de la mañana del 3 de septiembre, salí con Lourdes Huanca hacia Bambamarca, a donde arribamos a las ocho de la mañana. Lourdes Oraica y Mar Dazza (también del PDTG) enrumbarían el mismo día a Celendín para un encuentro con la FEMUCARINAP de esa comunidad.

3.2.1.2.1. “La Central” y la FEMUCARINAP

Lourdes y yo llegamos a Bambamarca a las ocho de la mañana, dejamos nuestras cosas en un hostel y a las nueve nos encontramos con las líderes de la Central y con activistas aliadas. Nos dirigimos entonces al caserío de San Juan Lacamarca, en cuya escuela nos reuniríamos con cerca de 20 mujeres del caserío, incluidas algunas que ejercen cargos en la municipalidad y en los comedores. Estuvieron presentes también algunos esposos de las mujeres y el alcalde.

La reunión era impulsada por la dirigencia de la Central, que deseaba promover la conformación de un comité de la Central en el caserío, lo que debería ocurrir en las próximas semanas, para que el mismo pudiera participar en la asamblea que definiría las nuevas dirigentas de la Central a finales de año. El evento empezó con la realización de una mística, por parte de las mujeres de la Central y de Lourdes, es decir, un ritual de reconocimiento a la madre tierra con los productos con los cuales ella nos nutre. Tras ello, el alcalde pronunció algunas palabras y, enseguida, hubo una breve charla de doña Blanca, quien arengó por la necesidad de que las mujeres estén informadas y organizadas, de modo que no puedan ser engañadas. Para ello, utilizó el ejemplo de aquellos que quisieron disuadir a las mujeres de no marchar contra Conga con el argumento de que por hacerlo dejarían de recibir los 100 nuevos soles del Programa Juntos⁹⁰. Doña Blanca cargó contra quienes, sobre todo en los partidos políticos, buscan dividir a las rondas cooptando pequeños grupos de mujeres.

La intervención de Lourdes se paseó por muchos temas con increíble fluidez. Fue verdaderamente cautivante. En tan sólo 20 minutos habló de las políticas económicas, sociales y culturales, y de cómo las mujeres deben comprenderlas todas. Habló de la tierra, el agua, las semillas que permiten a las mujeres subsistir y resistir, es decir, de la soberanía alimentaria. Y habló de Hualgayoc-Bambamarca, Celendín y Cajamarca, del ejemplo de su lucha contra Conga, que es por ello que FEMUCARINAP está con ellas, porque es

⁹⁰ Programa de transferencia de renta condicionada, 100 soles equivalía entonces a cerca de 35 dólares.

necesaria la organización de las mujeres y la cohesión cuando se requiere. Dijo que a las mujeres se les enseñó a cuidar el territorio y que ni falta recordar que lo hacen muy bien, pero que no les han hablado del territorio de su cuerpo, que deben comer tanto como sus maridos, porque como ellos trabajan y como ellos se cansan y con ellos deben dividir las tareas del hogar al final del día. Y es necesario también la felicidad y el amor, que son derechos. Hace bromas, todas nos reímos. Habló del orgasmo “¿qué será eso?”, pregunta retóricamente y responde: “el calor y el amor que sienten y tienen el derecho de sentir por igual hombres y mujeres”, la necesidad también de saber sobre salud sexual y reproductiva para enseñar a nuestras hijas e hijos. De ahí el tener que estar organizadas, no solo para participar de los programas del Gobierno, sino también para resistir y asumir lugares políticos. E insistió en la organización, la cohesión, el sacrificio, la necesidad de hacer cuadros, sobre todo de jóvenes, que van a impedir que la organización se hunda. Insistió en que la mujer no puede ser un adorno del hombre, como si fuera un florero: debe hacerse valer, tomar la palabra, intervenir y hablar en todos los espacios. Habló aún de la necesidad de unión y reciprocidad entre el campo y la ciudad, y terminó explicando la importancia de que ellas participen en los encuentros de la FEMUCARINAP: del de jóvenes que habrá en Lima en septiembre, para el cual espera a todas, y de los que se harán pronto en Bambamarca y Celendín. Las asistentes parecían contentas, se han reído con las bromas de Lourdes. Los hombres también parecían haberse divertido y si han tenido dudas o reparos al discurso de Lourdes, se los guardaron.

Tras las charlas, nuevamente la reunión se centró en su objetivo principal: la conformación del comité de la Central en Lacamarca, lo que finalmente ocurrió. Y tras el encuentro, las líderes de la Central y algunas mujeres del caserío conversaron alegremente con Lourdes. Los temas principales fueron los tres eventos que pretendía realizar FEMUCARINAP: a finales de septiembre, el encuentro de mujeres jóvenes campesinas en Lima; en octubre un encuentro en Bambamarca en los moldes del que se dio pocos meses antes en San Marcos, con la presencia de algunos cientos de mujeres en la plaza central; y finalmente, el encuentro Macro-regional Norte de la FEMUCARINAP, que se realizaría en Celendín y congregaría mujeres de Cajamarca y las otras regiones del norte del país. Al regreso en Bambamarca, las dirigentas de la Central llevaron a Lourdes -y me permitieron

acompañarlas- a que conozca la casa que tienen como sede. Le comentaron las reformas que la misma necesitaba y hablaron de las dificultades organizativas: por un lado, del pasado reciente en que las líderes de la central se adentraron a partidos políticos rompiendo la confianza con las bases y, por otro, de intentos organizativos ajenos a la Central, lo que para ellas es un peligro para todas las mujeres de Hualgayoc, pues supondría una innecesaria y únicamente negativa división de fuerzas. Denotaron gran respeto hacia Lourdes, le explicaron con cuidado aquello que juzgaron importante decirle y escucharon con atención lo que ella les respondía.

Cenamos papas que cocinaron en la casa de la Central y pollos fritos que compró Lourdes en una tienda próxima. Hablamos sobre temas amenos y nos despedimos con afecto. Al día siguiente, Lourdes regresó a Lima -y, de allí, haría un viaje de 24 horas a la Amazonía para participar de un evento de la FEMUCARINAP-. Yo me quedé dos días más para entrevistar a las integrantes de la Central y del Frente de Defensa de Bambamarca.

3.2.1.2.2. La FEMUCARINAP-Celendín

En Celendín, el caso es muy diferente. Las mujeres que allí entrevisté, integrantes o no de la FEMUCARINAP, pertenecían a organizaciones alrededor de objetivos inmediatos: Vaso de leche, comedores, mejoramiento de su barrio. Estos objetivos no parecieron haber dado lugar a una pretensión de ampliar su campo de acción hacia otros ámbitos más allá de la reproducción inmediata de la vida. Con la amenaza de Conga, ellas se movilizaron en las marchas y participaron de las asambleas. Su participación fue masiva, pero no se encontraron entre las autoridades dirigenciales de las protestas.

En este contexto, el contacto con las integrantes de la FEMUCARINAP a nivel nacional supuso un alumbramiento de posibilidades hasta entonces impensables para las mujeres. La oportunidad de organizarse en tanto afiliadas de la Federación, atendiendo a los lineamientos mínimos que esta exige, con la expectativa de aprendizaje organizativo desde la experiencia de mujeres de todo el país es algo muy inspirador, como me afirmó Jarly

Mitsu Cercado, de la FEMUCARINAP de Celendín⁹¹. Dentro de la gravedad de lo que estaban viviendo, de la represión con muertes provocadas por el Estado, la perspectiva de una alianza de mujeres a nivel nacional representada por FEMUCARINAP fue vivida con alegría y ansiedad.

La elección de Celendín como sede del encuentro Macro-Regional Norte representaba para la FEMUCARINAP Norte y para la nacional un acto simbólico de solidaridad con quienes, en ese momento, se encontraban en una lucha heroica, así como una oportunidad para visibilizar a nivel nacional su trabajo en tanto federación de mujeres. Para FEMUCARINAP-Celendín el encuentro Macro-Regional suponía recibir esta solidaridad, pero también una gran exigencia de trabajo logístico, que tomaban como una oportunidad más de aprendizaje.

3.2.2. Una recapitulación: conjugar y potencializar la diversidad

El surgimiento y la vitalidad de la FEMUCARINAP se desprenden de la acumulación de aprendizajes y fuerzas de las mujeres populares en el Perú, que ocurren tanto a nivel micro-comunitario como nacional. Por un lado, en sus propias comunidades o caseríos, se encuentran las mujeres organizándose alrededor de una gran cantidad de aspiraciones y necesidades, por lo general, conjugando diversas luchas a la vez y desde tradiciones organizativas con trayectorias más o menos extensas. Por otro, desde el impedimento que sufrieron de luchar dentro de organizaciones mixtas, grupos de mujeres campesinas/indígenas -sin dejar de luchar en sus espacios micros- se articularon a nivel nacional para conformar una federación y potencializar las organizaciones locales a través de un fortalecimiento recíproco, con importantes garantías democráticas.

Al desvincularse de las organizaciones mixtas -la CCP en especial, pero también de otras a nivel local- no se pasó simplemente a un trabajo exclusivo con mujeres, sino que surgió la oportunidad (aprovechada) de repensar la naturaleza misma de la lucha. La mayor riqueza pareció ser la de articular diferentes niveles de lucha: desde la soberanía alimentaria hasta

⁹¹ Entrevista realizada en Celendín el nueve de septiembre del 2012.

las luchas por el territorio-cuerpo y el orgasmo, pasando por una serie de temáticas que se enriquecen y se fortalecen mutuamente.

Entre las claves que permiten la fertilidad del proceso, parece estar el intercambio constante de experiencia -no en vano el término “aprendizaje” aparece con frecuencia en los testimonios que pude recoger-. Por un lado, a través de los numerosos encuentros que FEMUCARINAP propuso, los cuales actúan como encuentro de saberes de las mujeres -así como de técnicas(os) aliadas(os) desde diferentes áreas académicas-, pero también como rituales de conjuro, en los cuales los votos de compromiso mutuo son renovados. Por otro lado, mediante el viaje constante de Lourdes Huanca y de otras integrantes de la FEMUCARINAP a las “bases”. Estos encuentros personales permiten que las dirigentas de la Federación tengan información directa y reciente de muchas de sus organizaciones constituyentes, estando más capacitadas para proponer soluciones, a la vez que renuevan las relaciones de confianza. Ello se debe, obviamente, a la capacidad de entrega y compromiso de las dirigentas.

3.3. ¡Largas vidas a la Central Única Provincial de Mujeres de Hualgayoc-Bambamarca!

No hay nada más bonito que luchar.

Doña Barbarita, presidenta de la Central entre 1990 y 1995

Es tiempo de lucha, no de política.

doña Blanca Llamoctanta (en PDTG, ACSUR, 2013)

La reforma agraria había llegado como una ola y por entonces comenzaba a retirarse, llevándose consigo las viejas estructuras del poder terrateniente, pero sin dejar nada en su lugar. En ese cierto vacío de poder, los abigeos hacían de las suyas: corrompían autoridades, se aliaban con policías y compraban jueces, no había autoridad a quién reclamar. Pero en 1976, en el caserío de Cuyumalca, Chota (Cajamarca), se conformó la primera *ronda campesina*. La nueva forma de organización se expandió rápidamente por toda la región (...) las rondas campesinas fueron capaces de controlar el abigeato con un mínimo de violencia, se convirtieron en organismo de justicia alternativa y proporcionaron identidad y autoestima a pequeños propietarios rurales en regiones donde las comunidades,

tradicional repositorio de la identidad campesina / indígena, habían casi desaparecido

Carlos Iván Degregori y María Ponce Mariños, *Movimientos sociales y Estado. El caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura*, 2000: 392-393.

La última y más larga cita condensa una serie de elementos indispensables para comprender el surgimiento de la ronda campesina en tanto institución central de los caseríos de Cajamarca, región norteña del país. La Reforma Agraria del gobierno militar de Velasco, como fue previsto por Mariátegui (2007 [1928]), había tenido por objetivo, antes que dotar de tierras a los pueblos indígenas y campesinos, retirársela a los terratenientes, para así favorecer a los sectores más maleables de la burguesía nacional, con el objetivo de que pudieran adaptarse más ágilmente a las cambiantes necesidades del imperialismo. Por ello, Velasco buscó de manera deliberada debilitar a las organizaciones campesinas e indígenas, las cuales, a lo largo de toda la década de 1960, habían avanzado enormemente en la recuperación de tierras frente al latifundio. En lugar de aceptar estas organizaciones como las autoridades competentes para llevar a cabo la Reforma Agraria, impuso una burocracia mal informada para administrar política y económicamente las tierras repartidas (Quijano, 1979 [1973]). Los resultados fueron calamitosos para las comunidades y también para Velasco, quien fue incapaz de ofrecer salidas para el país tras la crisis de 1973 y fue depuesto en 1975 por un golpe interno que llevó al poder al general Morales Bermúdez, alineado sin ambages con la burguesía nacional e internacional, con Pinochet y luego Videla. Los insuficientes y distorsionados apoyos que recibían los campesinos por parte de Velasco se marchitaron, generando un vacío de poder en aquellas zonas donde la forma comunal era débil, notoriamente en el norte del país. Hábiles bandas de criminales, en las que se incluían policías y jueces, pudieron establecer un sistema de abigeato con casi total impunidad.

Las pérdidas de las familias campesinas se hicieron insostenibles. Frente a la imposibilidad de recuperar el ganado por las vías formales, había que impedir su robo o recuperarlo por la fuerza. La solución que resultó ser práctica y adaptable a las condiciones de cualquier caserío (“que es como llamamos a la comunidad”, según el histórico rondero de

Maygasbamba [Cajamarca], Wilder Sánchez⁹²) fue la de crear grupos que rondaran el territorio durante el período en que los robos se realizaban, es decir, de las siete de la noche a las cinco de la mañana. La primera ronda se creó en el caserío Cuyumalca (provincia de Chota, región de Cajamarca) en diciembre de 1976 (Leif Korsbaek, 2008). En Hualgayoc, las rondas van formándose en los caseríos a lo largo de 1977, siendo la central de rondas que las unificaba conformada en este mismo año. Su organización tenía una forma eminentemente andina: cada unidad familiar interesada debería aportar por un período variable a uno de sus integrantes, que en la memoria colectiva era un varón, salvo excepciones muy raras. Las armas eran, por lo general, de algunos de los comuneros o eran compradas por el caserío colectivamente. Frente a la criminalización a la que fueron sometidos por los jueces coludidos con el abigeato, hicieron una hábil articulación junto a alcaldes, ONGs, católicos de izquierda y partidos políticos⁹³: en menos de una década, en 1986, a las rondas les sería reconocida legalmente su función de protección a la propiedad individual y comunal. Pero para entonces, ya eran mucho más que eso⁹⁴. Se habían multiplicado por las provincias norteñas y su influencia alcanzaba también a comunidades de la sierra central y sur. En 1990, alcanzaron a cerca de 3.500 caseríos en todo el Perú, 2,362 de los cuales estaban en Cajamarca, y de estos últimos, 190 en Hualgayoc (Orin Starn, 1991). Habían ampliado notoriamente su campo de acción, transformándose en una forma ágil de impartir justicia para todo conflicto comunitario⁹⁵, y se habían transformado en una fuente de un amplio y sorprendente orgullo campesino, como lo expresa Starn:

Los escolares recitan largos poemas a las rondas en fiestas patrias y otras efemérides. Las señoras campesinas tejen alforjas y tapices con escenas de confrontaciones contra

⁹² Entrevista que me concedió el 8 de junio del 2011, en el marco de una investigación sobre los impactos de la minería en Cajamarca, realizada por el Programa Democracia y Transformación Global (PDTG) en consonancia con el Grupo de Formación e Intervención para el Desarrollo Sostenible – Cajamarca (Grufides), en la cual fui investigador asistente.

⁹³ Según Wilder Sánchez, toda organización campesina debería relacionarse con un partido, el cual dota al movimiento de una perspectiva política sólida, con una ONG que garantizara financiamiento y con una iglesia, que prestara su autoridad moral. Luego veremos que no siempre la articulación fue hábil y resultó a la larga en un distanciamiento entre líderes que integraban partidos políticos y sus bases o ex bases.

⁹⁴ En decreto supremo de 1986, García reglamentó las rondas. Por su puesto su visión era estrecha y se limitaba a reconocer parcialmente que, dada la incapacidad del Estado brindar seguridad a la propiedad campesina e indígena, se le era permitido a las comuneros organizar su propia protección. El decreto fue severamente criticado por ronderos y sus aliados (Monseñor Dammert, 1986), puesto que no contemplaba la administración de justicia a las rondas. Con todo, la ley suponía para las rondas un instrumento jurídico que fue hábilmente utilizada para que se defendieran de la corrupción judicial.

⁹⁵ Podrían tratar diferentes temas, desde temas conyugales a la disputa de tierras.

abigeos y policías. Muchos caseríos celebran la fecha de la fundación de su ronda con grandes fiestas en las que hay desfiles, parodias, discursos, comida, bebida y música. Decenas de miles de habitantes rurales han llegado a considerarse no sólo campesinos y peruanos, sino también ronderos. (1991: 45)

Como es esperable, dada la proximidad simbólica entre lo masculino y el ejercicio de la fuerza física en todo patriarcado conocido, desde sus inicios las rondas fueron ocupadas casi sólo por hombres. Las mujeres participaron en cargos menores o desprestigiados, usualmente como secretarias de actas o de asuntos femeninos (Degregori y Ponce, 2000). Sin embargo, su intervención fue estratégica y de primera importancia en momentos concretos, notoriamente frente a los poderes policiales y judiciales coludidos con los abigeos. Las formas de punición de los delincuentes por parte de las rondas suponía castigos físicos por momentos severos (golpizas o baños de agua fría en la madrugada a más de 2000 metros de altitud, por ejemplo), castigos morales vejatorios (por ejemplo, el hacer caminar al condenado por abigeo desnudo o semidesnudo por el pueblo) y la detención (dentro de la cual, a través de mecanismos coercitivos, se le obligaba al acusado a entregar los animales robados, así como a los cómplices que los guardaban). Dada la alianza entre los perpetradores inmediatos del abigeo -con frecuencia campesinos de las mismas localidades o de su área vecina- y el sistema judicial, estas formas de castigo llevaron a la criminalización de quienes declaraban y ejecutaban la pena, es decir, los líderes ronderos. Los ladrones o su familia denunciaban las rondas a la justicia formal, que decretaba la detención a ser efectuada por la Policía. Muchos hombres fueron encarcelados o se exiliaron para no serlo: “perseguían a nuestros hermanos ronderos, los enjuiciaban, los han procesado y quizá algunas veces le han golpeado físicamente”, me dijo doña Barbarita⁹⁶, quien fue presidenta de las rondas de mujeres en la década de 1990.

Sin embargo, en toda la cadena que conformaba el abigeo -campesinos, policías, fiscales, jueces-, había una dificultad para comprender y responder a estas acciones de las mujeres. Para el patriarcado dependiente cajamarquino era difícil ejecutar públicamente acciones de

⁹⁶ Me concedió una entrevista en su puesto de venta de verduras y frutas en el mercado de Bambamarca el 5 de septiembre del 2012.

violencia contra las mujeres, siéndoles posible a ellas rodear a los hombres a quienes la Policía pretendía llevar y frustrar la detención⁹⁷. Así se expresa doña Blanca Llamoctanta:

A los varones los pateaban, les golpeaban los policías y todos dicen: “queremos compañeras mujeres para que sean nuestro soporte de los ronderos” (...). Cuando había algún aviso que la policía iba a traer a dirigentes ronderos por haber castigado a ladrones, entonces las mujeres nos parábamos delante de los dirigentes y ya decían “salgan ustedes mujeres y quítense ustedes mujeres, a ustedes no las buscamos, buscamos a los dirigentes”, “no señor, nosotras también somos dirigentes y si quiere llevarnos llévenos a todos y las mujeres rodeábamos a los varones y los varones a veces en el centro y no dejábamos que los lleven”⁹⁸

Y tampoco le era fácil al patriarcado dependiente local comprender a las mujeres en tanto actoras de violencia, de forma que la ejecución de penas, notoriamente las vejatorias, no resultaba en denuncias que pudieran poner su libertad en riesgo. Los hombres tenían tanta vergüenza de asumir que sufrieron violencia por manos femeninas que no denunciaban. Así lo resumía doña Clemencia Ruiz, presidenta de las rondas de mujeres entre 2010 y 2012:

La ronda se creó para apoyar a los ronderos, porque a los ronderos los acusaban por secuestro cuando penqueaban (golpeaban). A nosotras cuando penqueábamos, a las mujeres no nos acusaban (...) por eso es que nos consideran a las mujeres... que tenemos derecho, debemos ser autoridades, en el campo hay algunas señoras que son fuerza, que son fiscalas, mostramos que las mujeres sí podemos desempeñar una responsabilidad.⁹⁹

Sin embargo, el que los varones pidieran apoyo a las mujeres no implica necesariamente que las reconocieran como autoridades, tal como critica doña Clemencia. La estrategia de utilizar a las mujeres como una suerte de escudo humano es muy recurrente en diferentes lugares de América Latina, con efectos positivos, pese a lo trágico que resultó en el caso reciente de Guatemala¹⁰⁰. Es probable que muchas comunidades de Cajamarca y del norte del Perú hayan recurrido frecuentemente a estas prácticas estratégicas. Sin embargo, fueron pocos los casos en que surgieron rondas de mujeres. Seguramente ha habido una estrategia

⁹⁷ Tal dificultad para ejercer violencia públicamente contra las mujeres no era absoluta. El caso de doña Blanca Llamoctanta, que recibió –y sobrevivió a– ocho disparos cuando arengaba a los participantes de un paro en la década de 1990 es un ejemplo de ello.

⁹⁸ Entrevista realizada el 4 de septiembre del 2012 en Bambamarca.

⁹⁹ Entrevista realizada el 3 de setiembre del 2010, en Bambamarca.

¹⁰⁰ Como ya expuesto en el anterior capítulo, en las comunidades guatemaltecas los hombres se refugiaban a la llegada de la policía, quedando las mujeres bajo la tácita comprensión de que ellas no sufrirían violencia, pero las estrategias antiinsurgentes diseñadas por Estados Unidos, conscientes de ello, optaron por introducir una violencia desmedida contra las mujeres para lograr un desgarró social.

de confrontación por parte de la Central para que los hombres reconocieran su organización aparte de los varones, pero el asunto prácticamente no es mencionado: se hace referencia al “machismo” que lleva compañeros a dudar de los desplazamientos de sus parejas y a prohibirlas de participar en la organización, pero no hay una mayor exposición sobre cómo se ha logrado obligar que tal machismo hiciera concesiones.

De esta forma, poco menos de diez años después de la conformación de la ronda de los varones, se conforma La Central Única Provincial de Mujeres de Hualgayoc-Bambamarca - en 1984, según algunas, en 1986 según otras-. Un antecedente recordado por las tres integrantes entrevistadas fue la creación de la pastoral de mujeres por parte de la iglesia católica y de la figura de Monseñor Dammert, sacerdote recoleto y entonces obispo de Cajamarca, la cual se habría dado en 1964. Lo católico y la figura del obispo -líder carismático para todas las organizaciones cajamarquinas- son fuentes de afecto y de legitimidad muy profundas para las mujeres. Para ellas, el proceso de reconocimiento que hoy tienen las rondas surge en este momento. De esta forma, queda evidente ya en su narrativa de origen un elemento patriarcal no revisado en la Central: esta surge para la defensa de los hombres y gracias al trabajo anterior de un obispo. El carácter eminentemente disruptivo del orden que representa la Central queda, así, cancelado discursivamente por su compromiso de origen con la iglesia y con la ronda, pese a que en la práctica las mujeres tengan que negociar constantemente con sus parejas y familiares para participar.

La Central vivirá un crecimiento constante en su primera década. La labor de las tres primeras juntas se centró en la movilización de cada uno de los caseríos de Hualgayoc. Cuando doña Barbarita fue elegida como presidenta de la Central, en 1990, había 35 grupos de mujeres ronderas integrando la organización (frente al número de 190 de rondas masculinas). Tras sus dos períodos de mandatos, entre aproximadamente 1990 y 1995, este número había subido a 105, calculándose que cerca de 10 mil mujeres estaban filiadas. Los grupos locales de la Central realizaban, entre otras acciones, la coordinación (o apoyo a) con las rondas masculinas y con otras organizaciones comunitarias -notoriamente con aquellas cuyas responsables eran casi exclusivamente mujeres, como los comités de vaso de

leches o los comedores populares¹⁰¹-, la negociación en casos de conflictos familiares, la punición del adulterio y de los “maridos pegalones” y la organización de fiestas religiosas junto a la iglesia.

En estos años, el abigeato había ya descendido radicalmente y las actividades de las rondas se transformaban, por un lado, hacia una justicia comunitaria del cotidiano de la población, y por otro, enfrentándose a un nuevo peligro: el de Sendero Luminoso. Las rondas masculinas y femeninas afirman con orgullo no sólo el haber impedido que la organización militar maoísta penetrara en sus tierras, sino también haber mantenido independencia frente a las políticas de cooptación fujimoristas¹⁰².

Sin embargo, a partir de 1996, la Central, como la ronda masculina, entrará en un período de rápida dispersión de fuerzas. No es posible agotar las razones de ello, pero sí apuntar dos de las más importantes. En primer lugar, está el hecho de que las dos primeras grandes batallas que tuvieron que enfrentar las centrales de rondas femeninas y masculinas terminaran en victorias. La cadena de complicidades que sostenía el abigeato se había roto. Las rondas habían logrado vigilar su ganado, dificultando los robos que, cuando ocurrían, sus autores eran frecuentemente descubiertos y punidos, quedando estos, a su vez, con muchas dificultades para acceder a sus contactos en el sistema de justicia, tanto por la resistencia directa en contra de las detenciones (con rol protagónico de las mujeres), como por el hecho de que su articulación con la política formal habían rendido leyes que la protegían. Sendero Luminoso estaba ya descabezado y no era nada factible que intentara cualquier tipo de incursión en Cajamarca. Quedaba el orgullo por lo conseguido y las tareas cotidianas sin duda de gran importancia, sobre todo, la defensa de las mujeres víctimas de violencia por parte de su pareja. Sin embargo, ello no debió ser suficiente. En segundo lugar, está el hecho de que las dirigentas de la Central posteriores a doña Barbarita

¹⁰¹ Véase la entrevista a Yolanda Bueno Carranza, presidenta de la Central en 2005, en Experiencias de organizaciones de mujeres: Bambamarca y La Convención (http://movimientos.org/es/cloc/ccp/show_text.php%3Fkey%3D4749)

¹⁰² Fujimori buscó instrumentalizar las rondas campesinas existentes e incentivar la creación de nuevas, con objetivos de contrainsurgencia (Fabiola Escárzaga, 1997). Sin embargo, su influencia cooptadora no parece haber sido amplia en el norte, como afirman los y las ronderas e investigadores. Las rondas en Cajamarca defendieron su territorio frente a las incursiones iniciales de Sendero por su territorio más por opción política -Sendero era notoriamente centralista y violento- que por un compromiso con el Gobierno.

aceptaron participar en las elecciones políticas. Como en muchos otros contextos, la participación en la política formal es vista por parte de la población de Hualgayoc como sospechosa de albergar intereses de enriquecimiento personal.

Ambos factores llevaron a una pérdida de interés por parte de las integrantes de las rondas de mujeres a participar activamente en la organización, con lo cual los comités locales perdieron vitalidad al punto de extinguirse en un 80%. La participación en las rondas, como en toda forma organizativa, exige tiempo y recursos monetarios, elementos muy escasos en la vida de las mujeres de Hualgayoc. La vida de una mujer campesina, como se sabe, exige un trabajo interminable en el hogar y en sus alrededores (cultivos, cuidado de animales), siendo los desplazamientos exigidos para las reuniones (las casas pueden estar a más de hora del caserío central) muy costosos: dentro de un cotidiano muy poco monetizado, el desplazarse mediante camionetas o taxis colectivos resulta muchas veces un gasto imposible. A ello se unen los celos de los esposos que son, muchas veces, producto de la propia interacción entre hombres, que se “recuerdan” mutuamente las probabilidades de que sus esposas salgan con otros hombres cuando dicen ir a las reuniones de las rondas. El costo práctico de participar en las rondas femeninas resulta, de esta forma, muy alto para una gran cantidad de mujeres.

No hubo disolución de la Central, pero por cerca de una década las líderes fueron elegidas por rondas de muy pocas localidades, careciendo ya de representatividad y del honor del que estaba imbuido el cargo. El retorno a la actividad sería anunciado en marzo de 2001, cuando la ciudad Bambamarca, capital de Hualgayoc, realiza su primer paro antiminero (Raúl Chacón, 2004). Desde hacía unos meses, los habitantes de la ciudad habían notado el enturbiamiento de las aguas de uno de los ríos que abastecía a varios caseríos y que cruzaba su capital. Los peces y los animales circundantes (sapos, culebras) habían desaparecido de sus márgenes. La preocupación se maximizó cuando se murieron súbitamente miles de truchas de una piscigranja abastecida por el río y gestionada por mujeres en el caserío de Llaucán. Pese a que el paro no logró que se atendiera a ninguna de sus reivindicaciones, sí recordó a las rondas femeninas y masculinas su potencial colectivo.

Ocho años después, en el 2009, un conjunto de mujeres que habían participado de las juntas directivas de la Central antes de 1995, incluida la propia doña Barbarita, decidieron postular nuevamente, con la intención de recobrar la vitalidad de la organización. Su trabajo principal, desde entonces hasta el final de su período (diciembre del 2012), fue el de reactivar comités rondoniles en los diferentes caseríos de Hualgayoc. El anuncio del presidente Ollanta Humala, el 29 de julio del 2011, de que se iniciaría inmediatamente el mega proyecto minero “Conga”, que afectaría directamente uno de los ríos que cruzan la ciudad de Bambamarca, dotó el período final de gestión de la junta de un carácter dramático. Se iniciaba una tercera gran batalla para las mujeres y hombres de Hualgayoc, en la cual aún se encuentran: gracias a las movilizaciones en toda Cajamarca -y con mucha fuerza en Bambamarca- el proyecto se encuentra detenido, pero la demanda social de que sea definitivamente suspendido no está en el horizonte del Gobierno. El Consorcio responsable por Conga, conformado por la empresa estadounidense Newmont y la peruana Buenaventura, actúa incentivando conflictos, buscando cooptar actores claves, y aguardando una crisis entre el hasta ahora cohesionado movimiento social para intentar el inicio de las explotaciones mineras.

La labor de incentivar y apoyar el crecimiento de rondas femeninas en los caseríos se hizo además de ardua, urgente. Según doña Clemencia, para la conformación de un comité en un determinado caserío suelen hacer falta tres visitas al mismo por parte de la junta directiva de la Central. Como ya he relatado líneas arriba, yo pude acompañar a una de ellas al caserío de San Juan de Lacamarca el 3 de septiembre del 2012. Tras intensos debates, se logró que tres mujeres se constituyeran en las representantes del caserío frente a la Central. Una de ellas no parecía nada contenta con ello. Ellas tres deberían convocar una futura reunión -ya sólo con las mujeres del caserío-, en la cual deberían, entre otras responsabilidades, asignar una representante para la asamblea del mes de diciembre en que se elegiría al nuevo equipo directivo de la Central. La responsabilidad de caminar por todo el caserío, hablar y buscar convencer a las mujeres a participar de las reuniones es una tarea sin duda demandante, de ahí la dificultad de encontrar a tres mujeres que aceptaran encargarse de la labor.

El horizonte abierto por las mujeres de Hualgayoc, de sus dirigentas especialmente, es el de la constitución y reconstitución constante de sí. Frente a la apuesta de los sectores dominantes y de parte de la izquierda por el carácter no indígena de los caseríos y comunidades campesinas del norte del Perú, las mujeres y hombres de allí respondieron en los años setenta, ochenta y noventa con las rondas campesinas. Reinventaron la memoria de lucha andina dos veces y ahora se encuentran frente a un peligro aún mayor que los precedentes, necesitando una tercera transformación. Como toda lucha por el territorio, esta ocurre entre la vida y la muerte. La estrategia de presionar a las mujeres para que reorganicen rondas en los caseríos obedece a una lógica comunal andina, y el cuidado con el cual la junta directiva del período 2010-2012 lo hizo fue notable, denotando una muy aguzada percepción política por parte de sus integrantes.

Paralelamente a la urgente lucha contra la minería, se encuentran otras, algunas parcialmente aplazables, otras ineludibles, aunque algo ensombrecidas. La que parece a los ojos entrenados por el feminismo como más importante, la que se debería dar contra el machismo, es sorpresivamente poco importante para las ronderas de Hualgayoc. Ellas se indignan con la violencia física contra la mujer en la relación de pareja, así como con el rechazo, de no pocos hombres, de que sus esposas se hagan ronderas. Igualmente, demandan que se reconozca a las mujeres aptitudes iguales a las de los hombres, incluidas las capacidades para ejercer la autoridad colectiva. Pero no asocian la exclusividad del trabajo doméstico que recae sobre ellas, o las violencias simbólicas cotidianas, a la violencia física, a los celos o a las dificultades que tienen para acceder a cargos de autoridad. Para las mujeres de Hualgayoc su primer deber es el de esposa y madre, asumen que es justo que sus esposos e hijos varones las apoyen puntualmente para que puedan ejercer actividades relativas a su cargo en la Central, pero no cuestionan la división sexual del trabajo. Por el contrario, la reafirman, siendo que el modo de descalificar a las líderes ronderas que habían aceptado la oferta de concurrir en la política formal pasaba por acusarlas de atender insuficientemente a sus hijas e hijos.

Asimismo, pese a la demanda general de que las mujeres deberían ocupar los mismos cargos de autoridad que los hombres, en la lucha concreta contra Conga, no han levantado

un cuestionamiento con respecto al hecho de que las mujeres ocupen un lugar material y simbólicamente crucial -las ollas comunes que alimentaron a las y los ronderos durante un paro de más de 30 días en el 2012- a la vez que no se encuentran en posición de tomar decisiones al respecto del conjunto de la lucha.

Otra lucha que vuelve a ocupar un lugar central se refiere a la búsqueda por una autonomía material de las mujeres. Para la junta elegida a finales del 2012 -cuando las victorias parciales pero contundentes contra Conga habían paralizado el proyecto-, uno de los principales objetivos era atender el pedido de las bases por capacitación en términos de producción artesanal, agricultura y ganadería ecológicas y comercio (PDTG, ACSUR, 2013).

La autonomía organizativa, asimismo, resultaba fundamental. La olla común en la ciudad de Cajamarca durante el paro de 2012 se había transformado en un símbolo de solidaridad para todo el Perú, y cuando fueron cobardemente agredidas por la Policía, ello fue noticia en todo el país. La capacidad organizativa y combativa de las mujeres en este momento les dio una visibilidad enorme y desde entonces aparecieron todo tipo de ofertas de parte de los más variados partidos para que las integrantes de la junta directiva de la Central aceptaran salir como candidatas en las elecciones de 2014. La posición de la Central fue tajante. Doña Blanca argumentaba que ello implicaría, ipso facto, la desconfianza por parte de las ronderas locales y la destrucción del proceso que habían iniciado en el 2010. Como recogido en el epígrafe, ella lo sintetizó así:

Es tiempo de lucha, no de política.

3.3.1. Post-Data: la Central entre 2013 y 2015

La investigación no planteaba una segunda visita a Bambamarca, pero he mantenido contacto con integrantes de organizaciones aliadas a la Central, sobre todo con PDTG, Grufides y algunas activistas independientes. Según lo que me fueron relatando, a finales del 2012 la directiva comandada por doña Clemencia Ruiz pudo terminar su trabajo

satisfecha: se realizó un congreso con representantes de numerosos caseríos y se eligió una nueva directiva, cuya presidenta fue doña Nilda Vásquez Ruiz. Sin embargo, la menor experiencia organizativa de las nuevas integrantes de la directiva disminuyó el impacto de sus acciones. La suspensión del proyecto Conga hizo declinar el carácter urgente de la lucha y, con todo ello, los grandes esfuerzos necesarios para sustentar la Central se minimizaron. Pero además, doña Nilda tuvo que enfrentarse a la agresiva postura de su marido, quién recusó la disminución del trabajo en el hogar de su esposa. La insensibilidad y la violencia patriarcal terminaron por obligar doña Nilda a abandonar su puesto. Doña Amelia Carranza pasó a ocupar la presidencia de la Central y las actividades de la misma prosiguieron, pero con menos vigor que en el período anterior. Aun así, en las fotos de las manifestaciones en contra de Conga que han sido divulgadas por los medios y por activistas en los últimos años, siempre se pueden divisar a las integrantes de la Central y sus pancartas. Asimismo, las integrantes de la directiva de la Central en el período de 2010-2012 aun colaboran en la actual gestión y participan de las movilizaciones.

3.4. Esfuerzos continuos y heterogéneos de recreación

Las mujeres Canpu Piyawi parecen representar la antítesis de los movimientos sociales peruanos, incluyéndose entre ellos, por supuesto, las mujeres indígenas y campesinas. Como ha mostrado la literatura amazónica, la fuerte identidad de género otorga a las mujeres una cohesión de gran fuerza, que les habilita a intervenir en todos los ámbitos de la vida comunal que les es relevante, siendo capaces incluso de torcer la voluntad de los hombres si así se requiere. Hay en ello algo que podemos denominar de automatismo comunal del cual justamente adolecen los movimientos sociales peruanos, como ocurre en el caso de la Central, la FEMUCARINAP y AIDSESP.

En los dos primeros casos, los mayores esfuerzos desde las dirigencias se hicieron en el sentido de (re)accionar las bases: la visita constante, la arenga para que se organicen, la transmisión de consignas y, en sentido inverso, la capacidad de escucha y diálogo. Estas

son las tareas a las que más se dedican las líderes, demandan viajes largos y extenuantes¹⁰³. El objetivo principal es el de reactivar estructuras comunitarias que se encuentran destejidas. Recordar, como me decía doña Blanca Llamoctanta, que “ya habíamos estado despiertas”.

El caso de AIDSESEP dista del de la FEMUCARINAP y la Central por rasgos no desdeñables. La fuerza comunitaria amazónica aún es notable, pero la difícil comunicación entre comunidades supone una debilidad importante, puesto que el intercambio de experiencias es lento y espaciado. Son necesarios muchos días de barco para llegar a algunas comunidades, las cuales algunas veces pasan años sin ningún contacto con AIDSESEP¹⁰⁴. Por ello, también hay un ejercicio muy demandante por tejer los lazos entre las casi 2000 comunidades que componen la Asociación.

Sin embargo, también dista notablemente el hecho que en AIDSESEP las mujeres tengan que trabajar junto a los hombres. Concertar con los varones -aun cuando ellos han sido obligados a aceptar formalmente que las mujeres deben retomar un rol central en todos los ámbitos organizativos amazónicos- requiere un esfuerzo continuo por parte de las mujeres. Ello es también un trabajo de reconfiguración de fuerza, puesto que se trata de alcanzar, mediante su representación formal en las secretarías de mujeres, las formas de intervención en lo público que mantenían las mujeres amazónicas y que se han debilitado en muchos pueblos con el proceso de intrusión colonial.

¹⁰³ Puede darse el caso que en una semana Lourdes Huanca pase cuatro días enteros dentro de autobuses, tiempo que se aprovecha para dormir, leer o escribir discursos.

¹⁰⁴ Entrevista a Zilda Cárcamo, 22 de agosto del 2012, en Lima.

4. Bolivia. Reconstituir lo indio, delegar el poder, recrear el feminismo

No es necesario recordar la fuerza de los movimientos indígenas de Bolivia¹⁰⁵. Una amplia mayoría de sus ayllus (comunidades) han podido resguardar y recrear una autonomía de facto que en otros países son contadas las comunidades que lo alcanzan. La fuerza de articulación entre ayllus y otras formas organizativas indígenas no tiene par en América Latina. Asimismo, las y los comuneros migrantes, sea hacia las zonas mineras a mediados del siglo XX, sea a las zonas cocaleras a partir de la década de 1980, pudieron reconstruir una fuerte cohesión y una amplia capacidad de acción conjunta, transformándose en la que es hoy la más grande fuerza indígenas del país: el movimiento cocalero, impulsor del partido formal Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP, MAS o “instrumento político”), el cual se ha constituido en la mayor fuerza política representativa del país a nivel local, regional y nacional.

Asimismo, la lucha de las mujeres indígenas es amplia, aunque no tiene un éxito proporcional al de las organizaciones indígenas mixtas, cuyo patriarcalismo es equivalente al de otras organizaciones de izquierda alrededor del continente. La lucha de las mujeres indígenas en Bolivia es probablemente la más heterogénea de los países estudiados, siendo que dos de sus principales formas organizativas, la de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (las Bartolinas) y la que ocurre dentro del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), son exclusivas del país. La primera de ellas deriva de la escisión, en 1980, de la principal organización campesina del país, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en un ala masculina y otra femenina. El ala masculina mantuvo su nombre, mientras la segunda adoptó el de Las Bartolinas. En teoría, ambas organizaciones actúan conjuntamente y no hay jerarquía entre ellas, aunque para una amplia variedad de

¹⁰⁵ La bibliografía es obviamente amplísima, de entre los escritos que más han influido en este estudio se encuentran los siguientes, según su temática: para una propuesta de comprensión sobre cómo los ayllus bolivianos han logrado reconstituirse frente a la intrusión colonial, ver Sinclair Thomson (2006), para una puesta en escena de los elementos recurrentes en los diferentes periodos insurreccionales, ver Forreste Hylton y Sinclair Thomson (2011), para una revisión de los movimientos indígenas en las últimas décadas, ver Pelagio Pati, Pablo Mamani y Norah Quispe (2009), para una revisión del período reciente: Álvaro García Linares, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia (2000) o Raquel Gutiérrez (2009).

activistas e intelectuales hay una subordinación práctica de Las Bartolinas (María Eugenia Choque, 2009, Marta Cabezas¹⁰⁶, Raquel Gutiérrez, Elizabeth López¹⁰⁷, entre otras).

En el caso de CONAMAQ, una organización mixta que reivindica las formas de gobierno andinas originarias, se adoptó un sistema “chacha-warmi” (hombre-mujer en aymara), mediante el cual un hombre y una mujer, usualmente en tanto pareja matrimonial, asumen conjuntamente los cargos, con una igualdad más ideal que práctica en la capacidad de toma de decisiones. Dado que la importancia del chacha-warmi tiene relevancia para todo el debate boliviano sobre las relaciones de género, empezaremos por él, para seguir con algunas de las cuestiones relacionadas a CONAMAQ, luego con las Bartolinas y, finalmente, con la propuesta de feminismo comunitario de Julieta Paredes, en el marco de la Comunidad Mujeres Creando Comunidad y de la Asamblea de Feminismos Comunitarios, organizaciones de las cuales Paredes es co-fundadora y más carismática vocera. Antes, son importantes dos breves notas, una sobre la configuración territorial boliviana y otra sobre los debates sobre lo indígena.

En términos raciales/étnicos, los debates en Bolivia parecen ser más controvertidos que nunca. Los dos últimos censos nacionales provocaron gran sorpresa. El del 2001 por documentar, por primera vez en la historia, que la mayoría de la población (el 61%) era indígena y el del 2012 por registrar un porcentaje muy inferior de indígenas: 41% (siendo 19% quechua, 17% aymara y 4% de otras 34 nacionalidades). Es probable, como Xavier Albó sugirió, que una pregunta que se pretendía muy concreta “¿pertenece a alguna nación o pueblo indígena originario campesino o afroboliviano?” haya terminado por provocar una respuesta negativa de personas que se habrían declarado adscritos a una identidad indígena si la pregunta permitiera mayor espontaneidad a la o el encuestado. En todo caso, son pertinentes las reflexiones del texto de Salvador Schavelzon (2014) sobre los debates del porqué de una diferencia tan grande en un período tan breve de tiempo. Sin pretender

¹⁰⁶ María Eugenia Choque atribuye la “azarosa historia” de las Bartolinas a la influencia del feminismo en la organización. Marta Cabezas, en cambio, evidencia la alineación de las mujeres indígenas del MAS y de las Bartolinas a una línea étnica/clasista que desestimó políticas antipatriarcales propuestas por mujeres no-indígenas del mismo MAS. Tales políticas antipatriarcales, expone Cabezas, sí eran pasibles de ser debatidas por las Bartolinas en las décadas de los ochenta.

¹⁰⁷ La entrevista a Raquel Gutiérrez fue realizada vía Skype en agosto del 2012, la entrevista a Elizabeth López, el 26 de enero del 2013, en La Paz.

solucionar la cuestión, él argumenta que se puede hablar de dos concepciones de indigenidad: una “restric­ta” y otra “masiva”. La primera está asociada a una identidad apegada a un territorio y a la demanda de autonomía sobre él, a la noción de “buen vivir” como alternativa al desarrollo y a las formas de autoridad propias frente a las impuestas por el Estado. A su vez, la indigenidad “masiva”: “como en otro tiempo fue el mestizaje, se acercaría a una definición tradicional de pueblo como sujeto político de una nación y un Estado” (Schavelzon, 2013: 340). Sin necesario arraigo territorial, sin formas de lo político, de lo económico o de lo cultural que chocaran frontalmente con lo nacional, en esta concepción, lo indígena parece ser una superación del mestizo en tanto sujeto que avanza hacia las promesas incumplidas de la modernidad.

Ambas comprensiones de indigenidad, por lo demás, están asociadas a proyectos políticos diferenciados. La restricta está relacionada a determinadas comunidades aymaras y quechas del altiplano y a las comunidades amazónicas, siendo la CONAMAQ y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), respectivamente, sus organizaciones más representativas, que basan sus reclamos en la defensa de la autonomía sobre su territorio y en las especificidades económicas, políticas y culturales. La indigenidad “masiva” también hace suyos elementos de la identidad restricta¹⁰⁸, pero los hace coexistir con elementos nacionales-populares no disruptivos con el orden de la colonial modernidad capitalista y patriarcal. Aunque su representación es más difusa, se encuentra, sobre todo, en las organizaciones denominadas “trillizas”: la CSUTCB, las Bartolinas y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB) y su instrumento político, el MAS. A lo largo de la década de luchas del 2000, hubo un histórico acercamiento entre las cinco organizaciones, el cual llevó a la concertación del Pacto de Unidad en el 2004, en el marco del proceso constituyente. Esto permitió que reivindicaciones específicas de diferentes posturas políticas fueran adoptadas o estratégicamente defendidas por todas las otras.

¹⁰⁸ En mi participación como asistente del encuentro trimestral entre la CIDOB y CONAMAQ, en enero del 2013, escuché las y los participantes quejarse de que las organizaciones de origen campesinas -es decir, las “masivas”- se apoderaron de una terminología indígena que había sido creada por los pueblos indígenas “restringidos”.

Sin embargo, las tensiones entre las organizaciones se fueron incrementando, sobre todo a partir del 2008, cuando el giro centralista y extractivista del MAS se iba haciendo más evidente. En el 2011 ocurriría el rompimiento del Pacto por parte de CIDOB y de CONAMAQ, organizaciones que, a su vez, estrecharon sus lazos. En la práctica, ello significa un rompimiento entre la histórica alianza entre la indigenidad restringida y la masiva. Para la primera, ello supondrá una severa represión por parte de la segunda, a partir de su influencia en el Gobierno. Fue en este contexto de ruptura que ocurrió el trabajo de campo que realicé en La Paz y Cochabamba en enero del 2013, mientras las visitas investigativas que hice en Bolivia en los años 2009, 2010 e inicios del 2011 registraron tensiones entre las organizaciones, pero dentro de un clima que parecía armonizable.

4.1. Chacha-warmi: ¿Reconstitución, efectivización y/o ideología patriarcal indígena/colonial?

Para mí el chacha-warmi, francamente, es muy interesante. Lo que trabajé el año pasado con las mujeres... el sustrato ideológico es alucinante. Cuando hablas con ellas al respecto, ellas se remontan a la historia, hablan de los tejidos, que todo es par, que todo es dual y llegas a identificar... que ya no se respetan los tiempos, entonces hacen un relación a los orígenes, al todo. El chacha-warmi, entonces, es la base del todo, de nuestro origen del pensar, tiene que ver con el tejido, con la forma de ser autoridad y todo ello se da en un momento en que las comunidades no son solo rurales, pero están dentro de lo urbano. ¿Cómo reconfigurar el chacha-warmi, su principio filosófico?...

Elizabeth López, Colectivo Casas, aliado de CONAMAQ

El chacha-warmi no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación; este machismo indigenista dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, no quieren analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menor valor

Julieta Paredes. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 2012: 80 (2008)

El término chacha-warmi refiere a una (imprecisamente definida) complementariedad entre un hombre y una mujer vinculados por lazo de matrimonio o, al menos en el ámbito del ejercicio de cargos de autoridad, por vínculos de sangre o afinidad (Elizabeth López¹⁰⁹). Según una extensa literatura, la dualidad es una noción constitutiva del estar en el mundo

¹⁰⁹ Entrevista realizada en La Paz el 26 de enero del 2013.

andino, toda existencia tiene un par complementario, ocupando lo masculino y lo femenino -más allá del hombre y la mujer- una posición organizativa que articula el cosmos con la vida natural y la cultural (p. e. Manuel Mamani, 1999; Marianela Agar Díaz, 2010). Por ello, muchos términos se refieren al par masculino y femenino o a las relaciones entre hombres y mujeres, siendo la preponderancia política e intelectual del término *chacha-warmi*, algo relativamente reciente. Precisamente, se remonta a estudios antropológicos en la década de 1970 de autoras y autores como Esteban Ticona, Xavier Albó, Billie Jean Isbell o Olivia Harris, estas últimas influenciadas por la, entonces emergente, teorización antropológica de género en sus países (Denise Arnold y Alisson Speding, 2005: 157-161). A partir de la década de 1980, el *chacha-warmi* irá cobrando mayor interés en la intelectualidad indígena y no indígena, y será una de las categorías centrales reivindicadas por las organizaciones aymaras y quechuas a partir de la década de 1990 en todos los países centro-andinos.

Tampoco es claro el ámbito de la vida social al cual se refiere preferencialmente el término. Arnold y Speding lo asocian, sobre todo, a la vida cotidiana en pareja -siendo aceptado por toda la literatura que hombres y mujeres solamente adquieren el estatus pleno de persona, “*jaqi*”, una vez casadas(os)- y a ciertos rituales. Este ámbito también es reivindicado por Elizabeth López, pero ella minimiza la vida cotidiana en pareja y destaca lo político del término:

chacha-warmi se relaciona a la noción de autoridad, sea local o a nivel nacional. Cuando hablas de ello, siempre se referencia a la autoridad, no a la comunidad. Cuando te casas, te vuelves *jarque*, persona, pero solo en el espacio ritual se refiere al *chacha-warmi*. La obligatoriedad de la pareja está relacionada al *chacha-warmi*. Entonces, cuando hay violencia en la pareja, no se hace referencia al *chacha-warmi*, sí cuando se llama la autoridad (para juzgar la violencia en la pareja).

De todas formas, en el debate boliviano, *chacha-warmi* es un concepto central para las organizaciones indígenas -mientras en Perú y Ecuador es relativamente marginal- y ha generado un sistema de autoridades único entre todas las organizaciones indígenas a nivel nacional: el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), en el cual todos los cargos son ocupados por un hombre y una mujer, casi siempre pareja matrimonial. Se hará una breve descripción de los debates, dentro de CONAMAQ, con respecto al

chacha-warmi, por lo que es necesario, primeramente, exponer la propia naturaleza del CONAMAQ, dada la excepcionalidad de su estructura organizativa en toda América Latina.

4.1.1. Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ): La reconstitución de las formas originarias de gobierno

Nosotros reflexionamos y dijimos que el mallku es para nosotros una autoridad de gran respeto, cómo vamos a perderlo, ahora el sindicato anda sin sentido, *qalaki*, agarrado de un libro nomás, y ya no hay respeto, un mallku vela por todos, vigila por todos los habitantes
Cusi, Calle y Mamani [2000] en René Guery Chuquimia et al., *La reconstitución del Jach'a suyu y la nación Pakajaqi*, 2009

Bolivia es el país en dónde más largamente lo comunal ha podido mantener o recrear una cohesión interna. Es sumamente difícil establecer las razones de ello. Pese a que sea una de las discusiones más fascinantes que pudiéramos tener, y que sin duda es muy pertinente para esta tesis, no es posible extendernos en ella, por lo que solo me gustaría recordar dos rasgos que me parecen especialmente importantes y que ya fueron debatidos en la introducción. En primer lugar, está la especificidad territorial boliviana. Como en el Perú (y en menor medida, Ecuador), el territorio boliviano es excepcionalmente irregular, requiriendo un conocimiento muy específico de cada rincón de su territorio para alcanzarse cultivos o pastoreo significativamente ricos (Zulma Gareca¹¹⁰). En segundo lugar, y al contrario de los ayllus del Perú, quizás por la mayor distancia de la capital virreinal, en Bolivia una serie de rebeliones entre los siglos XVIII y XIX permitieron a las gentes acumular conocimientos y prácticas a partir de los cuales los ayllus se desprendieron de los intermediarios indígenas impuestos por la colonia y afirmaron formas democráticas de autodeterminación.

De esta forma, aun habiendo sido derrotada la rebelión del “plebeyo” Tupak Katari, la fuerza de las comunidades se había incrementado, alcanzando una autonomía que el poder virreinal y el republicano no pudieron ahogar y que se vieron obligados en términos prácticos a reconocer (Sinclair Thomson, 2006). Sin embargo, habiendo sido la revolución

¹¹⁰ Entrevista el 14 de enero del 2013, en La Paz.

de 1952 muy precozmente interrumpida, su reforma agraria amplia, pero anti-comunal, y con la generalización de sindicalización de las formas organizativas promovidas por el MNR y partidos de izquierda, hay una interferencia no desdeñable en la autonomía del ayllu. Como nos permite ver la cita de Cusi, Calle y Mamani recogida en el acápite, la forma organizativa sindical es eminentemente instrumental, tiende a restringirse al ámbito de las relaciones de trabajo y se somete a lógicas políticas orquestadas por un partido centralista, no indígena y urbano, es decir, colonial-moderno y también patriarcal.

A partir de la constatación progresiva de ello, los pueblos indígenas y organizaciones aliadas ensayan formas de retomar elementos comunales de autoridad desde la década de 1970. El descontento con los límites de la reforma agraria impuestos por la lógica estatal, con el centralismo sindical y partidario de izquierda, y con la deslegitimización de las instancias propias de justicia y formas de tomas de decisión, que se hicieron más notables tras la crisis de la década de 1970 (José Oruro, 1980), llevó a la revitalización de prácticas comunales de toma de decisión que habían estado abandonadas o debilitadas, siendo la Asamblea Popular Boliviana, de 1972, uno de sus más tempranos y notables avances.

En la década de 1990, ello toma una forma metódica. Apoyados por algunas organizaciones urbanas compuestas por indígenas y no indígenas, notablemente el Taller de Historia Oral (THOA), que desde la década de 1970 había recuperado de modo sistemático la memoria de los protagonistas de las luchas indígenas a lo largo del siglo XX, algunos ayllus empezaron el proceso que se denominó “reconstitución”. Esquemáticamente, se trataba de retomar las formas de autoridad colectiva originarias en toda su amplitud, retomando la ritualidad correspondiente (lo que implicó el rescate de ropas y objetos simbólicos que habían estado guardados durante el período formalmente sindical), recuperando las formas de elección de autoridades y sus prerrogativas formales, las cuales, según Magdalena Agar Díaz, incluían, entre otras:

«llevar la voz» de la comunidad, facilitar el establecimiento de reuniones comunales, organizar el trabajo comunitario, sancionar las faltas, cobrar las multas por la inasistencia al trabajo comunal, mediar conflictos entre los comunarios, realizar trámites en la ciudad cuando sea necesario y estar presentes en reuniones con organizaciones externas que quieran establecer acuerdos o tomar decisiones que afecten a toda la comunidad (2010: 19)

Las atribuciones del cargo refieren, virtualmente, a todos los ámbitos de la vida social: gestión de conflictos sobre la tierra, sobre la vida conyugal, gestión del agua y recursos naturales, vigilancia y castigos alrededor de robos y un largo etcétera. Constituyen, pues, una justicia comunal que rebasa en larga medida las atribuciones de los dirigentes sindicales tradicionales. Y ello no sólo a nivel del ayllu, sino también de *markas* –“unidad territorial de las dos parcialidades, la de arriba (*aransaya*) y la de abajo (*ruinsaya*), cada una con sus *ayllus* correspondientes ([...] alrededor de 20 *ayllus*)” y *suyus*, las “unidades territoriales de varias *markas* y sus límites que tenían que ver con razones administrativas, económicas y políticas” (Guery Chuquimia, Chambi, Claros, 2010.: XXI)¹¹¹.

Asimismo, influenció en el proceso, como factor externo de importancia no desdeñable, la firma por el Estado Boliviano del Convenio 169 de la OIT, el cual dotaba de fundamentación legal la reivindicación por el territorio por parte de los *ayllus*, muchos de ellos comprados a la Corona. En 1997, tras más de una década de procesos de reconstitución *ayllus*, se fundó CONAMAQ.

Ello no se dio sin conflictos. La CSUTCB denunció lo que definió como carácter despolitizado de la reconstitución, su dependencia de ONGs externas y la división del movimiento campesino/indígena que ello supone. El contrargumento de CONAMAQ observa el carácter dependiente de los sindicatos y lo restringido de su ámbito de acción. En todo caso, como exponen René Guery Chuquimia, Rubén Chambi y Fernando Claros (2010), aunque las propuestas políticas de las dos organizaciones nacionales sean conflictivas, en la práctica hay elementos originarios que se preservan en lo sindical, así como en los *ayllus* reconstituidos se resguardan aprendizajes de origen sindical.

Hay, en todo caso, análisis académicos (Arnold y Spalding, 2005, por ejemplo) que señalan cierta vulnerabilidad de CONAMAQ por intereses de partidos de derecha. Es relevante el que recientemente Rafael Quispe, quien fue máxima autoridad (*Jiliri Apu Mallku*) de

¹¹¹ El *Qullasuyu*, a su vez, se refiere al conjunto de *suyus* del sur del Tawantinsuyu (Imperio Incaico). Ocupaban los territorios que van desde lo que hoy es el sur del Perú, hasta lo que hoy son el norte de Chile y el de Argentina, siendo su región central la del *Titicaca*.

CONAMAQ entre los años de 2009 y 2011 y presidente de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) entre 2012 y 2014, se haya aliado a Unidad Nacional (UN), principal fuerza de oposición de la derecha. Mediante esta alianza, Quispe se alzó como diputado en las elecciones del 2014. Él, sin embargo, matizó su decisión argumentando que difiere frontalmente del líder de UN, Doria Medina, pero que comprendía ser entonces necesaria una alianza en contra de la amenaza a la democracia que supone Evo Morales.

La opción de Quispe de unirse a un partido que ahondaría la política extractivista del gobierno actual se hace parcialmente comprensible en la medida en que CONAMAQ - como la CIDOB- sufrió desde 2011 ataques constantes orquestados por el Gobierno. La mundialmente reconocida lucha de los pueblos amazónicos en contra de la carretera que atravesaría el Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) ha sido apoyada fervorosamente por CONAMAQ -como veremos, debido en gran parte a la posicionamiento radical de las Mama' Tallas frente a los comedidos Tata Mallkus- y fue el detonante de la ruptura con el Gobierno. Los ataques a CONAMAQ orquestados por el Gobierno incluyeron la criminalización de los líderes que marcharon en favor del TIPNIS, intentos de invasión de la sede de CONAMAQ en La Paz y la constitución de un CONAMAQ alternativo (que sus críticos denominan como "CONAMAS"), cuyo evento principal fue encerrado en el 2015 por Evo Morales, quien entregó tres camionetas y cuatro computadoras a la organización paralela (María Lohman, 2015).

4.1.2. El chacha-warmi en CONAMAQ: ¿“Ideal ausente”, oportunidades residuales para las mujeres y/o “efectivización”?

En la VIII marcha, por ejemplo, las mujeres iniciaron. Los Tatas dijeron que levantarán la vigilia, que era peligroso. Las Mama' Tallas dijeron: “no, nos quedamos para defender la vida, si quieren, vayan-se”. Era un interés colectivo, a largo plazo

Luisa Miranda, técnica de CONAMAQ, entrevista, 9 de enero del 2013

En todas las experiencias de reconstitución de ayllus y markas, así como en la composición de Consejo de Gobierno de CONAMAQ, los cargos son chacha-warmi. De esta forma, las mujeres ocupan un lugar organizativo único entre las organizaciones indígenas

latinoamericanas: son autoridad con prerrogativas formales muy parecidas a las de su pareja, no infrecuentemente sustituyéndolas en su ausencia.

Sin embargo, en términos prácticos, ellas suelen ser relegadas. Algunas autoras, como Julieta Paredes (2008), destacan que es el hombre la autoridad elegida (tanto a nivel comunal como de Consejo de Gobierno), por lo que la posición de la mujer es residual y carece de poder práctico. En el mismo sentido, René Guery Chuquimia et al., en su estudio sobre el suyu Pakajaqi (2010), resaltan que la mujer sólo es la líder efectiva de la comunidad cuando su par es su hijo menor, lo que viene a ser lo mismo que afirmar que no existe jamás igualdad entre esposo y esposa. Ello se agrava, prosigue Paredes, por la distorsión de la realidad que el discurso del chacha-warmi impone: se obliga a reconocer a las mujeres como autoridad cuando no lo son, para así impedir que tengan lugar las aspiraciones de ellas por tener poder decisión en las comunidades. Asimismo, hay muy acentuadas actitudes patriarcales en los propios mallkus. A modo de ejemplo, Lucila Choque recogió de la boca de un mallku en San Pedro de Totora (Oruro), la siguiente frase: “la mujer originaria es como un animalito: *sirve sólo para el sexo, las wawas y la cocina*, por eso no saben nada y por eso es difícil que participen” (2014: 430, *italicos de la autora*).

Asimismo, la división sexual del trabajo impone otra gran barrera a las mujeres: una vez que ellas son responsables por el trabajo de reproducción inmediata de la vida, carecen de tiempo y movilidad espacial para acudir a las actividades políticas en sus distintos niveles, siendo ello más grave a nivel del Consejo de Gobierno de CONAMAQ que en los ayllus o markas, puesto que las reuniones son en La Paz, a horas o días de viaje de los ayllus. Ello da lugar incluso a que el hombre de la pareja responsable por el Área de Mujer Originaria sea quién más actúe en el cargo. Durante las tres semanas que estuve en La Paz, no pude encontrar a la Mama’ Talla de la Comisión Mujer Originaria, pero sí a su esposo, Juan Huarayo. La pareja tiene un hijo que empieza ir a la escuela y otra recién nacida, por lo cual ella muy raramente podía viajar y cumplir efectivamente el cargo. En estos casos, sustentaba Luisa Miranda, dentro de la lógica de reciprocidad en el trabajo, habría la necesidad de que la comunidad se ocupara del cuidado de los hijos -y de las chacras y animales- para que mujeres y hombres autoridades pudieran ejercer su cargo sin menoscabo

de su vida cotidiana, pero ello raramente ocurre¹¹². Por todo esto, René Guery Chuquimia et al., hablan del chacha-warmi como “ideal ausente”:

En la experiencia de trabajo de campo, sobre todo en las asambleas, se ha visto que la participación de la mujer es mínima (...) las autoridades no siempre están con su pareja, vienen ch'ullas, solos (...)

Sea como ocurra, la presencia de la mujer es un asunto más simbólico, asiste a actos festivos, rituales o cívicos, es quizás el componente más discurso del derecho interno, amparado en la costumbre, el ideal ausente de la reconstitución del ayllu. (2010: 189)

Sin embargo, esos mismos autores reconocen que, en algunos casos, las esposas sustituyen al esposo, a veces con mejor desempeño. Y es que, pese a las graves tergiversaciones ya expuestas, las mujeres en los ayllus y en CONAMAQ tienen un oblicuo acceso a determinados ámbitos de poder que las indígenas de otras comunidades u organizaciones mixtas no alcanzan. Ello da lugar a que haya ocasiones en que ellas puedan imponer sus propias perspectivas a los hombres. Un ejemplo de ello ocurrió durante la VIII Gran Marcha Indígena por la Defensa del TIPNIS, los Territorios, la Vida y la Dignidad y los Derechos de los Pueblos Indígenas, convocada por comunidades del TIPNIS asociadas a la CIDOB. Frente a todas las evidencias que apuntaban a que el gobierno de Evo Morales imponía violenta y fraudulentamente sobre los pueblos amazónicos la construcción de una carretera que intervendría de modo muy negativo en su vida y territorio, el Consejo de Gobierno de CONAMAQ decidió apoyar la marcha, pero no se sabía de qué manera. Las Mama' Tallas, junto a las técnicas de CONAMAQ, optaron por ir a la iglesia de San Francisco (en la salida de La Paz hacia El Alto) para participar de un acto de apoyo a las y los marchantes. Una vez allá decidieron que deberían quedarse todo el tiempo de la marcha. Articularon un campamento con otras organizaciones, entre ellas la Central Obrera Boliviana, ocupándose las técnicas, sobre todo la de Cochabamba, Toribia Lero, de la tarea de coordinación con organizaciones aliadas para que hubieran condiciones de que las Mama' Tallas acamparan allí. Los Tata Malku trataron de removerlas de su intención, entre otras razones porque ello les obligaría moralmente ir a encontrarse con los pueblos amazónicos y marchar, algo físicamente muy demandante. Finalmente, al menos algunos lo

¹¹² Esta propuesta es un hecho en algunos casos que me fueron relatados en Ecuador por Silvia Tibi, secretaria de relaciones internacionales de la CONAIE, y Rocío Gómez, realizadora de la Corporación de Productores Audiovisuales de las Nacionalidades y Pueblos (entrevistas realizadas respectivamente el cinco y el nueve de noviembre del 2012).

tuvieron que hacer, entre ellos el entonces presidente del Consejo de Gobierno, Rafael Quispe. De esta forma, la que fue la decisión más determinante de CONAMAQ en los últimos cinco años es plenamente atribuible a las mujeres autoridades.

Pero pese a haber sido una decisión de mujeres, no se debía a sus intereses exclusivos, sino a los que la misma organización había tomado como propios: la defensa de la naturaleza. Y no sólo desde la solidaridad para con las organizaciones amazónicas, sino también desde una perspectiva de defensa de sus propios territorios: diferentes entrevistadas(os) asociaron el conflicto del TIPNIS al que se había vivido en el 2012 por la amenaza de explotación del cerro Mallku Qota, dentro de la Tierra Comunitaria de Origen Ayllu Sullk'a Jilaticani en Potosí. Creían que si el gobierno lograra una victoria en el TIPNIS, acumularía fuerzas para retomar la explotación minera en Mallku Qota.

De esta forma, CIDOB y CONAMAQ afianzaron la confianza mutua. Juntas acusaron de traición al gobierno y a las organizaciones “trillizas”, optando por declarar extinto el Pacto de Unidad, dado que sus acuerdos estaban siendo tergiversados. Ello ha valido una represión violenta por parte del gobierno, la cual viene implicando la compra de líderes, el establecimiento de gobiernos ilegítimos para la CONAMAQ y la CIDOB, y el despejo de los líderes elegidos de sus respectivas sedes, entre otras estrategias. Las luchas de las mujeres fueron fundamentales para todo ello, hecho usualmente olvidado.

Este ejemplo y sus largas consecuencias evidencian que las mujeres pueden tener una amplia influencia (más difícilmente alcanzable por las mujeres de otras organizaciones) en la política de CONAMAQ. Asimismo, en las reuniones donde se tratan temas de mayor importancia o sobre asuntos conflictivos, la presencia de las mujeres es crucial. En reuniones que pueden durar todas las horas que sean necesarias hasta llegarse a un acuerdo, la tensión es enorme y las jerarquías de género pueden quedarse parcialmente diluidas. Las intervenciones de las mujeres se hacen más frecuentes y sus intervenciones más emocionadas y viscerales, rompiendo formalidades, incrementando la sinceridad y haciendo más alcanzables los consensos¹¹³.

¹¹³ Mencionada entrevista a Elizabeth López, el 26 de enero del 2013.

No he podido acceder a amplios relatos sobre las discusiones internas en los ampliados o en otros eventos. La acusación de que las mujeres no tienen autonomía para oponerse a sus respectivos esposos puede que tenga fundamento, pero también hay roces internos en cada pareja y las mujeres logran avances en diferentes ámbitos. En algunos casos, como me expuso Elizabeth López, los maridos pasan a asumir las labores de reproducción junto a las mujeres (bañar a los hijos pequeños que les acompañan en las reuniones, lavar sus ropas, etc.). En otros casos, las mujeres fuerzan sus maridos a que no interfieran en su protagonismo. A ese respecto, el caso más importante es el de la pareja Rafael Quispe y Rocío Pati. Ella le exigió mayor participación y él se resistió, llegando incluso a reprochar a las técnicas mujeres (todas ellas indígenas) de CONAMAQ por interferir en el orden de la organización. Sin embargo, con el pasar del tiempo, Rocío demostró mayor dominio del habla y sus intervenciones pasan a cobrar una importancia específica, puesto que el componente emocional de su expresión verbal terminaba por alcanzar una resonancia distinta en reuniones y asambleas. En el proceso, la pareja pasaría entonces a demandar lo que denominaron “efectivización del chacha-warmi”, es decir, que la autoridad fuera efectivamente ejercida por la mujer y el hombre de la pareja. Cuando en enero del 2013 tuve la oportunidad de ver a Rocío Pati y Rafael Quispe, como autoridades de la CAOI, durante el encuentro trimestral que CONAMAQ y CIDOB realizan en Cochabamba, hablaban siempre en par, aunque Rafael Quispe en primer lugar y más extensamente. Argumentaron la importancia de la efectivización tanto frente a las hermanas y hermanos de CONAMAQ, como frente a las organizaciones aliadas, para con quienes tenían dificultad de financiar los viajes de Rocío Pati como autoridad a la par que los de Quispe.

4.2. Las mujeres indígenas urbanas aliadas (y técnicas) de CONAMAQ

La fuerza del movimiento indígena boliviano es eminentemente rural. Como ya he dicho, en el Perú hay un número reducido de personas urbanas que se consideran indígenas, siendo posible que no se consideren como tal incluso hablando quechua y habiendo nacido en los Andes. En Ecuador y en Guatemala, las gentes indígenas urbanas, intelectuales o no, han jugado un rol importante dentro de las más importantes organizaciones indígenas. En

Bolivia, hubo intelectuales andinos que han sido fundamentales para los movimientos indígenas, como Fausto Reinaga o integrantes del THOA como Estaban Ticona, María Eugenia Choque o Carlos Mamani, pero no parece haber habido por su parte un intento sostenido por conformar una organización indígena predominante urbana que aspirase a tener la importancia de la organizaciones rurales, como tampoco por encontrar para sí un espacio en las grandes organizaciones campesinas: la CSUTCB, la CONAMAQ, la CIDOB o las Bartolinas.

De esta forma, la acción política de las y los indígenas urbanos en Bolivia ha sido recurrentemente en labores de apoyo externo a las organizaciones indígenas de naturaleza eminentemente rural. Tras el período de potentes protestas entre 2000 y 2004, el establecimiento del Pacto de Unidad en 2004 por parte de las cinco grandes organizaciones indígenas/campesinas del país, la elección de Evo Morales como presidente en el 2005 y el establecimiento del proceso constituyente, un nuevo período de enorme abertura democratizadora maravillaba a la sociedad boliviana y estos grupos de intelectuales estuvieron apoyando al Pacto de Unidad, o individualmente a sus organizaciones constituyentes y a muchos otros procesos. Sin embargo, con la acentuación del carácter centralista del MAS, su desinterés y boicot hacia los más diversos procesos organizativos democratizadores (Raquel Gutiérrez, 2011a), su pacto con los grupos oligárquicos de Tierras Bajas, su política extractivista, el predominio de los sectores cocaleros y de las cooperativas mineras sobre los pueblos preferencialmente agropecuarios y cazadores/recolectores (Elizabeth López, Sarela Paz¹¹⁴), muchos intelectuales andinos se han distanciado de las organizaciones que apoyan al Gobierno y han concentrado su apoyo -y su sensibilidad y dolor- en CONAMAQ (Lucila Choque¹¹⁵). En el caso de CONAMAQ, ello se ve facilitado por una norma interna, quizás inexistente en otras organizaciones indígenas, de no contratar técnicas(os) mestizas(os).

En este contexto, un grupo -no formalizado, pese a concertar acciones entre sí con frecuencia- de mujeres indígenas urbanas se ha volcado con gran energía y pasión al apoyo

¹¹⁴ Entrevisté a Sarela Paz en Cochabamba el 21 de enero del 2013.

¹¹⁵ Diferentes conversaciones informales en el mes de enero del 2013.

de CONAMAQ y, especialmente, a las mujeres autoridades. En enero del 2013, entrevisté formalmente a cuatro de ellas: Toribia Lero, Luisa Miranda, Angélica Sarsuri y Elizabeth López, y tuve diversos encuentros informales en La Paz con Lucila Choque, profesora en la Universidad Pública de El Alto. Todas ellas vienen trabajando voluntariamente o como técnicas y/o prestando consultorías con CONAMAQ en los últimos años, tanto en la Comisión Mujer Originaria como en otras comisiones. Toribia Lero, única residente en Cochabamba, y Luisa Miranda tienen más de una década de trabajo. Ninguna de ellas podría ser autoridad de algún ayllu o de CONAMAQ a nivel nacional, dado que no tienen una vida cotidiana en las comunidades.

Antes que nada, es importante señalar que las y los técnicos en CONAMAQ terminan por cobrar una importancia mayor que en otras organizaciones, dado que el principio de rotatividad adoptado requería que los cargos sean no solo breves -dos años- sino que sean ocupados por el mayor número posible de ayllus, por lo cual la transferencia de conocimientos fue un tema delicado. En este contexto, las y los técnicos tuvieron una responsabilidad en la efectiva trasmisión de cargos¹¹⁶ a veces mayor que la de las y los integrantes salientes, por lo que aquellas técnicas con muchos años en la organización terminan por hacerse imprescindibles. A ellas (y ellos) les cabe gran responsabilidad en la tarea de informar a las nuevas Mama' Tallas y Mallku Tatas sobre el desarrollo de los proyectos iniciados en períodos anteriores y las formalidades en el trato con diversos tipos de instancias gubernamentales y organizaciones.

En términos de las demandas específicas de las mujeres, las aliadas de CONAMAQ han desarrollado estrategias específicas de capacitación a las Mama' Tallas tanto del Consejo General como de los ayllus. Estas capacitaciones van desde alfabetización hasta políticas públicas, pasando por lucha contra la violencia hacia la mujer, territorio y recursos naturales, derechos a la salud, educación, propiedad, etc.

¹¹⁶ Según Elizabeth López, la rotatividad de los cargos a nivel nacional es muy beneficiosa para los ayllus y markas, puesto que las autoridades que regresan del ámbito nacional pueden contribuir en mucho a lo político local. A nivel nacional no lo es tanto, puesto que el aprendizaje de todo lo que implica es largo, a punto de que solo la mitad del mandato las autoridades alcanzan a tener una comprensión amplia de lo que implica sus cargos.

Su apoyo es importante para sistematizar las aspiraciones de las Mama' Tallas sobre determinados temas dentro del mismo CONAMAQ. Una cuestión interesante que me fue expuesta por Miranda fue la necesidad de reconstituir la responsabilidad de los ayllus en la crianza de las y los hijos de quienes ejercen cargos de autoridad, lo que estaría dentro de la lógica de reciprocidad originaria: una vez que el ejercicio del cargo no es un privilegio, sino un servicio, es necesario que el ayllu se haga cargo del trabajo que las autoridades no pueden realizar durante el mandato. Como las autoridades de CONAMAQ deben residir los dos años de su mandato en La Paz, por norma interna, el ayllu debería ocuparse del trabajo tanto de la Mama' Talla como del Mallku Tata, pero no es lo que ocurre, y frente a la necesidad de crianza, las mujeres terminan por quedarse en sus comunidades durante la mayor parte del ejercicio de su cargo. Revitalizar la reciprocidad comunitaria en términos de crianza –práctica que algunas mujeres indígenas autoridades en Ecuador mantienen y empiezan a elaborar un discurso que lo legitima- sería uno de los elementos fundamentales para la “efectivización del chacha-warmi”.

Asimismo, su labor es importante en la incidencia de leyes que favorezcan a las mujeres. Miranda me mencionó que, a inicios del 2013, trabajaba en propuestas que modificarían el código penal en el ámbito de lo civil y familiar, para garantizar los derechos de las mujeres con hijas(os) fuera del matrimonio, puesto que las normas comunitarias no preveían hasta entonces un respaldo a las madres sin pareja, haciéndose relevante un apoyo de la justifica formal.

Las mujeres aliadas son también importantes a la hora de alcanzar recursos y apoyos solidarios más amplios. Así ocurrió durante la vigilia por la VIII Marcha, cuando pudieron gerenciar las condiciones necesarias para que las Mama' Tallas se instalaran en la iglesia San Francisco.

El hecho de que Rafael Quispe se quejara con las técnicas mujeres de CONAMAQ por haber incentivado a su esposa Rocío a hablar en público es en sí una forma indirecta de reconocimiento de la importancia de su compromiso con las mujeres y con la organización. El hecho de que hoy Quispe comprenda la potencialidad de lo que junto a Rocío Pati pasó a

llamar “efectivización del chacha-warmi” muestra, asimismo, que, pese a que es incómoda para los hombres, la labor de las mujeres indígenas aliadas de CONAMAQ resulta a la larga beneficiosa para el conjunto de la organización.

Su importancia también reside en la sistematización de los debates dentro de CONAMAQ sobre temas de primer interés para la organización, como puede ser la defensa de los recursos naturales en contra de los proyectos extractivistas y la entrada de los transgénicos al país. En muchos casos, ellas articulan capacitaciones al respecto y, frecuentemente, son responsables por representar a CONAMAQ ante la prensa y organismos nacionales e internacionales.

Finalmente, su importancia se halla también en ámbito investigativo. Lucila Choque y Elizabeth Lope tenían un vívido interés por la cuestión del “chacha-warmi”. Choque ya realizaba investigaciones en los ayllus al respecto, así como López le prestaba especial atención al tema en los talleres. Pretendían iniciar una sistematización de lo teorizado al respecto para enriquecer su práctica dentro de la organización.

Esta peculiar opción de las mujeres indígenas urbanas aliadas de CONAMAQ es sumamente interesante, pues denota no sólo una solidaridad entre diferentes formas de ser indígena, pero también la asimilación por parte de las mujeres urbanas de la fuerza de las formas de organización indígenas que no tienen par en las ciudades. Desde una lógica que nos parece descolonial por excelencia, antes que organizarse según objetivos específicos de su posición en el mundo, optan por reunir esfuerzos junto a aquellas organizaciones cuya raigambre social es más honda, cuyas aspiraciones y demandas tienen mayor capacidad transformativa.

4.3. “Las Bartolinas” y las mujeres de las “trillizas”: ¿Delegar arriba para fortalecerse desde abajo?

Nuestro objetivo es defender las políticas del hermano presidente
Juanita Ancieta Orellana, Secretaria Ejecutiva de las Bartolinas, 2013¹¹⁷

Nuestras organizaciones (regionales, provinciales y departamentales de las
Bartolinas) son soldados para el proceso de cambio
Isabel Domínguez Meneses, Secretaria Ejecutiva de las Bartolinas en
Cochabamba, 2013¹¹⁸

Las Bartolinas no nos han traicionado, son la vanguardia del Pacto de
Unidad, las principales guardianas del proceso de cambio
Álvaro García Linera, discurso por el 33° aniversario de las Bartolinas, 10
de enero del 2013, en La Paz

La Confederación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (las Bartolinas) ocupa una posición relativamente débil en el juego de alianzas con las otras dos “Trillizas”: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB o “Interculturales”) y con el instrumento político que conforman, el Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP o simplemente MAS). La estrategia general que las Bartolinas parecen haber tomado es consecuente con esta relativa fragilidad y puede ser comprendida como una variante de una recurrente estrategia de lucha de las mujeres en ámbitos mixtos, la cual se constituye de tres elementos: i) por un lado, aceptan, de un modo más o menos implícito, la posición subordinada desde la cual parten; ii) buscan ser reconocidas como las más responsables en la defensa de los intereses comunes; y iii) adoptan una estrategia de crecimiento que no choque más que en momentos trascendentes con el rol subordinado que esperan los hombres de ellas. Cautela y fea.

No es coincidencia que en el discurso de García Linera por el 33° aniversario de las Bartolinas él las denominara “guardianas del proceso de cambio”, refuncionalizando con bastante consciencia la famosa expresión de que las mujeres indígenas son “guardianas de la cultura”. Las citas de la epígrafe podrían multiplicarse indefinidamente. Si he optado por

¹¹⁷ Entrevista no grabada por problemas técnicos, realizada el 8 de enero del 2013 en la sede de Las Bartolinas de La Paz, cita recogida en el cuaderno de campo.

¹¹⁸ Entrevista realizada el 15 de enero del 2013 en la sede de Las Bartolinas de Cochabamba.

las frases de la Secretaria Ejecutiva Nacional y de la de Cochabamba, es por la importancia que tienen esos cargos, ya que muchas otras integrantes de las Bartolinas se expresan con semejante contundencia su apoyo al gobierno del MAS. A la pregunta que le hice a Juana Ancieta Orellana sobre los objetivos de las Bartolinas, me contestó en primer lugar que era “defender las políticas del hermano presidente”, sin ningún rodeo que escenificara una autonomía organizacional. De la expresión “soldados para el proceso de cambio” elegida por Isabel Domínguez Meneses, sobran comentarios. También se expresaban de modo muy semejante las integrantes del MAS que pude entrevistar: Lucía Yanarico, concejala del poblado Iurupana (La Paz) y Concepción Ortiz¹¹⁹, vice-presidenta del MAS, para quién:

ahora estamos asumiendo con más fuerza y responsabilidad las mujeres que los hombres, quienes se venden. En cambio las mujeres no nos estamos prestando a esos juegos, a las prebendas, estamos manejando transparentemente nuestra ideología.

De esta forma, entre todas las mujeres de las Bartolinas, de la CSCIB y del MAS, hay un discurso concertado, muy homogéneo, sobre la especificidad de ellas como “guardianas” en el proceso de cambio. En ello también se transluce su posición de actrices secundarias en el proceso: “soldados”, “defender”, “guardianas” y términos bélicos que refiere a quienes acatan órdenes de otros. Pese a que en su discurso recuerden a las integrantes de las Bartolinas que han sido elegidas como diputadas, senadoras o ministras, ellas nunca son sujetos principales como “Evo” o “el proceso de cambio”.

Pero como mencionado anteriormente, esta débil capacidad para incidir en las políticas macro no implica inacción, sino la redirección de esfuerzos hacia el trabajo local y me fueron narrados o se encuentran disponibles en la bibliografía sobre las Bartolinas, numerosos ejemplos de ello. Podría delimitar tres campos de acción preferenciales: economía, formación política y comunicación.

¹¹⁹ Entrevista realizada en la sede del Mas de La Paz, el 24 de enero del 2013. Conviene recordar que Evo es aun el presidente del MAS, por lo que la vice-presidencia es en la práctica el principal cargo al que pueden acceder las y los demás integrantes del partido.

En términos de lo económico, tanto Felicia Cruz Flores¹²⁰, secretaria ejecutiva de las Bartolinas en Padcacya (departamento de Tarija), como Lucía Yanarico, ex secretaria ejecutiva de las Bartolinas en Iurupana y hoy concejal del MAS por la localidad, han hablado de proyectos de formación y de apoyo financiero agropecuario apuntando a la promoción de alimentos orgánicos -para consumo propio, venta y exportación- y la mejoría de animales (sobre todo gallinas en el caso de Iurupana). En ambos casos se habló del apoyo de la cooperación internacional y del Gobierno en los proyectos, siendo que Cruz Flores resaltaba el primero y Yanarico el segundo, siendo su labor de negociación con el gobierno central fundamental para alcanzar la consolidación de proyectos.

Dentro del ámbito económico, aunque más allá de él, se encuentran las gestiones de Cruz Flores como concejala en lo relativo a la apertura de caminos en las comunidades de Iurupana. Seis de las 125 comunidades que componen el poblado carecían de caminos y ello exigía que sus habitantes tuvieran que caminar más de tres horas para acceder a centros poblados, lo que era necesario para, entre otras cosas, vender sus productos. El principal acuerdo de Yanarico con sus electoras y electores había sido la construcción de los caminos, cuya consecución ella orgullosamente afirmaba haber logrado en la primera mitad de su mandato. En el momento de la entrevista, entre sus proyectos se encontraba la reconstitución de la “tienda de consumo”, la cual construyó con ayuda de la cooperación en su etapa de secretaria ejecutiva de las Bartolinas y cuyo objetivo principal es vender a precio justo a las y los comuneros productos considerados como necesarios

En el ámbito de lo político, la necesidad de formación es la más sentida por las entrevistadas. Concepción Ortíz, vice-presidenta del MAS a nivel nacional, señaló el desconocimiento administrativo del orden público como uno de los mayores impeditivos para la consolidación de las mujeres en los puestos de liderazgo del partido, para lo cual estaba trabajando un programa de escuelas políticas para mujeres y también hombres. En Padcacya se cree avanzar hacia una formación política permanente que se compone de talleres, cursos y encuentros a niveles departamental y nacional. Más allá de lo formal,

¹²⁰ Entrevista (no grabada) el 10 de enero del 2013, en La Paz, durante la celebración del 33° aniversario de las Bartolinas.

Cruz Flores argumentaba sobre la necesidad de visitar las comunidades y lograr un convencimiento de que al menos una mujer se comprometiera a representar a las Bartolinas. La alfabetización de las mujeres, según Isabel Domínguez, es también un componente importante de la formación política.

En términos de comunicación, Cruz Flores me expuso que en Padcaya han logrado capacitarse comunicacional y técnicamente en radio, teniendo hoy un programa en la radio local, mientras se encontraba en el 2013 en marcha un proyecto de estrategia comunicacional “desde y para las mujeres”. A nivel nacional, las Bartolinas acababan de elaborar una estrategia de comunicación, que tenía por objetivos, a nivel interno, establecer un intercambio continuo de información entre todas sus integrantes -que según su estatuto (s/f) cuenta con 1.670.458 afiliadas- y a nivel externo, explicitar la contribución que han traído las Bartolinas al país en sus 33 años de existencia¹²¹ (Marcelina Cárdenas, 2013). Ello incluía la capacitación humana y técnica que permitiría la construcción de una página web y publicaciones regulares, lo que aún no ha ocurrido.

No deja de ser interesante que ninguno de estos tres temas se refiera a un ámbito específicamente femenino. Maternidad, crianza de los hijos, reproducción inmediata de la vida, violencia intrafamiliar contra la mujer, propiedad y tenencia de tierras son temas que las entrevistadas no juzgaron necesarios destacar. El término “machismo” aparece con frecuencia en tanto acusación generalizada al conjunto de los hombres, pero es usualmente matizado como un rezago que está siendo paulatinamente superado. Las dos tesis doctorales que han otorgado espacio mayoritario a las Bartolinas y/o a las mujeres del MAS -de Díaz, 2010 y Cabezas, 2013- tampoco muestran una preocupación por estos temas, siendo que Cabezas expone incluso el rechazo de las mujeres indígenas del MAS a las propuestas legislativas de mujeres feministas mestizas en contra de la violencia contra las mujeres. Ella recoge argumentos de diferentes diputadas y senadoras muy coincidentes, entre los cuales recojo el de la diputada Cristina Rojas: “Yo he sido madre antes que mujer. No voy a ir en contra de los varones porque tengo hijos varones” (Cabezas, 2013: 217).

¹²¹ Entrevista a la secretaria ejecutiva nacional de las Bartolinas, Juanita Ancieta Orellana, 8 de enero del 2013.

A partir de lo expuesto, quedan explícitos cómo funcionan los dos primeros elementos de la estrategia de las Bartolinas que expusimos al principio: la aceptación de su posición subordinada en su relación con las organizaciones masculinas y su esfuerzo por mostrarse como las más responsables con respecto a los intereses comunes. Asimismo, hemos expuesto su estrategia de crecimiento que aprovecha espacios que no entran en conflicto con el de los varones. Pero en un momento específico, hubo por su parte una movida estratégica que confrontó al interés de los varones, aunque con resultados negativos. A inicios del 2014, apoyaron la candidatura de Evo Morales a la presidencia, pero se negaron a aceptar de modo inmediato la candidatura de García Linera como su vice presidente. Por algunos meses, intentaron entre bastidores -con pocas declaraciones públicas- convencer a los hombres de que era necesaria una vice presidenta mujer. Linera afirmaría durante las semanas previas a la que finalmente fuera confirmado como candidato a la vice-presidencia que ir en contra de su candidatura era ir en contra del proceso de cambio. Hubo entonces alguna fisura entre las Bartolinas y, finalmente, ellas acatan su candidatura.

Es interesante recordar el discurso de Linera por el 33° aniversario de las Bartolinas a raíz de este conflicto posterior, puesto que su reiterado elogio a la condición de guardianas del proceso de cambio puede ser comprendido como un adelantamiento a la posibilidad de que las Bartolinas posteriormente buscaran justamente reemplazarlo. Seguramente para entonces ya había indicios de ello.

4.4. Mujeres Creando Comunidad y Asamblea de Feminismo Comunitario: ¿recreación del feminismo?

Sin desmerecer lo que ellas, las feministas occidentales, hicieron y hacen en sus sociedades, nosotras queremos posicionar desde Bolivia nuestro proceso feminista y nuestros procesos de cambios.

Nos parece importante partir de nuestra definición feminismo: feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime.

Esta definición nos permite reconocemos hijas y nietas de nuestras propias tatarabuelas aymaras, quechuas y guaraníes rebeldes y antipatriarcales. También nos ubica como hermanas de otras feministas en el mundo y nos posiciona políticamente frente al feminismo hegemónico occidental.

Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 2012 [2010]

La propuesta del “feminismo comunitario” de Bolivia se encuentra íntimamente asociada a la experiencia política de quien es una de las más influyentes feministas latinoamericanas, la aymara Julieta Paredes. Durante su infancia en La Paz habló aymara, hasta que con un puñetazo que le rompió sus dientes de leche, su padre le obligó a que lo abandonara. Hoy estudia esta lengua andina y denuncia la forma patriarcal en que es retomado el idioma por organizaciones indígenas (en Diego Falconí, 2012).

Junto a Mónica Galindo, conformó en 1990 la colectiva feminista-anarquista Mujeres Creando, cuyas insistentes combatividad e irreverencia impulsaron una multitud de acciones políticas y artísticas que buscaban contestar todas las formas de poder, sobre todo el patriarcado y el capitalismo: la producción del fanzine “Mujer Pública” para la venta en las calles, pintadas callejeras, programas de radio, guardería para trabajadoras, talleres con trabajadoras sexuales y del hogar, manifiestos, publicación de libros y un largo etc. Según Denise Arnold y Alisson Spedding (ibíd: 34-35), la mayoría de las feministas bolivianas fueron inspiradas y/o pasaron por Mujeres Creando, aunque también resaltan el carácter antidemocrático de la colectiva, que terminaba por ahuyentar a la mayoría de las feministas a quienes antes había seducido. Fuera de Bolivia, el impacto de Mujeres Creando fue también fuerte. Durante el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y Caribeño, realizado en Chile el 1996, Paredes y Galindo, junto a feministas de otros países -entre ellas, las dominicanas Yuderkis Espinoza y Ochyo Curiel, la mexicana Ximena Bedregal, la ítalo-mexicana Francesca Gargallo y la chilena María Pisano- se opusieron de modo tenaz y

apasionado a la amplia hegemonía que el feminismo institucionalizado entonces lograba. Junto a estas y otras feministas, consolidaron la autodenominada vertiente autónoma del feminismo latinoamericano, que se ha transformado en un punto de referencia -aun hoy en plena actividad, siempre en medio de debates y conflictos internos- para todo feminismo de aspiración radical.

Asimismo, la vena artística y anarquista de Paredes y Galindo ha llamado la atención de algunas tendencias feministas euro-estadounidenses que buscaban salir de su ensimismamiento, dando lugar a invitaciones a encuentros, una exposición en el Reina Sofía (en el 2000) y más recientemente al relanzamiento de la revista *Mujer Pública* a través de una plataforma editorial internacional (aunque Paredes ya no esté ligada a este proyecto). Sin embargo, Paredes pasó a ver este proceso con ojos críticos. En entrevista a Victoria Aldunate (2008), argumentó:

El año 2000 viajamos a una Megamuestra de Arte en el Museo Reina Sofía (...) La intelectualidad europea nos reconocía... o, tal vez, nos mostraba... pero ¿y el pueblo latinoamericano, especialmente el boliviano que era el nuestro, qué?... Sentí que estábamos metidas en un lugar que no era el nuestro o al menos no era el que varias de nosotras queríamos... Ahí se inicia la división y se termina en una triste reunión que dura un día entero, con mucho dolor...

Y luego prosigue:

Un grupo, y un movimiento tienen que ser calidad, sí, pero también cantidad. Muchas veces llegamos a reuniones en las que se trataban cosas importantes para las mujeres y hombres bolivianos, y no nos conocían, no sabían de nosotras y nuestras propuestas.

De esta forma, en el 2002, *Mujeres Creando* se divide en dos grupos. El grupo en el que se encuentra Julieta Paredes pasa a enfocar su trabajo en los barrios pobres de La Paz y de El Alto, desde una perspectiva que se pretende horizontal. La lucha contra el ALCA, contra el racismo, en contra de la venta del gas y -a partir de esta- la lucha por la recuperación para el pueblo de los llamados recursos naturales, son algunos de los debates que vio nacer Julieta Paredes en el cotidiano de las luchas de las mujeres y que serían fundamentales para el futuro de su vertiente de *Mujeres Creando*. En el 2003, ella participó desde el inicio de las protestas, marchas, bloqueos y discusiones en El Alto, cuyos habitantes serían víctimas de

represión violenta que causó la muerte de 63 personas. La resistencia de la población al ataque del ejército vendría a ser conocida como “Guerra del Gas” y obligaría al presidente Sánchez de Lozada fugarse del país.

Desde entonces, Paredes intensificó el diálogo con mujeres populares, modificó el nombre de su organización hacia Comunidad Mujeres Creando Comunidad (CMCC) y crea, junto a organizaciones de mujeres populares, en su mayoría indígenas, la Asamblea de Feminismo Comunitario (AFC). Es difícil definir cada experiencia organizativa y los límites entre una y otra. La forma de la primera es próxima a la de muchas colectivas feministas (y no feministas) en toda América Latina: relativamente reducida y dependientes de la energía más o menos oscilante de algunas de sus integrantes. Ya la forma de la(s) AFC(s) es más rara (con cierta semejanza a las redes de feminismo popular ecuatorianas expuestas en el próximo capítulo), conformándola un conjunto heterogéneo de organizaciones de mujeres de diferentes regiones del país -“no podemos estar toda la vida en colectivos chicos”, me dijo Paredes con tono divertido¹²²-. En el 2009, a través de Paredes pude conocer a tres integrantes de las AFCs en El Alto: Claudia y Sandra Apaza, de una organización que trabajaba en el 2009 con mujeres que habían sufrido violencia de sus ex parejas, y Mercedes Márquez Quispe, secretaria ejecutiva de la Federación de Mujeres de la ciudad de El Alto y desde el 2015 diputada suplente por el MAS. En Cochabamba conocí a integrantes de la Comunidad de Música Autóctona Warmi Pachakuti, en la que se encontraban integrantes de la AFC cochabambina. La AFC funciona en términos de redes, con encuentros de regularidad variable -dependiente de fondos propios o de instancias gubernamentales del MAS-, mientras cada colectiva integrante realiza sus actividades con la misma libertad que antes de formar parte de la Asamblea. Por parte de todas las integrantes de las AFCs que conocí había alegría y gratitud por la experiencia y a Julieta Paredes, aunque, como ocurre con la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador, son relativamente pocas las mujeres que escriben o hablan en nombre de la AFC.

¹²² Cita de memoria desde una entrevista informal y no grabada que le hice, previa al inicio de la presente investigación, en el Café Carcajada, en La Paz, en febrero del 2011

En el reciente encuentro sobre Comunalidad en la ciudad de Puebla (del 26 al 29 de octubre del 2015), mujeres indígenas y algunas no indígenas de diferentes estados de México, de Perú y de Argentina (quizás también de otros países), además de Julieta Paredes, Adriana Guzmán y bolivianas realizaron un encuentro del Feminismo Comunitario de Abya Yala, que se venía gestando desde, por lo menos, el 2013 (entrevista de Paredes a Fernanda Sánchez, 2014). Aun cuando no he podido participar de la asamblea, sí pude asistir al lanzamiento del libro *El tejido de la Rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* de Paredes y Guzmán. Fue notable el entusiasmo de las participantes en el evento, lo que muestra la capacidad de apertura de horizontes de la propuesta.

4.4.1. La conceptualización del feminismo comunitario

Aun cuando esté asociada a los procesos de la AFC, considero que la teorización del feminismo comunitario es de autoría individual de Julieta Paredes, que quedó sistematizada en su libro del 2008 *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, que ha tenido muchas reimpressiones y ediciones dentro y fuera de Bolivia, incluyendo una en México. El libro empieza afirmando a las mujeres como la mitad de cada pueblo y más de la mitad del boliviano, insistiendo en lo patriarcal que supone comprenderlas como “problema” o “tema”. Es un posicionamiento eminentemente anti-victimizador, que afirma en primer lugar la potencialidad de las mujeres frente a las tendencias a minimizarlas. Son criticados los efectos del neoliberalismo sobre las gentes, el Estado y las mujeres, así como en la institucionalización del feminismo. Desde una perspectiva próxima a la de las feministas materialistas francesas o de Gayatri Spivak (1997), se reivindica el concepto de género, no en búsqueda de la equidad, sino en tanto estructura de dominación a ser destruida, y, con ello, las categorías “mujer” y “hombre”.

Los elementos de mayor especificidad de la propuesta dicen respecto al término “entronque patriarcal”, el cual fue asumido por muchas mujeres indígenas en América Latina y sus aliadas. Mediante él, Paredes afirma la existencia de un patriarcado previo al impuesto por los colonizadores, reivindica las luchas de las “tatarabuelas” en contra de él, denuncia el pacto que los “tatarabuelos” acordaron con los colonizadores en contra de las mujeres y,

también, denuncia al chacha-warmi como idealización que impide el análisis de la realidad y la posibilidad de denunciar la violencia estructural que sufren las mujeres.

La propuesta afirmativa a ello es el “warmi-chacha”, que no sería una inversión, ni una reescrita mítica del pasado, sino la afirmación de una realidad futura, en la cual el género es destruido, así como las categorías masculino, femenino, mujer y hombre. En todo ello hay una confrontación con el feminismo occidental. Este

Les significó a las mujeres posicionarse como individuos ante los hombres (...), pero esto no se puede entender dentro de nuestras formas de vida aquí en Bolivia con fuertes concepciones comunitarias, por eso nos hemos planteado como feministas bolivianas hacer nuestro propio feminismo, pensarnos a partir de la realidad en la que vivimos. No queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad (2008: 78-79)

Ello permite comprender la lucha de las mujeres indígenas contemporáneas no sólo como herencia del feminismo como tampoco sólo de las “tatarabuelas”, sino de todas las luchas de los pueblos indígenas, como afirma en un texto más reciente:

Es necesario puntualizar que las corrientes de las que nace la vertiente de Mujeres Creando comunidad son las del katarismo, la teología de la liberación, la guerrilla de Che y que hoy se conoce como guevarismo, las fiestas de Gran Poder y los movimientos populares. Nosotras, a diferencia de otras autónomas, no nacemos del feminismo de la diferencia occidental y sus seguidoras latinoamericanas (Paredes, 2012)

La conceptualización es, de esta forma, muy completa y seductora. Reactualiza las críticas del feminismo autónomo y anticapitalista al período neoliberal y al racializado contexto boliviano; frente al individualismo y a la oposición a los hombres por parte del feminismo occidental, adopta elementos de lucha y discurso de los movimientos indígenas y reivindica la comunalidad de las mujeres indígenas y su proyecto de futuro junto a los hombres, pero a la vez denuncia las violencias contemporáneas y el instrumento ideológico que las encubre (el chacha-warmi) y exige la destrucción del género. Todo ello dentro de una forma de exposición clara y muy poco hermética. Es comprensible y merecida la muy buena aceptación de sus ideas.

4.4.2. La relación con el gobierno del MAS: apoyo selectivamente crítico

Tenemos claridad en torno a que se debe defender el proceso de cambio, comprendiendo que el proceso es de todas y todos, no de un partido, ni de una persona; sin embargo hoy nos encontramos en la NECESIDAD DE TOMAR POSICION, ESTE GOBIERNO ES FRUTO DE UN PROCESO DE LAS ORGANIZACIONES SOCIALES (...). Con todos los errores y contradicciones el hermano y compañero Evo Morales es un símbolo para nuestros pueblos campesinos indígenas originarios del cual somos parte

Julietta Paredes, Golpe al proceso de cambio, 2012b

Puede ser llamativo, dadas sus raíces anarquistas y anti-genéricas, la apuesta tanto de la CMCC y como de la mayoría de las AFC por apoyar al gobierno de Evo Morales y del MAS. Pese a que haya integrantes de las AFC que han dejado de apoyar al gobierno tras el conflicto del TIPNIS, hay una mayoría que aún lo hace, algunas de ellas -como Mercedes Márquez¹²³- integran al MAS desde su fundación. En todo caso, argumenta Paredes, pese a importantes políticas anti-populares y al caudillismo del gobierno de Evo Morales y de otros gobiernos locales del MAS, la opción de trabajar con mujeres indígenas que en parte significativa pertenecen al MAS o apoyan su proceso implica una relación de alianza con el partido, la cual es crítica hacia sus políticas de género, pero no tanto hacia otros aspectos.

Así, son ferozmente criticadas las prácticas políticas internas del MAS que ignoran la agenda específicamente feminista: débil avance en los derechos sexuales y reproductivos, censura al debate sobre el aborto, infravalorización de la violencia estructural contra las mujeres mediante la noción de “violencia intrafamiliar”, etc. (Paredes, 2008). Su crítica es especialmente acérrima hacia las políticas institucionalizadas mediante la Unidad de Despatriarcalización del vice-ministerio de Descolonización. Por ejemplo, a raíz de la Primera Cumbre Internacional de Descolonización, Despatriarcalización y Contra el Racismo y Discriminación, realizada por el Vice-ministerio de Descolonización, la Asamblea de Feminismo Comunitario (2013) denunció el personalismo del Vice-ministro y de la jefa del departamento de Descolonización, la opción de realizarlo en un círculo militar, la folclorización del tema y la opción “neocolonizadora” por traer académicos nacionales y extranjeros para hablar de una temática que fue creada por las propias mujeres bolivianas.

¹²³ Me entrevisté dos veces con Mercedes Márquez en El Alto, una vez en el 2009 y otra en el 2010.

Estas críticas no son en absoluto para extrañarse, puesto que la propuesta de despatriarcalización del Gobierno carece de una perspectiva de género o feminista, adopta al chacha-warmi de un modo ideologizado y no otorga una mínima importancia a demandas históricas específicas de las mujeres -desde el aborto hasta la igualdad de salarios, pasando por la violencia contra las mujeres-. Para una constatación de ello, basta con revisar el balance de las políticas de despatriarcalización publicado por el propio Vice-ministro de Descolonización y sus colaboradores (Félix Cárdenas et al., 2013)¹²⁴.

En otros ámbitos de lo político, la crítica de Paredes al Gobierno es bastante menos severa, cuando no justificadora de abusos. En el 2011, a raíz de la VIII Marcha, junto a un grupo de intelectuales e integrantes del MAS, acudió a marchar con las gentes amazónicas. Sin embargo, en artículo de opinión al año siguiente, Julieta Paredes (2012c) denunció la IX Marcha como controversial, porque demandaba la no realización de la consulta, algo que para ella era eminentemente anti-democrático. Sin embargo, en su análisis, ella ignoró injustificadamente el hecho de que las organizaciones convocantes de la IX Marcha, la CIDOB y el CONAMAQ, venían sufriendo diferentes agresiones por parte del gobierno, por lo que había razones suficientes para comprender que la consulta no se realizaría de buena fe, lo que efectivamente ocurrió. Ello es todavía más grave en la medida en que las mayores defensoras del TIPNIS fueron las mujeres amazónicas.

4.5. Coda: horizontes heterogéneos

Es sumamente interesante cómo en Bolivia los horizontes abiertos por las mujeres distan de los de los otros países, aunque no por ello se hacen inconmensurables. La lucha de las mujeres en CONAMAQ, con todas dificultades y distorsiones que entraña, da forma a una aspiración expresada por mujeres en los otros países: la conformación de una autoridad pareja entre hombres y mujeres. Ello no ocurre en absoluto en la práctica, pero permite a las

¹²⁴ Por lo demás, dándole la razón a Julieta Paredes en que en el chacha-warmi sólo el hombre es elegido, en los créditos de la portada del libro de Félix Cárdenas et al. se afirma: “Portada: Ritual de complementariedad que se refleja a través del intercambio de la hoja sagrada de la coca entre la autoridad originaria y su compañera.”. Es decir, se le otorga a la mujer el carácter de acompañante y no el de autoridad, como se busca sustentar torpemente a lo largo del libro.

mujeres algunas raras oportunidades en que pueden imponer su posición. La “efectivización” del chacha-warmi, una formulación derivada de un conflicto concreto a nivel de una pareja dirigenal, puede ser una bandera de lucha importante para las mujeres en los próximos años.

Es también interesante que la labor de las mujeres indígenas urbanas aliadas de CONAMAQ cree un vínculo más profundo entre distintas “clases” del que ocurre no sólo en el Perú -en donde no hay una identificación indígena por parte de las mujeres urbanas de origen andino-, sino también en Ecuador y Guatemala, donde las mujeres indígenas urbanas no se han sentido interpeladas de la misma forma por las mujeres indígenas rurales. El sentimiento de respeto y admiración hacia las mujeres del ayllu por parte de las urbanas - paralelo al que también sienten mujeres y hombres indígenas urbanos en otros momentos de la historia del movimiento indígena boliviano (Esteban Ticona, 1995)- da lugar a una práctica política solidaria y descolonial, es decir, no personalista y no modernizadora, abierta a aquello que necesariamente confronta al patrón de poder capitalista y colonial, el “indígena restricto”.

Las prácticas de las Bartolinas y de las mujeres del MAS, desde la perspectiva descolonial de la tesis, aparecen sin embargo como peligrosas. Aunque no podemos decir meramente que las Bartolinas han cedido el poder que habían conquistado en la lucha, sí parece ser un hecho que ellas se encuentran en una posición que les permitiría interpelar a las organizaciones “trillizas” y al MAS de una forma más retadora a cómo lo hacen.

Ya en la perspectiva de Julieta Paredes, la Comunidad Mujeres Creando Comunidad y las Asambleas de Feminismos Comunitarios es sumamente interesante a nivel intelectual, mientras que, a nivel organizativo, tiene elementos muy positivos, pero no ha pulido totalmente el personalismo de la Mujeres Creando original ni parece haber logrado una autonomía importante frente al MAS. En cambio, es importante que CMCC y AFC sean los únicos de los grupos contemplados en el capítulo a poner en primer lugar luchas específicamente de mujeres. Este silencio de las organizaciones tradicionales con respecto a las reivindicaciones tradicionales del feminismo no deja de ser sorprendente. Incluso temas

que carecen de oposición en cualquier movimiento social -como la violencia contra la mujer o el machismo dentro de las organizaciones- no son considerados como prioridad en sus luchas.

5. Ecuador. “Dinámicas políticas permanentes y acumulativas”

Al analizar los procesos desarrollados por las mujeres, resulta evidente que han sido experiencias en las cuales han fortalecido una conciencia crítica sobre su entorno y sobre sí mismas. Es por esto que cada experiencia ha pasado de ser un proyecto puntual a ser una dinámica política permanente y acumulativa que les ha permitido ampliar sus derechos como pueblos indígenas y como mujeres

Carmelina Morán y Judith Flores,

Diagnóstico de la situación de las mujeres del área andina en Cotacachi,
2013

Ecuador es el país en dónde la discusión sobre las formas de articulación entre los diferentes ámbitos de la vida se encuentran más generalizada entre las mujeres indígenas movilizadas. Como he argumentado desde la presentación de los objetivos de esta investigación, el posicionamiento de las mujeres indígenas y campesinas en las relaciones de poder las obliga necesariamente a llevar en cuenta todas las formas de dominación/explotación a las que están expuestas, pero ello no implica que lo hagan con la misma amplitud. Algunas organizaciones como la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP) en el Perú, los grupos de mujeres sobrevivientes de violación o las intelectuales indígenas en Guatemala, vienen realizando muy enriquecedoras discusiones al respecto. La diferencia de Ecuador se encuentra en las mayores dimensiones de la discusión y de sus alcances prácticos. Lo que podríamos llamar junto a Juliana Díaz (2013) como “ética de la articulación” está presente en los más diferentes niveles organizativos, lo que ha posibilitado una mayor profundización en determinadas temáticas, así como intersecciones de acciones políticas y organizacionales más amplias, como veremos.

Ello no es un rasgo exclusivo de las mujeres indígenas, lo comparten otros movimientos sociales ecuatorianos y, desde luego, también las organizaciones mixtas indígenas. Esta capacidad de articulación fue lo que permitió que el movimiento indígena ecuatoriano, pese a representar sólo un 20% de la población nacional, pudiera transformarse por un largo tiempo en la fuerza de izquierda más influyente del país, capaz de otorgar sentido a aspiraciones de diversos sectores populares del país y materializarlas en acciones. Entre el levantamiento de 1990 y su insatisfactoria y breve participación en el gobierno de Lucio

Gutiérrez en el 2003, el movimiento indígena combinó múltiples estrategias de acción política -paros, tomas de tierra, marchas, un partido político, asambleas- y propuestas innovadoras que abarcaban todos los ámbitos de la vida social: Estado Plurinacional, asamblea constituyente, salud y educación intercultural, reforma agraria, soberanía alimentaria, etc. Durante este período, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, se constituyó como la más influyente fuerza en las exitosas luchas de todo el campo popular, que tuvo entre sus logros el abortar el ALCA y el TLC con Estados Unidos, deponer presidentes comprometidos con el neoliberalismo (Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad) e impulsar formas de autoridad política no estatales (asamblea de los pueblos). Mediante su partido político, el Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (en adelante, Pachakutik), la CONAIE alcanzó numerosas alcaldías, así como 21% de los diputados a nivel nacional, lo que permitió la puesta en práctica de formas asamblearias de decisión, gestión y monitorización de la política formal¹²⁵.

Como es sabido, tras un largo período de retracción, durante el cual el partido de Rafael Correa, Alianza País, se alzó con la hegemonía del campo popular –incluso poniendo bajo su influencia a la segunda fuerza indígena del país, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN)¹²⁶-, la CONAIE volvió a ocupar un lugar prominente en la izquierda ecuatoriana. Durante las manifestaciones del mes de agosto del 2015, las cuales aglutinaron a los descontentos con el radical giro extractivista del gobierno de Correa, su retomada de políticas neoliberales y su criminalización de los movimientos sociales. Este (posible) nuevo período de la política ecuatoriana, viene siendo ensayado por los movimientos indígenas (y otras fuerzas populares) desde hace muchos años, siendo la “Gran Marcha Plurinacional por el Agua, la Vida y la Dignidad de los Pueblos del Ecuador”¹²⁷, de marzo del 2012, su antecedente más importante (Decio Machado, 2012).

¹²⁵ Para mayor información sobre el movimiento indígena ecuatoriano se puede leer, entre otros, Nancy Postrero y León Zamosc (2005), Fernando Guerrero y Pablo Ospina (2004), Alejandra Santillana y Stalin Herrera (2009) o Herrera (2013).

¹²⁶ En la FENOCIN hay sectores próximos al gobierno y otros radicalmente críticos, como veremos. Pese a que muchos de sus objetivos sean comunes, FENOCIN y CONAIE, y sus respectivas bases, tienen relación frecuentemente conflictiva.

¹²⁷ Una de sus inspiraciones fue la marcha por el agua impulsada por integrantes del partido Tierra y Libertad en el Perú, cuyo éxito fue grande -en los reducidos términos peruanos, si se compara con sus países vecinos-.

Esa cualidad articuladora del movimiento indígena ecuatoriano deriva de una capacidad notable de retener y valorar aprendizajes de toda su historia de lucha, sin que la prioridad de determinadas temáticas elimine la importancia de otras. Entre estos momentos de lucha y aprendizajes se pueden destacar: la cohesión comunitaria de los tiempos de hacienda¹²⁸, las prolongadas luchas por la reforma agraria; la comprensión de los pueblos como nacionalidades a partir de una reelaboración del discurso impuesto en los años veinte a sus bases por la 3ª Internacional desde Moscú; la concepción de lucha de clases adoptada desde los partidos de izquierdas; la valorización de la educación a partir de la teología de la liberación. Asimismo, la disyunción entre lo indígena rural y urbano, aunque no deje de suponer problemas en diferentes niveles, permitió la apertura hacia las luchas por las promesas inconclusas de la modernidad (Fernando Guerrero y Pablo Ospina, 2003).

Es curioso, sin embargo, que dentro de toda esta capacidad de articulación del movimiento indígena mixto, no haya espacio para la especificidad de las luchas de las mujeres. Más que en los demás países, en Ecuador los hombres indígenas han sido insensibles hacia ellas. Ello permitió/obligó que las mujeres encontraran espacios autónomos para discutir e incidir sobre sus problemas, lo que ha contribuido a la riqueza específica de sus luchas, como podremos ver enseguida a partir de algunas experiencias. Me detendré inicialmente en la del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, cuya existencia de casi 20 años ha permitido un notable acúmulo de fuerzas. En seguida consideraré el determinante (y casi desconocido fuera del movimiento de mujeres) rol jugado por las mujeres en el mundialmente conocido caso Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. Luego, me detendré en dos casos de redes de organizaciones de mujeres mestizas, negras y montubias¹²⁹ (la Articulación Saramanta Warmikuna y la Asamblea de Mujeres Populares y

¹²⁸ Por encontrarse sobre la línea del Ecuador, y por su litoral no ser tan influenciado por la corriente de Humboldt que desertifica la costa peruana, el territorio del país es más fértil que los de Bolivia y Perú, permitiendo numerosos cultivos arriba de los 3000 m.s.n.m., lo que sin embargo facilitó la intrusión colonial y el establecimiento de haciendas en un número mucho mayor que en los otros dos países. En el Perú, sólo en la provincia de Cajamarca, que colinda con Ecuador, hay condiciones semejantes, habiendo existido allí también un sistema de haciendas que perduró desde la colonia hasta la reforma agraria de 1969 (Deere, 1992).

¹²⁹ La identidad montubia, existente en el Perú, en Colombia y en Ecuador, sólo fue reivindicada políticamente en este último país, siendo reconocida oficialmente por el Estado en el 2001, cuando, con este fin, integrantes del Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa Ecuatoriana y Zonas

Diversas del Ecuador), cuya dimensión cobra una importancia inconmensurable a las tímidas experiencias semejantes en los otros países centroandinos. Finalmente, expondré la baja capacidad reflexiva por parte de una organización feminista de Cuenca, frente a la interpelación de las mujeres indígenas.

5.1. El Comité Central de Mujeres de la UNORCAC

El Cantón de Sana Ana de Cotacachi, situado 80 km al norte de Quito, en la provincia de Imbabura, alberga cuatro zonas etno/racial-ecológicas: las subtropicales de Intag -habitada por colonos mestizos- y de Manduriacos -habitada por población afro-, la zona andina habitada por el pueblo kichwa Kutacachi y la zona urbana, habitada por integrantes proveniente de las anteriores, además de una población minoritaria pero influyente de blancos/mestizos. En el 2010, la población del cantón era de 40.036 habitantes, siendo 77,9% rural y 22,1% urbana. 21.450 (53,6%) habitantes se autoidentificaron como mestizos, 16.235 (40,5%) como indígenas, 1101 (2,7%) como afrodescendientes, negros o mulatos, 986 (2,5%) como blancos y 209 (0,5%) como montubios, además de otras 75 autodenominaciones (Morán y Flores, 2013).

El pueblo Kichwa Kutacachi constituye uno de los más vigorosos movimientos indígenas y campesinos en la historia de Ecuador¹³⁰. Su forma contemporánea de organización a nivel del Cantón, la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC, perteneciente a la FENOCIN), nace en 1977, como resultado de décadas de lucha por la reforma agraria, aunque ya entonces había incorporado las demandas contra la discriminación y en favor de la educación formal para los pueblos indígenas (Morán y Flores, 2013).

Subtropicales de la Región Litoral realizan una huelga de hambre (Karem Roitman, 2008). En su página web exponen que:

El montubio es el resultado de un complejo proceso histórico de adaptación y transformación étnica, interregional y socio-cultural que se dio en el litoral donde se fusionaron indios, blancos y negros; de esta fusión provenimos los montubios, con cultura, identidad propia y particular realidad, que nos diferencia de mestizos y campesinos de la sierra y otros pueblos del País. (<http://www.codepmoc.gob.ec/>)

Según el Censo de 2010, 7,4 de los y las ciudadanas del país son montubias(os).

¹³⁰ Para breves descripciones de la historia de luchas del pueblo Kutacachi, ver UNORCAC, 2008 y Morán y Flores, 2013: 8.

En 1996, los pueblos lograron que un kutacachi, Auki Tituaña, se alzara a la alcaldía cantonal. Tituaña pertenecía a la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI, organización que integra la CONAIE), de pequeña importancia numérica. Sin embargo, su carisma había despertado la simpatía popular (y su condición economista la simpatía blanca/mestiza), de modo que la UNORCAC por un lado, y Tituaña y Pachacutik, por otro, comprenden la importancia de concertar una alianza electoral y gubernamental, la cual finalmente perduraría por 10 años, dos mandatos y medio de los tres de Tituaña, caso raro en las relaciones plagadas de rivalidades entre las organizaciones pertenecientes a, respectivamente, FENOCIN y CONAIE¹³¹. Una de las propuestas de esta alianza, de carácter eminentemente indígena, ha tenido un éxito democratizador notable: la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi (AUCC o “Asamblea de Cotacachi”), la cual se inició al mes de tomar posesión Tituaña:

Como máxima autoridad del municipio, la Asamblea ejerce funciones de consulta, planificación, cogestión, representación y rectoría. Una autoevaluación (2008) demostró que, pese a los inevitables conflictos entre actores, el organismo mantenía prácticas de democracia deliberativa. Esas prácticas, con sus imperfecciones, lograron ser las mejores del país. La AUCC coordina y a su vez realiza un control permanente sobre las autoridades, instancias administrativas y de gestión, en el cumplimiento de las políticas, planes, programas e inversiones decididas por la comunidad. El seguimiento cotidiano lo realiza su Consejo de Gestión y Desarrollo, donde están representados todos los actores. (Arboleda, Carrión, Herrera y Santillana, 2013)

La participación de las mujeres en las luchas indígenas había sido fundamental para todos sus logros, aunque, según una de las fundadoras del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, Magdalena Fueres: “éramos para cocinar, lavar, cuidar a los hijos, atender al marido, ver a los animales, creo que para eso éramos, nos decían (...) queríamos salir y nos decían que eso no es nuestro papel” (en Morán y Flores, 2013: 6). La primera oportunidad

¹³¹ Al respecto, ver el artículo de título explícito: *El matrimonio entre Pachacutik y la UNORCAC en Cotacachi: ¿Una alianza rara?*, de Rickard Lalander (2007).

para un proceso organizativo exclusivamente de mujeres ocurre a través del proyecto RED Comunitaria -iniciado durante el llamable “gobierno progresista” de Rodrigo Borja (1988-1992)-. Alrededor de capacitaciones sobre diferentes temas y, sobre todo, de los Wawas Wasis (guarderías), creados por RED, las mujeres participantes en tanto cuidadoras o educadoras hacen de la ocasión una oportunidad para articular sus demandas específicas. En 1993, se crea una primera comisión de la mujer dentro de la UNORCAC, encargada de temas eminentemente “femeninos”: promoción de salud y niñez y combate a la desnutrición¹³². En el año de 1996, en el VI Congreso de la UNORCAC, se creó el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC (CCMU), el cual, a su vez, alcanzará una representación delegacional -junto a otras 26 organizaciones- en la recién creada AUCC.

La creación del CCMU¹³³, en tanto unidad independiente pero perteneciente a la UNORCAC¹³⁴, obedeció al diagnóstico por parte de las integrantes de la comisión de la mujer de la UNORCAC de que no era posible expandir sus demandas específicas sin constituir un espacio propio, exclusivamente de mujeres. Era difícil para ellas tomar la voz en las asambleas y sus propuestas no eran escuchadas con seriedad. Sin embargo, en la medida en que comprendían que su lucha era parte de la lucha de su pueblo, decidieron mantenerse dentro de la UNORCAC. Los hombres protestaron como en tantos otros casos semejantes en el campo de la izquierda mundial: se recusaron a validar la necesidad sentida por las mujeres de tener una organización propia y denunciaron el supuesto separatismo feminista occidentalizante que vendría a favorecer el sistema capitalista. Las entrevistadas recordaron que hubo hombres de la UNORCAC que defendieron el posicionamiento de las mujeres, pero no hicieron mención a que este apoyo se transformara en un compañerismo activo. La creación del CCMU en 1996 fue, entonces, un esfuerzo casi exclusivamente femenino. Inicialmente, de grupos de mujeres de cinco comunidades, siendo que hoy lo integran grupos de 31 de las 43 comunidades andinas del cantón.

¹³² Entrevista a Magdalena Fures en la sede del CCMU el 15 de noviembre del 2012.

¹³³ El 15 de noviembre del 2012 entrevisté a dos ex presidentas de el CCMU, Magdalena Fures, Carmelina Morán y la presidenta vigente, Ana María Andrade. Todas ellas tenían más de 20 años de activismo dentro de la UNORCAC, aunque solo Magdalena Fures fue fundadora de el CCMU (y su primera presidenta). Todas son aun sus integrantes, además de haber ocupado u ocupar mandatos en la UNORCAC o en la AUCC.

¹³⁴ La personería jurídica del CCMU, sin embargo, no parece haber sido una prioridad, puesto que solamente se logra en el 2008.

5.1.1. La naturaleza múltiple del CCMU

El carácter del CCMU nace múltiple, su campo de alianzas fue siempre amplio, así como incontables las actividades que ha iniciado por su exclusiva cuenta o en asociación con la UNORCAC u otras organizaciones. La exposición abajo no podría ser exhaustiva, por lo que se limitará a algunas de sus actividades más destacadas. Ello se realizará a partir de las entrevistas que me han sido ofrecidas por las propias integrantes del CCMU y de investigaciones que publicaron ellas mismas o feministas mestizas ecuatorianas.

5.1.1.1. Soberanía alimentaria: agua, territorio y proyectos productivos

Aunque haya abarcado virtualmente todos los temas relevantes para la vida de las mujeres y sus pueblos, la temática principal del CCMU siempre ha estado asociada a lo que hoy se denomina “soberanía alimentaria”. Como en Perú, la reforma agraria ecuatoriana tuvo por objetivo modernizar el capitalismo nacional y, a la vez, debilitar la fuerza política autónoma campesina/indígena (Alejandra Santillana y Stalin Herrera, 2009: 144). Pero el latifundio no fue abolido como en el Perú, sino reducido, logrando las élites preservar las tierras más fértiles, así como las fuentes de agua (Herrera, 2013). Las mujeres, encargadas del abastecimiento de agua para consumo y riego, sufrieron las mayores consecuencias de ello, siendo la lucha por el agua la motivación principal para crear el CCMU, según sus propias fundadoras (Morán y Flores, 2013: 19).

Muy relacionado a la lucha por el agua -cuya falta para el riego aun afecta a 62,5% de las mujeres (Magdalena Fueres, Carmelina Morán y Dana Hill, 2013)- se encontraron prácticas para enriquecer los cultivos propios. Sobre todo en las no pocas comunidades en que los hombres tienen que desplazarse para realizar trabajo asalariado, las mujeres organizaron huertos familiares, los cuales tuvieron un importante éxito, por lo cual fueron incentivados por las integrantes del CCMU en todas sus comunidades, mediante sistemas de intercambio de información, técnicas, productos y semillas que ocurren a través de encuentros, ferias, visitas intercomunitarias y de talleres ofrecidos por ONGs y por el Ministerio de Salud. Con ello se ha alcanzado a dotar a las mujeres de conocimientos y medios para prescindir

del mercado (de comida, semillas, agrotóxicos, etc.), lo cual se ha logrado totalmente en algunos casos y parcialmente en otros.

Una de las más importantes actividades al respecto se denomina Muyu Raymi (Celebración de la Semilla) que ocurre anualmente en agosto, el mes previo al inicio de la siembra. Hoy es un evento asumido por la Asamblea de Cotacachi, aunque sus inicios se encuentran en el intercambio de semillas realizado por mujeres andinas. Ello ha permitido una enriquecedora recuperación de prácticas autónomas de sembrío, muy mermadas por la adopción amplia y acrítica de monocultivo en las décadas previas¹³⁵. De esta forma, sustentan Morán y Flores, se avanza hacia la efectuación de la soberanía alimentaria, a la vez que se divisan los nuevos problemas o aquellos remanecientes: escasez de agua, necesidad de acudir con cierta frecuencia al mercado no-solidario por semillas, dificultad de las mujeres casadas de decidir sobre la forma de cultivo por la preferencia masculina por cultivos dedicados a la venta y la carga excesiva de trabajo que recae sobre las mujeres -en Ecuador, ellas trabajan 22 horas y 40 minutos semanales a más que los hombres, mientras las indígenas lo hacen seis horas más que las mestizas (INEC, 2012)-. Asimismo, la escasez de tierra aun alcanza al 16% de las familias afiliadas a la UNORCAC (UNORCAC, 2008).

Para los casos en que la producción de huertos familiares excedió la capacidad de consumo, se crearon alternativas para la comercialización del producto que se enmarcara en el cuadro de una economía solidaria. El contacto directo entre productoras y consumidoras(es), ansiado siempre por todo campesinado rehén del mercado capitalista, pasó a tener su oportunidad en diferentes ámbitos, destacándose la feria “La Pachamama nos alimenta”, cuyo nacimiento es importante de ser relatado, dado el conflicto y las reacciones que provocó en el entonces alcalde Auki Tituaña, usualmente aliado del CCMU. Luz María Lachira (2012), presidenta del Comité entre 2004 y 2007, argumenta que no era posible para la mayoría de las mujeres sostener un local en el mercado municipal de Cotacachi por el hecho de que los puestos no se rentan por día sino por mes, constituyendo un monto alto para quienes no tienen productos en gran abundancia, además de que no podrían abandonar

¹³⁵ Algunos de los productos citados por Morán y Flores son: “nabo, bledo, maschua, jícama, quinua, amaranto, amplia variedad de papas (...) maíz, fréjol, mora, aguacate, limones, naranjas, mandarinas” (2013.: 20). Ellas también mencionan el

su trabajo doméstico y cotidiano todos los días de la semana. Por ello, la gestión de Lachira encuentra ser mejor opción la de organizar la feria en la misma casa del CCMU - denominada Jambi Mascari-, los días domingo. La oposición por parte del alcalde vendría, parece sugerir Lachira, de su defensa de los intereses de los dueños y vendedores del mercado municipal, aunque en términos legales la acusación pairaba alrededor de cuestiones sanitarias: “(Tituaña) nos cerraba las puertas, nos mandaba a la policía”, habiendo ido algunas de las integrantes del CCMU a parar en la cárcel. Finalmente, la situación de la feria fue regularizada por el Ministerio de Salud. Hoy participan de la ferian entre 40 (en verano) y 160 (en invierno) mujeres productoras. Asimismo, “La Pachamama nos alimenta” forma parte de diferentes redes de productoras ecológicas del Ecuador.

También en el ámbito de las prácticas solidarias en economía, se encuentran las iniciativas de las cajas de ahorro y de créditos solidarios, únicos caminos para mujeres que carecen de títulos de propiedad (es decir, la gran mayoría) para acceder a préstamo. La única prerrogativa para pedírselo es que el mismo sea utilizado para iniciativas productivas (entrevista a Magdalena Fueres; Morán y Flores, 2013). Fue una iniciativa del CCMU que luego contó con el apoyo de organizaciones aliadas (Lachira, 2012).

Algunas iniciativas en el ámbito de lo productivo, sin embargo, tuvieron un éxito sólo parcial y se encuentran actualmente inactivas, como el proyecto Sumak Jambina, mediante el cual un grupo de familias cultivó plantas con propiedades medicinales, procesó y las puso en el mercado, o el proyecto Procesadora de Chicha Kutacachi Sara Mama, que buscaba comercializar chicha, pero que nunca pudo arrancar porque la complejidad del proyecto superó las perspectivas planteadas por el diagnóstico de mercado (realizado por una mujer mestiza) y las participantes no pudieron redoblar su capacidad de trabajo para adquirir todas las condiciones para su implementación (Equipo de Consultores, 2014).

5.1.1.2. La violencia intrafamiliar y la salud integral de la mujer

El combate a la violencia contra las mujeres incide con mayor fuerza en por lo menos dos ámbitos. Por un lado, desde la búsqueda de una sanción comunitaria que funcione en el cotidiano, lo cual se realiza bien a través del debate sobre la cuestión en los espacios de encuentro entre mujeres, bien a través del debate en el espacio público en dónde los hombres puedan sentir la censura de sus pares y de las mujeres hacia la violencia de género. En este último ámbito son especialmente importantes las ceremonias agrícolas, dado que la homología entre la reproducción de la tierra y la de las mujeres otorga a estas una predominancia espiritual¹³⁶ en este ámbito:

los espacios rituales asociados a la producción agrícola y al cuidado de la tierra y el agua han sido útiles para que las mujeres visibilicen casos de violencia de género, castiguen agresores e instauren criterios colectivos favorables a una vida libre de violencia (Morán y Flores, 2013: 23)

Por otro lado, a través de la incidencia en la Asamblea Cantonal, en dónde el año 2000 logran crear la Comisión de la Mujer y Familia (junto a mujeres no indígenas de Intag, la zona urbana y Manduriac). En el 2002 denuncian la violencia como una violación a los derechos de las mujeres y alcanzan a consensuar resoluciones que permiten su prevención y punición. Entre las resoluciones estaba la creación del Centro de Atención Integral a la Mujer y Familia (CAMYF), a ser gestionado por el Consejo Nacional de Mujeres (CONAMU, de nivel estatal) y el municipio de Cotacachi, el cual empieza a funcionar en el 2004, teniendo entre sus ejes principales la atención en salud, la educación sexual y reproductiva (también un módulo de alfabetización) y la violencia intrafamiliar. El equipo del centro es integrado por una coordinadora, dos promotoras de salud, dos psicólogas(os) y dos abogadas(os). Sólo las dos promotoras son indígenas y kichwahablantes, las demás son mestizas.

¹³⁶ El ámbito espiritual me pareció como especialmente importante en algunas conversaciones informales con las integrantes del CCMU, sin embargo, el tema no apareció de forma preeminente en las entrevistas. En la tesis de Dana Hill, quién pudo estar un tiempo mucho más prolongado en trabajo de campo, hay una mayor consideración al respecto, que infelizmente no podemos comentar aquí.

Desde el 2005, dado el alto índice de mujeres indígenas que acudieron al CAMYF por ser víctimas de violencia intrafamiliar, el Centro pasa a coordinar con el CCMU la elaboración de un enfoque intercultural de atención, lo cual se realiza en diálogo con el Programa Mujer Indígena de UNIFEM, que venía de acompañar la experiencia de las mujeres zapatistas.

Asimismo, a partir del trabajo con mujeres indígenas en el CAMYF se crea el Sumak Kawsaypa Katicamachik (Reglamento de la Buena Convivencia), primera normativa escrita para atención de la violencia contra las mujeres en la justicia comunitaria del país. Dado el carácter punitivo y no generativo de la justicia común, comprenden que la apuesta por la justicia comunitaria, si son tomadas en cuenta las críticas al carácter patriarcal que padecen ambos tipos de justicia, puede ser la más ágil forma de obtención de justicia por parte de las mujeres indígenas.

Con todo, una investigación reciente realizada por Carmelina Morán y Dana Hill (investigadora estadounidense e integrante de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador), diagnosticó aun persistir casos de racismo en el CAMYF, así como desconocimiento de la perspectiva de género en el trato con mujeres víctimas de violencia (Hill y Morán, 2012). De esta forma, pese a que el CAMYF sea una victoria por ofrecer a mujeres y hombres atención en salud de la que carecían, su diseño de atención con perspectiva de género e interculturalidad es aún insuficiente para que los elementos coloniales y patriarcales propios del patriarcado dependiente ecuatoriano sean superados, exigiendo un ejercicio permanente de acompañamiento por parte de las mujeres organizadas.

5.1.1.3. Las mujeres indígenas como sujetos políticos

La soberanía alimentaria solo es posible en tanto exista un sujeto político que transforme las lógicas productivas, económicas y culturales de su entorno

Carmelina Morán y Judith Flores, 2013: 25

La cita es clara: solo es posible alcanzar el objetivo principal del CCMU, la soberanía alimentaria, si existe un sujeto político capaz de realizar transformaciones. Por ello, el

CCMU fue creado en tanto única posibilidad de “visibilizar” a las mujeres. Esta palabra, utilizada con frecuencia por las mujeres del CCMU, busca no sólo evidenciar que las mujeres son sujetos políticos, sino crear las condiciones para que ellas lo sean sin los constreñimientos al que son usualmente sometidas en el espacio mixto. Una vez conformado el espacio exclusivo, también surge un trabajo inagotable para mantenerlo y expandirlo, lo que se busca hacer no sólo dentro de la UNORCAC y de las estructuras de autoridad comunal, sino también en la capacidad de las mujeres tomar decisiones frente a las actividades productivas, en la vida familiar cotidiana y en la conformación de alianzas y redes más allá de la UNORCAC.

A nivel de la vida familiar, aunque resulta difícil obtener datos que lo sostengan, las mujeres de la UNORCAC creen haber avanzado hacia la igualdad, tanto en la cuestión de la violencia, como en lo relativo a la toma de decisiones con respecto al uso de la tierra. Dentro de la Asamblea de Cotacachi, el CCMU fue reconocido como uno de los actores principales en los exitosos programas de alfabetización de mujeres. En el ámbito comunal, se ha producido un inequívoco incremento de mujeres en puestos de dirigencia y liderazgo, así como mayor participación femenina en asambleas. A nivel de la UNORCAC, aun cuando sigue habiendo una larga insensibilidad hacia las temáticas específicamente femeninas, se ha logrado que los hombres reconocieran la legitimidad del CCMU, así como su carácter innovador en muchos ámbitos (soberanía alimentaria, salud, etc.) (UNORCAC, 2008). Igualmente, se ha logrado que los estatutos aseguren que los puestos máximos de la UNORCAC, presidente/a y vice-presidente/a, sean ocupados siempre por una mujer y un hombre, aunque hasta ahora no se ha dado que una mujer sea la presidenta. Se estuvo cerca hace algunos años, con la candidatura de Carmelina Morán, entonces ya ex presidenta del CCMU, siendo la calidad de su gestión reconocida por mujeres y hombres. Sin embargo, por ella haber estado próxima de Pachacutik, su candidatura era vista como amenazadora por algunos líderes de la UNORCAC, quienes unos años antes había roto su alianza con Auki Tituaña para conformar una candidatura vía Alianza País, mediante la cual alcanzaron la alcaldía del Cantón. La cercanía de Carmelina Morán a Pachacutik era vista como un peligro y las máquinas burocráticas de UNORCAC y Alianza País trabajaron en contra de su candidatura, por lo que ella no pudo ganar, pese a que al inicio de la campaña apareciera

como favorita. En la entrevista que me concedió, Morán no dudaba en señalar que la dirección de la UNORCAC carecía de autonomía frente a Alianza País.

Los espacios de alianza y redes son amplios y variados. En Cotacachi, en dónde hasta inicios del 2000 el CCMU era la única organización supracomunitaria de mujeres, se buscó desde la Asamblea Cantonal incentivar la conformación de organizaciones en las otras zonas etno/raciales-ecológicas, surgiendo entonces comités de mujeres en Intag, en Manduriacos y en la zona urbana. En el 2005, estas tres organizaciones y el CCMU conformaron la Coordinadora Cantonal de Mujeres, unificando fuerzas y permitiendo mayor capacidad de transformación. A nivel nacional, el CCMU tiene actividades con la FENOCIN y, desde 2009, integra la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador. Durante el período constituyente, se aliaron con la Red de Mujeres Indígenas de Chimborazo y con las Mujeres Indígenas de Sucumbíos AMKISE y lograron la aprobación del Art. 171 que “garantiza la participación y toma de decisiones de las mujeres en la administración de la justicia comunitaria” (Hill y Morán, 2012).

De esta manera, y pese a que el ansiado sueño de que una mujer dirija la UNORCAC aún no ha llegado, es notable cómo las mujeres del CCMU han logrado combinar exitosas estrategias que van desde la fortificación de las bases, hasta articulaciones interculturales con mujeres de todo el país; desde la participación política en la UNORCAC, en las elecciones municipales y en la Asamblea, hasta la promoción de una vida equitativa en el hogar.

5.2. Las mujeres Kichwa de Sarayaku vs. los hombres Kichwa, el petróleo y el Ecuador

“Hace años cuando la Shell exploraba en territorio Kichwa se dio un incidente. Tres mujeres jóvenes fueron al campamento para vender chicha, los petroleros las siguieron al monte y las violaron. Ellas regresaron a la comunidad y por vergüenza no dijeron nada. Días más tarde uno de los esposos escuchó a los petroleros reírse de ellas... los hombres entonces, pegaron con rabia a sus mujeres”, me contó hace tiempo Cristina Gualinga, de Sarayacu.

Esperanza Martínez, *Mujeres víctimas del petróleo y protagonistas de la resistencia*, 2012

La experiencia de las mujeres Kichwa de Sarayaku es muy semejante a las de las mujeres Canpu Piyawi en el Perú. Dos grandes diferencias hay entre uno y otro proceso: primeramente, la dimensión pública internacional que alcanzó el conflicto inaugurado por las amazónicas ecuatorianas. Sin embargo, surgiría un impresionante olvido del hecho de haber sido las mujeres quienes iniciaron la lucha. Cuando en el 2012 la Corte Interamericana de Derechos Humanos falló en favor del demandante en el conflicto Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, el rol absolutamente fundamental de las mujeres no fue mencionado en ninguna noticia, en ningún comunicado. Asimismo, no hay estudios académicos, a excepción del breve artículo de Esperanza Martínez arriba citado. La memoria de la lucha de las mujeres persiste, sin embargo, en la historia oral femenina. Me enteré del conflicto por primera vez cuando me lo mencionó la técnica de la secretaría de género de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), Marianela Jintiach -dirigenta Shuar-, y luego escuché también las versiones de compañeras feministas y/o ecologistas no indígenas¹³⁷. Cómo por motivos de salud no pude visitar al pueblo Sarayaku, la versión que abajo expongo proviene de la memoria colectiva de las mujeres en lucha de Ecuador.

En la década de los noventa, el Estado concedió el territorio del pueblo de Sarayaku para explotación petrolera a la empresa argentina Compañía General de Combustibles (CGC), la respuesta de las mujeres fue feroz. Informadas por parte de mujeres kichwas de otros lugares de la Amazonía del daño que la explotación petrolera había traído a sus territorios, de la violencia sexual que habían sufrido muchas mujeres kichwas por parte de los petroleros, del incremento del alcoholismo entre los hombres kichwas que pasaban a hacer pequeños trabajos remunerados para las empresas, de la mayor violencia ejercida desde los propios hombres indígenas hacia las mujeres, las mujeres de Sarayaku se organizaron para impedir de todas formas la entrada de la CGC en su territorio. Expusieron a los hombres que no permitirían de ninguna forma la entrada de la empresa, que si acaso ella se diera, ellas dejarían de hacer chicha, se irían del territorio o se transformarían en prostitutas de los petroleros. Los hombres que ejercían autoridad buscaron imponerse a las mujeres, pero en

¹³⁷ Específicamente, Saraswati Rodríguez, Eva Vásquez (de Entrepueblos), Gloria Chicaiza e Ivonne Ramos (ambas de Acción Ecológica).

el juego de fuerza, ganaron ellas, quienes además depusieron las autoridades. Los demás hombres entonces se unieron a las mujeres y, pese a que la CGC realizó una serie de atentados de intimidación al pueblo Sarayaku, la petrolera tuvo que abandonar su proyecto y, más tarde, el Estado sufriría la derrota en la Corte Interamericana.

Dentro del marco de análisis que en esta tesis se viene construyendo, los logros de las amazónicas ecuatorianas (y peruanas) se comprenden por dos razones principales: primeramente, se advierte que, aun cuando los hombres priman en el espacio público (eran ellos las autoridades), las mujeres pueden interferir en lo público desde la fuerza que tienen en lo doméstico: puesto que los hogares no están privatizados, sino en permanente interconexión, las mujeres tienen fuerza para deliberar y accionar de forma conjunta, con capacidad de imponer su voluntad común a los hombres. En segundo lugar, se advierte en el caso de Sarayaku que la división del trabajo, si no invisibiliza la parte que le toca a la mujer, le permite mantener un espacio de poder, que en el caso de la fabricación de chicha es también simbólico. Como han mostrado diferentes investigaciones (Inés Olivera, 2005; Susel Paredes, 2005), la preparación de la chicha es un trabajo de las mujeres que juega un rol importante en las alianzas que juegan las familias entre sí. Y aun cuando suelen ser los hombres quienes tienen mayor capacidad de conducir estas alianzas, la mujer tiene derecho de veto individual en tanto *chichera*: si ella no está de acuerdo con que su marido invite a un hombre o a una determinada familia a su casa, se niega a realizar la chicha. Lo que ha ocurrido en Sarayaku es que una medida de fuerza que tomaban las mujeres a nivel individual, la generalizaron a nivel de todo el pueblo: sin chicha los hombres quedan mermados en su capacidad de hacer alianza. Si como afirma Goody (2008), lo que hay no es propiamente un intercambio de mujeres, sino un intercambio sobre derechos sobre ellas, al negar a hacer chicha, las mujeres niegan el derecho que “sus” hombres tienen sobre ellas y rompen, así, su capacidad de reiterar pactos masculinos.

De esta forma, podemos inferir que las mujeres de Sarayaku han sido capaces de resguardar su espacio de poder en lo comunitario y, aun siendo este reducido frente al que tienen los hombres, pudieron sustentarlo de modo que no fuera atropellada su voluntad en tanto colectivo de mujeres (o clase de mujeres, término del feminismo materialista francés,

bastante adecuado para el caso). Debemos aun inferir, con mucha seguridad, que ello habrá supuesto un prolongado proceso de concertación y ajuste de voluntades y, lo que es importante llevar en cuenta: no solo a nivel intracomunitario, pero también con vasos comunicantes intercomunitarios. La cita de la kichwa de Sarayaku Cristina Gualinga que recogí en el acápite lo indica: las mujeres indígenas, como algunas de mis entrevistadas han resaltado¹³⁸, toman muy en serio la experiencia que les es transmitida por las mujeres de otros pueblos. La **confianza** entre mujeres debe ser resaltada como un factor fundamental en la consolidación de su resistencia. Los hombres, sin embargo, tienen por parte de las empresas ventajas inmediatas -sobre todo ofertas de trabajo, aun siendo temporales e inestables- lo que les nubla la consciencia para percibir los daños a los que se exponen.

Todo lo anterior podría también ser dicho sobre las mujeres de Canpu Piyawi, pero lo que sigue es específico del caso de Sarayaku. Víctima de atentados intimidatorios por parte de la empresa CGC, el pueblo de Sarayaku entró con una acción en contra del Estado Ecuatoriano en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, lo cual hizo su lucha reconocida internacionalmente. El fallo, otorgado el 25 de junio de 2012, fue favorable al Pueblo de Sarayaku. Pero ya para entonces las mujeres no eran recordadas y tampoco lograban hacerse oír en los medios. Al contrario del caso de Canpu Piyawi, en dónde los hombres se encontraban coludidos en su totalidad con la petrolera, en Sarayaku había algunos que se encontraban favorables a la causa defendida por las mujeres, de modo que la lucha pasó a ser “colectiva” y de ahí, rápidamente, a tener cara masculina.

Tras la expulsión de las autoridades masculinas pro-petroleras, en el 2005, fue una de las mujeres que había liderado la protesta quién salió elegida como presidenta de la comunidad: Hilda Santi Gualinga¹³⁹. Pero ya en el 2008, los créditos de la lucha contra el Estado y la CGC recaerían en un hombre, Marlon Santi, quién entonces fue elegido presidente de la CONAIE, algo raro, dada la preponderancia de la población andina en la

¹³⁸ Me lo dijeron, entre otras, Zulma Garea, de Pan para el Mundo en Bolivia, a quién entrevisté el 14 de enero del 2013 y Zilda Cárcamo, de UNFPA-Perú, con casi diez años de trabajo con mujeres indígenas en la región de Ucayali, a quién entrevisté en octubre del 2012.

¹³⁹ Ver Primera mujer presidenta en la historia de Sarayaku (4 de junio de 2005, sin autoría). Disponible en <http://www.sarayaku.com/oil/news050605.html#esp> (visitado 28.08.2014)

organización. Ello constituye, a todas luces, una nueva manifestación del machismo del movimiento indígena ecuatoriano.

Pero en la memoria de las mujeres, en el gran pasillo de intercomunicación de lo doméstico indígena (y no indígena), se recuerda siempre lo ocurrido. La insensibilidad de escucha y diálogo masculina no impide que las mujeres sigan sacando conclusiones de sus experiencias y enriqueciendo la comprensión de sus luchas.

5.3. Redes de organizaciones de mujeres interétnicas/raciales: indígenas, mestizas, negras y montubias

La irrupción de lo popular en el movimiento (feminista) es (...) un momento de crisis dinámica, que lo repolitiza al producirse como un movimiento emancipador respecto a lo ya instituido

Nancy Carrión, *Las mujeres de sectores populares en la reorganización del movimiento de mujeres del Ecuador*, 2013

En Ecuador hay al menos tres redes interétnicas/raciales de organizaciones de mujeres, algo que no encontramos en los demás países investigados. En uno de los casos, que no podremos analizar en este trabajo, el de Luna Creciente, fueron las mujeres indígenas y populares quienes solicitaron a una militante feminista de reconocida trayectoria, Clara Merino¹⁴⁰, la composición de la red. En los otros dos casos, sobre los que nos detendremos enseguida, parecen haber sido mujeres mestizas urbanas quienes dieron inicio al proceso: la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador (AMPDE), de marcado carácter feminista, y la Articulación Saramanta Warmikuna, eminentemente ecologista y espiritual. En los tres casos, el carácter horizontal de las redes es acentuado por sus integrantes indígenas y no indígenas, aunque, sobre todo en el caso de la AMPDE, ellas también comprenden que hay cierta preponderancia mestiza que obstaculiza la aspiración de horizontalidad.

¹⁴⁰ Realicé una entrevista a Clara Merino y a su hija (también integrante de Luna Creciente) en Quito, el 19 de noviembre del 2012. Sin embargo, no pude entrevistar a integrantes indígenas de la organización, sobre la cual tampoco logré bibliografía específica, por lo que consideré que no tenía elementos suficientes para analizarla acá. Sin embargo, es importante mencionarla, puesto que su experiencia me ha sido referida por mujeres indígenas y no indígenas como de gran relevancia.

5.3.1. Articulación Saramanta Warmikuna

El proceso de dirigencia viene desde mi abuelita, ella me pasó esa energía. Llevo ya 35 años en liderazgo, desde que tenía 12 años he sido dirigente de la comunidad, de la parroquia, de la provincia y hasta de las regionales; fui dirigente de la Ecuarunari. (...) He participado en tres tomas de haciendas.

Dejé la dirigencia y ahora me dedico a mi espacio propio, la salud ancestral, las ceremonias a la Pachamama, trabajo con las comunidades, las organizaciones, yo aportó con mi sabiduría. Esto me ha servido para reencontrarme con los taitas, las mamas, los mayores y líderes de las comunidades. Hay otros espacios en donde participo, como este de las Saramanta

Josefina Lema, 2012: 47

La cita de doña Josefina Lema es relevante porque revela una trayectoria común a la mayoría de las mujeres indígenas que se integraron a la Articulación Saramanta Warmikuna: son mujeres mayores, con una trayectoria de lucha reconocida (no siempre en tanto líderes), pero que ya no participan en la vida organizacional con la asiduidad de antaño. Pasaron a ser reconocidas como sabias en sus comunidades y más allá, ocupando una labor espiritual y sanadora, frecuentemente indistinguible la una de la otra.

La razón para ello es variada. Doña Josefina Lema considera la edad y la necesidad de relevo generacional para su paso hacia afuera de las actividades usualmente consideradas como políticas, estando aun convicta de la idoneidad de la CONAIE y de su partido para el ejercicio de la voluntad política de los pueblos, “como Pachacutik nunca hemos traicionado”¹⁴¹. Ya doña Robertina Vélez, de Tarqui (Azuay), quién también desde niña ha participado de las tomas de tierra y de las marchas de la CONAIE, su paso hacia lo espiritual dice respecto a una búsqueda hacia lo indígena que no se dejara apresar por el personalismo que tomó cuenta de la CONAIE y de Pachacutik-. Su hermana menor, Gloria, me precisaba que la elección de un término espiritual –Pachacutik- como nombre de un partido político ya era, en sí, un hecho condenable¹⁴². En todo caso, es importante

¹⁴¹ Entrevisté a Doña Josefina el 14 de noviembre del 2012, en la sede de Pachacutik de Otavalo, en los momentos iniciales de la concentración de indígenas de todo Otavalo para acompañar a sus candidatos a diputados a inscribirse en tanto tales.

¹⁴² Me encontré con doña Gloria y doña Robertina en la ciudad de Cuenca (capital de Azuay) el día 22 de noviembre del 2012 y luego pasé dos días en su centro de sanación en Tarqui (a cuarenta minutos de Cuenca).

comprender que el reconocimiento social del valor espiritual de mujeres cuya trayectoria de lucha y compromiso con los pueblos era notable, es un reconocimiento a la espiritualidad de la propia trayectoria de lucha. Se reconoce su valor sacerdotal y sanador en la medida en que estos se derivan de la acumulación de saberes en la lucha por la vida, dentro de las organizaciones, pero también en la cotidianidad de reproducción de la vida.

No hay manifiestos de las Saramanta Warmikuna, tampoco ningún documento que haga referencia a una supuesta estructura organizacional. Lo que aquí expongo proviene de la entrevistas a doña Josefina, a Josefina y Gloria Vélez y a Gloria Chicaiza (de Acción Ecológica) e Ivonne Ramos (integrante esta última tanto de Acción Ecológica como de las Saramanta).

La Articulación Saramanta Warmikuna surge en el preciso momento en que el movimiento indígena y campesino del país empieza a recobrar su protagonismo a nivel nacional, el siete de marzo del 2012, un día antes de que partieran de Zamora Chinchipe las y los marchistas que arribarían a Quito en el día internacional del agua, el 22 del mismo mes. Y dos días después de la firma de un contrato entre Correa y la empresa china Ecuacorriente, cediendo territorio de Zamora Chinchipe para la primera explotación minera a cielo abierto del país.

La ceremonia espiritual realizada el día de la creación de Saramanta Warmikuna, me explicaba atónita Gloria Chicaiza, fue una micro-imagen de lo que ocurre en el país: la afirmación de fuerza de los pueblos frente a la eminencia de la violencia irracional que puede caérseles encima a cualquier momento. En la Plaza Grande de Quito, frente al palacio presidencial, las mujeres indígenas construyen sobre el suelo un altar ceremonial en forma espiritual, con semillas, tierra, agua, flores, pero también con objetos que simulan oro para referir a la avaricia. Prenden fuego. Llega la noticia de que sectores violentos asociados a Alianza País avanzan hacia la Plaza Grande. Un grupo de mujeres mestizas considera ser temerario exponerse a la agresión inminente y que deberían irse, pero las mujeres indígenas afirman no ser posible dejar el lugar hasta que el fuego se consuma.

Había conocido a doña Robertina en un encuentro sobre ecofeminismo y protección en Cajamarca, en septiembre del mismo año.

Gloria Chicaiza dice haberse quedado preocupada a la vez que admirada por la impavidez de las mujeres indígenas. Todas esperan y el fuego se consume antes que lleguen los grupos violentos.

Saramanta Warmikuna es una articulación no representativa, es decir, quienes la componen lo hacen individualmente, no representan ninguna organización o comunidad. En su mayoría son mujeres mayores, ancianas, reconocidas por su trayectoria de lucha y por sus conocimientos espirituales relacionados a su experiencia en el mundo de lo público y en el de la reproducción de la vida. Hay también integrantes mestizas, cuya proximidad con la cooperación les dota de una importancia específica. Acción Ecológica parece ser la organización que más apoya financieramente a Saramanta Warmikuna, posibilitando el encuentro de sus integrantes y su viaje a eventos relacionados a la lucha de las mujeres por la naturaleza o a prestar su solidaridad frente a poblaciones víctimas de proyectos extractivistas. Ivonne Ramos, una de las intelectuales y activistas mestizas más prolicuas del Ecuador, integrante desde hace muchos años de Acción Ecológica, también hace parte de Saramanta Warmikuna. Para las mujeres indígenas, coinciden tanto Robertina Vélez como Josefina Lema, lo más importante de la Saramanta Warmikuna es la oportunidad que supone para las mujeres sabias conocerse o reencontrarse e intercambiar experiencias, conocimientos y semillas.

En este sentido, las Saramanta Warmikuna son, si se me permite la generalización, una reinención de las autoridades ancianas. Comprenden que en el proceso de reconstitución de lo indígena, sin que se desee o se pueda debilitar los liderazgos jóvenes, basados en el mayor acceso de las nuevas generaciones a códigos occidentalizados de acción política, es necesario mantener o relanzar la autoridad ancestral. Una organización de carácter nacional, que permita a las mujeres ancianas fortalecerse mutuamente, es una hábil salida para encontrar esta necesaria cohabitación entre los liderazgos adulto-jóvenes con elementos occidentalizados y los liderazgos adulto-mayores.

5.4. La Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador (AMPDE)

La relevancia de la AMPDE para el movimiento de mujeres indígenas del Ecuador me fue alertada por sus integrantes pertenecientes al CCMU, Magdalena Fueres, Ana María Andrade y Carmelina Morán. El CCMU forma parte de la AMPDE desde 2009, año de su año de nacimiento, aunque no estuvieron entre las organizaciones fundadoras, sino que fueron invitadas algunos meses después. Las integrantes del CCMU consideran la AMPDE como un espacio nacional de intercambio de experiencias entre las mujeres populares, lo que ha proporcionado enriquecimiento colectivo y la construcción de alianzas alrededor de propuestas construidas colectivamente, en las cuales las mujeres indígenas han tenido un rol fundamental.

Como ocurrido en todos los países del continente, el feminismo de raíz izquierdista que había apostado por el trabajo con mujeres populares en la década de 1970-1980, pasaría por un proceso progresivo de institucionalización, cuyo punto inicial había sido el enfoque “Mujeres en el Desarrollo”, impulsado por la Década de las Naciones Unidas para las Mujeres (1975-1985) (Nancy Carrión, 2013). Dentro del marco general de ocaso de los horizontes tradicionales de izquierda y de expansión interesada o desavisada de nociones liberales modernizadoras en el cotidiano de las prácticas políticas, el feminismo pierde parte de su radicalidad. Su sentido crítico sobre la intersección de las formas de dominación queda menos aguzado, debilitando así el diálogo con las mujeres de los sectores populares. Por ello, en el 2000, Carmen Tene, entonces directora de la Escuela de formación de Mujeres Líderes de la CONAIE, escribiría:

El movimiento de mujeres no indígenas no ha tenido una estrategia de trabajo con nosotras. Ha replicado la forma desigual, en la cual la sociedad mestiza se ha relacionado con nosotras y nosotros los indígenas (apud Carrión, 2013: 60-61)

De esta forma, las mujeres populares cuyo trabajo -doméstico y público- sobreexplotado permitió la sobrevivencia de los pueblos tras la crisis del capitalismo de los setenta, pasaron a desarrollar formas organizativas a cuya inventividad y potencialidad difícilmente podremos hacer justicia. En la gestión y vigilancia de programas estatales, en la incidencia política a todo nivel, a través de mingas o de proyectos agrícolas, luchando contra la

violencia policiaca (en el caso de las trabajadoras sexuales), abriendo espacios de mujeres dentro de organizaciones mixtas, creando organizaciones de mujeres a nivel intracomunitario (de segundo grado, según la terminología ecuatoriana), entre tantas otras acciones, ellas fueron conformando un conjunto de experiencias de gran riqueza que confrontaría directamente a las feministas que trabajaban en organizaciones institucionalizadas (Estado, ONGs, cooperación).

Así, expone Carrión (2013), en la década del 2000, algunas organizaciones como el Movimiento de Mujeres de El Oro y Luna Creciente se confrontan y se apartan del movimiento feminista hegemónico, mientras otras como la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE) surgen de procesos aparte, a la vez que en el movimiento indígena y en los sindicatos se consolidan áreas de mujeres. Es decir, un heterogéneo grupo de mujeres se había organizado por fuera del feminismo hegemónico, con demandas que no se restringían a las feministas, con las que incluso chocaban o ignoraban.

Estas organizaciones eran, por lo demás, parte de un proceso de indignación con las políticas neoliberales que logró desestabilizar los gobiernos pro-imperialistas y que resultó en la elección de Rafael Correa como presidente en el 2006. Algunas de las organizaciones que canalizaron las manifestaciones se integraron a Alianza País o cedieron sus líderes para que lo hicieran (caso de la UNORCAC). Otras organizaciones, notablemente la CONAIE, apoyaron en este primer momento a Correa sin adentrarse o coligarse con Alianza País. Una de las primeras demandas de las organizaciones, que AP había adoptado en campaña, fue la convocatoria de un proceso constituyente, el cual tendría lugar entre noviembre del 2007 y julio del 2008 bajo una mayoría de asambleístas elegidos por AP.

Durante este período, los colectivos y ONGs feministas que se agrupaban alrededor del espacio Casa Feminista de Rosa (CF), en Quito, crean un espacio abierto a toda mujer

interesada en buscar formas de incidencia sobre el proceso constituyente¹⁴³. Como argumenta una de las integrantes de CF, Alejandra Santillana:

Lo que nosotras hicimos fue abrir la casa y convocar a todas las organizaciones de mujeres para que discutamos una propuesta de cara a la nueva constitución. El espacio se llamó de las autoconvocadas y contenía a mujeres profesionales, de sectores populares, de las provincias, algo muy diverso y nos pusimos a discutir la constitución, en medio, por supuesto de muchas tensiones internas, cuestiones generacionales, de clase (en Juliana Díaz, 2013: s/p)

En otros lugares del país surgieron procesos semejantes, cuyas conclusiones pasaron a circular nacionalmente a través de encuentros financiados por ONGs y por CONAMU (Carrión, 2013: 15). Sin embargo, la labor de las mujeres no alcanzó a tambalear el patriarcado dependiente de la izquierda ecuatoriana. Los logros de las mujeres en la constituyente fueron pocos, quedando ignoradas las demandas específicas del movimiento feminista alrededor de la sexualidad y la reproducción, como también las demandas de las mujeres alrededor de muchos otros temas. Igualmente, surgieron muchos indicios de que el texto constituyente -internacionalmente elogiado por acoger demandas históricas de los más diferentes movimientos sociales-, sería apropiado y desvirtuado por Rafael Correa y AP, lo que efectivamente ocurriría.

Frente a ello, el 8 de marzo del 2009, el primero tras la proclamación de la nueva constitución, los grupos de mujeres que venían reuniéndose en la Casa Feminista de Rosa, junto a grupos de preocupaciones próximas en otras diez provincias del país, se articulan alrededor del carácter popular de sus luchas y el 8 de marzo del 2009 se constituyen en tanto Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador (AMPDE), eligiendo un lema como idea fuerza “Nunca más una ley sin nosotras”. En los días 10 y 11 del mismo mes, realizarían su primera asamblea, reuniendo a 250 mujeres de las once provincias.

¹⁴³ En adelante paso a exponer el proceso de formación y la trayectoria de la AMPDE. La información al respecto la obtuve a partir de las entrevistas realizadas y de las conversaciones informales que tuve en Quito, Cotacachi y Cuenca entre octubre y noviembre del 2012, así como de la revisión bibliográfica pertinente. Aunque no puedo mencionar la totalidad de las fuentes, destaco mis entrevistas a las tres integrantes de el CCMU ya mencionadas, a Amparo Pillajo (integrante mestiza de Quito de la AMPDE), mis conversaciones con Dana Hill (estadounidense, integrante de la AMPDE y entonces haciendo su doctorado sobre el movimiento de mujeres en el Ecuador) y con Eva Vásquez de Entrepueblos, las tesis de Nancy Carrión (2013) y Dana Hill (2014) y el texto de la argentina Juliana Díaz (2013), cuya casi exclusiva fuente fue una entrevista a Alejandra Santillana, integrante de la AMPDE y de la Casa Feminista de Rosa.

Para delinear la naturaleza de la AMPDE, tomaré su comunicado de primer aniversario, el 8 de marzo del 2010, titulado “Manifiesto de la propuesta política del movimiento de mujeres populares y diversas”. De inicio, destaque a la heterogeneidad que se conjuga en pos de una “voz unitaria”:

Nosotras, las mujeres indígenas, manglareras, campesinas, pescadoras, montubias, afroecuatorianas, mestizas, cholos, del campo y la ciudad, mujeres profesionales, amas de casa, lesbianas, jóvenes, jubiladas, adultas mayores, discapacitadas, unidas en la diversidad, que nos encontramos organizadas en varios grupos, organizaciones y colectivos sociales, mujeres diversas y populares, hemos venido de todos los rincones del país, para hacer presencia y levantar la voz política de la igualdad en medio de las diferencias, la voz política de los sueños y las demandas, una voz unitaria, una voz cultural y ancestral, una fuerza política y social que el capitalismo y el patriarcado no ha podido callar, para decir BASTA YA¡ DE DISCRIMINACION Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES PORQUE A UN SIGLO DE LA DECLARACION DEL DIA INTERNACIONAL DE LAS MUJERES, SEGUIMOS LUCHANDO¡¡¡¡

Tras ello, se reconocen deudas de las luchas de las mujeres en el Ecuador y citan algunas de sus más importantes líderes (entre otras, las kichwas Tránsito Amagaña y Dolores Cacuango) y demandan economía solidaria, redistribución de riquezas “reconocimiento de la deuda del Estado con las mujeres”, soberanía de los cuerpos, soberanía alimentaria, “vida sin violencia, explotación, exclusión y opresión sexual” y una integración regional basada en la autonomía de los pueblos, en la solidaridad y en una cultura de paz.

Y se termina el manifiesto con una serie de propuestas y exigencias agrupada en cinco que tópicos, cuyos títulos y algunas propuestas que son especialmente pertinentes para la investigación se expone:

1. “Trabajo no remunerado, trabajo doméstico”. Propuestas/exigencias: “que el Estado garantice un ingreso justo y digno para las mujeres que asumen la economía del cuidado de la vida en sus hogares”.
2. “Economía y los Derechos Sociales”. Propuestas/exigencias: fin de la discriminación laboral hacia las mujeres y por orientación sexual, “reforma agraria

y urbana con equidad de género y criterios del Buen Vivir en el uso de los recursos naturales”, reforma tributaria con enfoque de género (incluida la creación de la Banca de las mujeres), inversión, producción, comercialización individual y asociativa de mujeres, y protección de los derechos de las mujeres trabajadoras del sexo.

3. “Soberanía del Cuerpo y eliminación de las violencias...”. Propuestas/exigencias: “Que el Estado garantice una vida sexual plena para las mujeres” (educación sexual, anticoncepción, aborto seguro), ampliación de los recursos de la Ley de Maternidad Gratuita, intervención urgente en casos de feminicidio, creación de juzgados contra la violencia a la mujeres y la familia, creación de unidades especiales para atención a delitos sexuales y violencia intrafamiliar.
4. “Nueva Legislación y las Políticas Públicas”. Propuestas/exigencias: Efectivizar los derechos en la Constitución; Cuotas de la diversidad de las mujeres en la institucionalidad pública; Cumplimiento de la paridad de género, equidad étnica y generacional; Eliminación del “trabajo voluntario obligado” en los programas de atención a la niñez (que explota a 20.000 “Madres Comunitarias”).
5. “Apuesta de vida y el Sumak Kawsay”. Propuestas/exigencias: “eliminación de malas prácticas y uso perverso de tecnologías que afectan la vida humana y la soberanía alimentaria”; subsidio a la pesca artesanal, recuperación del ecosistema manglar, creación de un Fondo productivo para mujeres recolectoras, Incentivos para la producción agroecológica, Respeto a los derechos de la naturaleza y soberanía sobre nuestros recursos naturales (resaltándose Yasuní).

Lo expuesto busca dar cuenta de los siguientes rasgos de la AMPDE: la orgullosa afirmación de su propia heterogenidad -que Juliana Díaz dice ser propia de una “ética de articulación” (2013)-, la amplitud de su campo de acción o aspiración, que incluye la adopción de una serie de cuestiones usualmente ajenas al feminismo hegemónico, destacándose aquellas levantadas por el movimiento indígena (Sumak Kawsay / Buen

Vivir), pero también incluyendo las demandas que vienen siendo trabajadas por algunas minorías (como las mujeres recolectoras, en su mayoría afrodescendientes); y un recurrente (aunque no absoluto) carácter legalista (no sólo incluyen un tópico alrededor de la nueva constituyente y las políticas públicas, sino también mencionan al Estado como garante de derechos en por lo menos dos momentos).

Por otro lado, las actividades realizadas por la AMPDE parecen apuntar al afianzamiento de los objetivos propuestos, a la vez que actúan según procedimientos que buscan garantizar una democracia interna: encuentros asamblearios frecuentes (a nivel nacional o regional), circulación de información, ofrecimientos de talleres de socialización de conocimiento, diseño de propuestas concretas sobre los tópicos de interés colectivo y largo etcétera. De entre los países contemplados en este estudio, la AMPDE constituye la propuesta más consecuente con la aspiración regional de construcción de redes y organizaciones no centralizadas, no coloniales/modernas y eurocéntricas.

Lo que obviamente no implica la ausencia de problemas severos. Mujeres ecologistas de Quito y de Cuenca me afirmaron que los sectores urbanos y mestizos de la AMPDE suelen imponer cuestiones de la agenda feminista a organizaciones de mujeres populares con otros intereses, habiendo casos en que las integrantes mestizas fueron corregidas en públicos por las integrantes indígenas de la AMPDE. Estas críticas no son, sin embargo, ajenas a la propia AMPDE. En las tesis de Dana Hill y Nancy Carrión encontramos observaciones muy relevantes al respecto, siendo las críticas incluidas en la de Carrión especialmente severas.

Según esta última autora -activista de CF e integrante desde su inicio de la AMPDE-, la opción por una estructura carente de jerarquías institucionalizadas proporcionó que hubiera jerarquía de hecho, la cual deriva sobre todo de la diferencia con respecto a la habilidad de exponer oralmente en público. Las mujeres con mayor dominio del castellano, de lenguajes técnicos -usualmente mestizas, urbanas, cuyo carácter “popular” se asocia a cierta inseguridad laboral contemporánea, pero no a la pobreza y a la sobreexplotación- suelen acaparar la mayor parte de los debates asamblearios, de modo que sus prioridades quedan

destacadas de modo desproporcional con respecto al conjunto de las mujeres de la AMPDE. Todo ello se agrava en la medida en que estas mismas mujeres son quienes, a través de consultorías y fondos internacionales, logran articular actividades y espacios de reunión entre las mujeres de la AMPDE:

Las mujeres campesinas tomaban la palabra mucho menos que las mujeres urbanas, las jóvenes menos que las adultas. La mayor parte de veces mujeres mestizas y urbanas asumían la coordinación, presentaban los problemas que se iba a discutir, facilitaban las discusiones y enunciaban las conclusiones colectivas. Mujeres indígenas, y a veces negras, conducían los momentos rituales de apertura o cierre de los espacios; espacios para los que en varias ocasiones reclamaron respeto y atención. (Carrión, 2013: 87)

Este desbalance de poder parece ser claro para muchas indígenas y negras, como también para muchas mujeres mestizas, pero curiosamente, ello no ha llevado a que hubiera un debate abierto y extenso en la AMPDE sobre ello. Así, una integrante de la AMPDE, que Carrión identifica como perteneciente a una organización indígena, afirma:

[...] ha sido demasiado difícil ir entendiendo ese proceso, porque no es fácil llegar a 1 ó 2 reuniones y entender todo lo que está ahí, al menos cuando no se socializa bien desde nuestro lenguaje.

También es que a veces abarcamos muchas cosas, empezamos a discutir demasiado, y vamos de un tema a otro tema, a veces nos perdemos, hablamos de todo y como que cosas concretas no quedan. Yo misma luego no sé qué socializar. Sería mejor hablar un punto o dos y de eso quedar en cosas, que todas podamos hacer. (en Carrión, 2013: 87)

A la vez que una integrante identificada como mestiza dice:

No todo es tan rígido, pero en la mayoría de espacios en los que he estado, las de clase media siempre tendemos como a hablar más, a proponer más lo que se quiere hacer en ese espacio de encuentro, como que somos las que más estamos diseñando cómo serán esos encuentros... Y no hay una mala intención, sino que es en ese querer ser con la otra... tal vez hay una falta de entendimiento en cómo comunicarnos con las otras (en Carrión, 2013: 88).

Pese a ello, es importante insistir en que la experiencia de la AMPDE es de gran relevancia. No sólo las mujeres del CCMU, sino muchas otras indígenas, afrodescendientes o trabajadoras sexuales expresan su satisfacción en pertenecer a la Asamblea. Como hemos visto, sus demandas extrapolan ampliamente las usualmente presentes en el feminismo

hegemónico. Pero también es verdad que esta ampliación del feminismo supone para las mujeres mestizas un incremento de su prestigio social a nivel nacional e internacional que les permite, en otras cuestiones, lograr más fondos para sus organizaciones -los cuales, a su vez, se revierten al menos parcialmente en eventos de la AMPDE-. No parece tampoco haber una discusión crítica al respecto de la naturaleza de estos fondos, al contrario de lo que ocurre en las discusiones sobre la cuestión de la autonomía en países con México y Guatemala. Por lo tanto, el futuro de la AMPDE se encuentra en abierto, pudiendo mantener o expandir su carácter colonial/moderno o incrementar su carácter democrático, a expensa de que se efectúe un diálogo al que muchas aspiran sin que parezca hasta ahora haber confianza para iniciarse.

5.5. La insensibilidad mestiza/criolla feminista de escucha y diálogo

Pero hay sectores del feminismo mestizo en el cual no hay siquiera consciencia de la necesidad de diálogo. A lo largo de una entrevista de más de media hora a Meri Cabrerías, de Sendas, la ONG de mujeres de Cuenca que más ampliamente trabaja con poblaciones indígenas y campesinas, en ningún momento escuché cualquier mención suya a respecto de la capacidad de acción por parte de las mujeres indígenas y campesinas con quienes Sendas trabaja. Aun cuando le pregunté directamente sobre qué había aprendido con las mujeres indígenas y campesinas, su respuesta fue “cuan fuerte puede llegar a ser el patriarcado”, es decir, enfatizando su posición de mujeres sumisas e, indirectamente, quitando responsabilidad a la sociedad criolla/mestiza en la manutención de las condiciones que propician la violencia contra las mujeres indígenas. El conjunto de las cuestiones puesto por las mujeres indígenas en el debate político de la izquierda y del feminismo no es mínimamente percibido por Cabrerías.

La ausencia de un debate sistemático sobre la cuestión racial y étnica en organizaciones que reciben fondos solidarios o de agencias de cooperación para trabajar con mujeres no-blancas es, seguramente, un rasgo colonial de consecuencias catastróficas para las mujeres y los pueblos indígenas. La alianza entre el feminismo blanco internacional y el feminismo dependiente mestizo latinoamericano, en tanto no dialogan con las formas organizativas de

las mujeres indígenas y campesinas, en tanto no se sienten interpeladas por su generalizada opresión, contribuyen a que esta se perpetúe.

5.6. Coda.

La experiencia local del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC y la nacional de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador son las que mejor revelan la “ética de la articulación” de la que hablábamos al principio. La articulación de las primeras alrededor de la soberanía alimentaria, su cultivo de lo espiritual, las luchas por la salud y el fin de la violencia contra la mujer, junto al fortalecimiento político-organizacional tanto a nivel interno como a nivel de alianzas, permitieron avances simultáneos y progresivamente más amplios en diferentes campos de acción, alcanzando éxitos que no han sido percibidos en otras organizaciones locales que este estudio acompañó, dentro o fuera de Ecuador.

La AMPDE, pese a los problemas identificados, muestra que solamente es posible articular un conjunto amplio y diverso de organizaciones femeninas desde la consideración paralela de problemas generales de todas mujeres y problemas específicos que atañe sólo a algunas. La heterogeneidad no es, por lo tanto, una opción, sino una imposición de las condiciones de fraccionamiento en la cual se encuentran las mujeres debido al entrecruzamiento de las formas de dominación y explotación. La conjunción en una misma red de demandas históricamente defendidas por el movimiento indígena y por el feminismo, así como la de grupos específicos (como las concheras o las trabajadoras sexuales) ofrece un camino para una lucha ampliada, que reconoce la forma diferenciada de explotación/dominación de las mujeres y se enfrenta a la necesidad de construcción de una colectividad no homogénea.

La Articulación Saramanta Warmikuna, a su vez, muestra cómo lo espiritual y la sanación, el cuidado del espíritu y del cuerpo, tienen un valor simbólico íntimamente relacionado a las luchas por la transformación de la vida humana en todos sus aspectos. “Las Saramantas” se deben al reconocimiento que han adquirido a lo largo de años de defensa de las condiciones de vida para sus pueblos y se valen de ello para crear un espacio de sabiduría y madurez en medio a los liderazgos usualmente jóvenes y modernizados del movimiento

indígena ecuatoriano. Se da la ocasión para un diálogo intergeneracional dónde las ancianas encuentran un lugar próximo al que tuvieron en otros períodos de la historia comunal andina y amazónica.

Finalmente, las mujeres de Sarayaku, en consonancia con las del TIPNIS y sobre todo con las Canpu Piyawi que hemos visto anteriormente, muestran la fuerza del actuar cohesionado de las mujeres amazónicas, remitiéndonos nuevamente a la importancia del convivio cotidiano en la reproducción de la vida. Ello permite una confianza mutua que es la base para elaborar estrategias y llevar a cabo acciones coordinadamente, adquiriendo la fuerza necesaria para doblegar la alianza de carácter dependiente del patriarcado local y el global representado por las petroleras. Pero además, queda patente en el caso de las mujeres de Sarayaku que la relación de confianza cruza comunidades, puesto que es a través de lo relatado por otras mujeres kichwas que ellas optan por impedir el establecimiento de la empresa petrolera argentina en su territorio.

6. Reflexiones finales y cuestiones abiertas

Mi relación con organizaciones de mujeres indígenas y campesinas en el Perú y la revisión bibliográfica, previas al inicio de la presente investigación, indicaban que las luchas de las mujeres indígenas, de una forma u otra, confrontaban al entero patrón de poder global. Ello pareció confirmarse y ampliarse de formas no anticipadas a lo largo de la investigación. Aunque no todas las organizaciones han reflexionado de manera sistemática sobre el carácter articulado de sus luchas -como sí lo hicieron, por ejemplo, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP) y el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC (CCMU, Cotactachi, Ecuador)-, sus prácticas y propuestas lo implican de una forma u otra. Un caso especialmente llamativo al respecto es el de la Asociación Política de Mujeres Mayas Moloj. Su política institucional consiste en el monitoreo, el cabildeo y la incidencia en políticas públicas y se atienen de forma muy estricta a institucionalidad colonial/moderna. Sin embargo, fueron obligadas a suspender sus actividades a nivel nacional por todo el período del mandato presidencial de Otto Pérez Molina, una vez que el movimiento maya guatemalteco consideró, acertadamente, que un gobierno encabezado por uno de los principales responsables por el genocidio maya suponía una afronta a la justicia del país y un nuevo impulso oligárquico e imperialista en contra de los pueblos. Se encontraban frente a un ejemplo más de que la mera aspiración por parte de las mujeres indígenas a que les sean extendidas las condiciones de ciudadanía garantizadas por las constituciones modernas y por las leyes internacionales implica riesgo para las élites nacionales e internacionales y, consecuentemente, un incremento de su violencia.

Cada una de las experiencias expuestas y analizadas en los capítulos previos tiene una riqueza específica, que justifica plenamente su inclusión en la tesis. Estas consideraciones finales pretenden reflexionar sobre algunos de las principales cuestiones que se abrieron a lo largo de la investigación. No son consideraciones exhaustivas, puesto que la evidente heterogeneidad histórico-estructural del patrón de poder permitiría multiplicar indefinidamente los análisis. Me limitaré a un pequeño número de cuestiones que, dentro de criterios no plenamente objetivables, me parecieron especialmente inquietantes o

relevantes. Tejeré una más larga reflexión sobre la relación de las mujeres indígenas con, por un lado, los hombres indígenas y, por otro, las mujeres feministas. Presentaré entonces algunos casos que no tuvieron la oportunidad de ser expuestos en los capítulos anteriores.

6.1. La lucha por el territorio y la vida

La lucha por el territorio o por la soberanía alimentaria ocupa un lugar nodal en la mayor parte de las organizaciones. Las formas en que ello ocurre son, por supuesto, muy variadas: está el privilegio otorgado al término “soberanía alimentaria” en organizaciones que abarcan luchas diversas –el CCMU y la FEMUNCARINAP-; la lucha contra los proyectos extractivistas por la Central Única Provincial de Mujeres de Hualgayoc-Bambamarca (“La Central”), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), las mujeres amazónicas de Sarayaku, Canpu Piyawi o del TIPNIS y por las mujeres de San Juan de Ixtahuacán y la Asociación de Mujeres Ak’abal; el desarrollo de una sutil lucha jurídica por parte de T’zununija’; la lucha por la co-propiedad de la tierra por parte de la Alianza de Mujeres Rurales (AMR) en Guatemala; o la relación espiritual con el territorio o la Madre Tierra como expresado por integrantes del CCMU o de la AMR.

En todos los casos, nos deparamos con la necesidad de garantizar condiciones que permitan una relación de cuidado y de reproducción de la vida humana y no humana en un determinado espacio geográfico. Se trata de construir un ámbito de vida material y social, parcialmente autónomo del patrón de poder, desde el cual se den condiciones para una vida apetecida. Una vida cotidiana que gire alrededor de la producción de sí misma, de los alimentos, pero también de la reproducción de todas las necesidades sentidas para una buena vida, incluido una afectiva cohesión comunitaria.

En los casos en que la lucha ocurre en contra de proyectos extractivos, la opción de resguardar la autonomía del territorio pasa de inmediato por impedir el inicio de las actividades, que en todos los casos están impulsadas por una alianza entre empresas multinacionales, socias menores en el país y el Estado. Pero, en muchos casos, implica

también una lucha contra una mayoría de hombres (por veces, también mujeres) que se alían de modo muy subordinado a las empresas y al Estado.

En la Amazonía, los ejemplos de Canpu Piyawi y Sarayaku son notabilísimos. El disociado cotidiano de los hombres y las mujeres y la radical división sexual del trabajo que otorga una interdependencia entre los géneros más severa que en los Andes o en Mesoamérica ha dotado a las mujeres de una cohesión “de clase” (Guillaumin, 2012 [1978]; Mathieu, 2007) que les permitió romper las relaciones con los hombres. Es más difícil concebir que en los Andes o en Mesoamérica ocurran políticas de veto con pareja intensidad como en la Amazonía, pero la importancia que ha cobrado el caso de Sarayaku para las feministas y para las mujeres de Saramanta Warmikuna en Ecuador muestran que su ejemplo es inspirador para otras mujeres.

6.2. Reproducción de la vida y de la lucha

Como afirmaron las integrantes del CCMU, la lucha requiere la constitución de un sujeto político. Ello implica una serie de elementos, entre ellos una comprensión colectiva de la situación de dominadas de las mujeres indígenas, la constitución de fuerzas propias, una relación de diálogo mínimamente horizontal con, por un lado, el esposo y la familia y, por otro, con los compañeros hombres en las comunidades u organizaciones, así como capacidad de alianza con otros grupos sociales. Todo ello ocurre necesariamente en relación con la reproducción cotidiana de la vida, de la cual se nutre, pero que también supone límites, sobre todo en los casos en que el esposo se niega a asumir una parte del trabajo doméstico o impide que la esposa se lo delegue a otras mujeres de su familia. Una recapitulación del caso de la Central es idónea para reflexionar al respecto.

Entre la década de 1990, la Central había perdido el vigor que la caracterizaba desde los años setenta. Preocupadas por ello, un grupo de mujeres que había participado en juntas directivas en períodos anteriores deciden postularse a la dirigencia de la Central para el período 2010-2012 con el objetivo de realizar un trabajo de reconstitución organizativa, promoviendo la reconstitución de comités de la Central en los distintos caseríos de la

provincia. Su experiencia, su capacidad para negociar con respectivos esposos y otros factores -como residir en Bambamarca (capital de la provincia), no tener hijos chicos e ingresos monetarios mínimos- les permitieron dedicar un tiempo considerable a las actividades de la central y alcanzar la reactivación de numerosos comités suyos. Sin embargo, la junta directiva que les sucedió carecía de las mismas condiciones y no pudo mantener el mismo ritmo de acción, siendo que la inicialmente electa como presidenta tuvo que dejar el cargo a los cuatro meses porque no logró el compromiso del esposo para que su trabajo en el hogar se viera parcialmente asumido por él. Fue sucedida en el puesto por una persona con capacidad de acción, pero aun así la junta de los años 2013-2015 tuvo una capacidad política menor que la del período anterior.

Las diferentes actividades requeridas para ejercer con eficiencia la dirección de una organización se nutren, pero también compiten, con las actividades necesarias para sostener la vida cotidiana. La gran mayoría de las mujeres encuentran dificultades impeditivas para participar de un cargo de responsabilidad en su propia comunidad o caserío, incluso para acudir a asambleas. De esta forma, las organizaciones pueden volverse dependientes de períodos o personas¹⁴⁴ excepcionales.

La interacción entre la lucha y la reproducción de la vida me parece uno de los principales problemas a los que se enfrentan las mujeres indígenas. La resolución de ello será heterogénea y múltiple. El CCMU ha alcanzado logros importantes -en la medida en que sus “dinámicas políticas permanentes y acumulativas” se direccionaron a reducir la desigualdad en la relación de pareja, a ampliar el espacio de las mujeres en la UNORCAC, a consolidar alianzas con organizaciones de mujeres y mixtas a nivel local y nacional,

¹⁴⁴ Quizás aún más difíciles sean los liderazgos personalizados, cuyos ejemplos más trabajados en esta tesis fueron los de Lourdes Huanca en la Femucarinap y el de Julieta Paredes en Comunidad Mujeres Creando Comunidad y en la Asamblea de Feminismo Comunitario (Bolivia), cuyas carismáticas personalidades y posibilidad de dedicarse íntegramente a la lucha inspiraron la práctica política de muchas mujeres. Pero es obviamente preocupante que el rol que ambas juegan en sus respectivas organizaciones desde hace una década termine por imprimir una estructura de dependencia hacia sus personas, dando lugar a formas autoritarias y no democráticas de conducción política (aun cuando involuntarias) o bien a un vacío de poder por ausencia de la líder. Este último puede haber sido el caso de AIDSESEP, en donde tras los períodos de Teresita Antazú como integrante de la junta directiva, no hubo nuevas integrantes mujeres interesadas en la cuestión de género -Daisy Zapata, quién llegó a ser tanto secretaria de la mujer como presidenta de AIDSESEP nunca tuvo la cuestión de las mujeres como un interés principal-.

incluido partidos políticos y a promover una actividad agropecuaria con perspectiva ecológica que disminuyera la dependencia de las mujeres hacia el mercado, garantizara su alimentación y les permitiera vender sus productos mediante formas más justas de comercio-. Pero aun así, el CCMU es también parcialmente dependiente de las habilidades de sus líderes, siendo que hoy vive un período de menor actividad con respecto al que yo pude acompañar en el 2012¹⁴⁵.

La salida más interesante a estas cuestiones, me parece, se encuentra en reformulaciones de las tradiciones de trabajo colectivo de los pueblos. Por un lado está la propuesta de las mujeres del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), y de sus aliadas aymaras, de revitalizar el *ayni* en términos generales y especialmente en términos del trabajo de cuidado. Las mujeres autoridades de CONAMAQ encuentran en el cuidado de los hijos (y de animales y chacra) su principal limitación para efectivizar su condición de autoridad. Que el trabajo de crianza fuera asumido por otras mujeres -y hombres- en sus *ayllus* permitiría que ejercieran plenamente su condición de autoridad elegida por el pueblo. En Ecuador, dos integrantes de organizaciones distintas, Silvia Tibi, madre de tres hijos y entonces secretaria de relaciones exteriores de la CONAIE y Rocío Gómez¹⁴⁶, madre de un niño de siete años e integrante de la Corporación de Productores Audiovisuales de las Nacionalidades y Pueblos, CORPANP, me afirmaron que solamente podían ejercer sus respectivas actividades en Quito porque su comunidad ha apoyado la crianza de sus respectivos hijos. Rocío Gómez trajo reflexiones rotundas sobre la colonialidad del poder en la maternidad:

Primero hay que entender que esta idea de que yo crío al hijo sola no es una idea nuestra. Nos naturalizaron así como mujeres (...) y eso no es cierto, a los hijos lo cría la familia y no me refiero a la familia mamá y papá, nosotros somos más comunitarios y yo estoy bien aquí (en Quito), voy donde me necesiten y dejo a mi hijo porque a él lo crío en comunidad, lo cría mi mamá, mi papá, mi tía, mi cuñada, mi abuela, mi hermano. Ellos lo crían a mi hijo también, entonces cuando tu entiendes eso y lo asumes que estás criando al *wawa* en comunidad no estás siendo mala madre. Y eso pasa, es durísimo que a nosotras mismo mujeres nos pase eso porque a veces a uno le coge esa idea “que mala mamá soy estando aquí con la gente que a veces no dan ni resultado en vez de estar con mi hijo”, pero yo decía cuando nosotros nos reunimos así realmente vivimos la idea de comunidad

¹⁴⁵ Ver la reciente tesis de Listeh Pérez (2015), basada en trabajado de campo llevado cabo en el 2014.

¹⁴⁶ Entrevisté a Silvia Tibi y a Rocío Gómez el cinco y el nueve de noviembre del 2012, respectivamente, en Quito.

estamos en conjunto pues lo que yo hago mi aporte está ayudando también a mi conjunto y también a nosotras y pues muchas de esta visión y reflexión que nos ha tocado es durísimo porque la mayoría (en CORPANP) somos mamá.

Son consideraciones preciosas porque muestran no sólo como se deslindaron de la imposición del patriarcado del salario como ideal imposible, sino cómo se llegó a ello: a través del diálogo colectivo, del compartir el duro sentimiento de sentirse “mala mamá”, lo que permitió comprender la experiencia de madre a tiempo completo como una imposición, a la vez que una retomar de las experiencias comunitarias. Este parece ser un camino excepcionalmente fructífero para alcanzarse un equilibrio entre la reproducción de la vida y la de la lucha. Por lo demás, esta indagación colectiva sobre las relaciones de lo propio y lo impuesto es la forma misma de la sanación, como hemos visto a través de las mujeres mayas en Guatemala.

6.3. La escasez de luchas exclusivamente de mujeres. O luchas de mujeres y feminismo(s)

Desde una perspectiva feminista -aquella en la cual me formé y con la que aún hoy dialogo preferencialmente- llama la atención que, en las organizaciones de mujeres indígenas, las luchas de interés exclusivo de las mujeres son muy escasas, cuando muchas de las formas de dominación y explotación de las mujeres en los países centrales se encuentran también presentes en los pueblos indígenas: diferentes formas de violencia en la relación de pareja y en los espacios públicos, censura a las formas indígenas u occidentales de transmisión de conocimiento sobre lo sexual y lo reproductivo, explotación y desvalorización de los diferentes trabajos femeninos, mecanismos formales e informales para impedir el acceso de las mujeres a cargos de autoridad y largo etc.

La única demanda exclusivamente de mujeres que es explícitamente compartida por la casi totalidad de las organizaciones de mujeres indígenas es la de participación política, asociada a la denuncia a un vago machismo. Son constantemente denunciadas tanto las prácticas maritales para impedir la participación organizativa de las mujeres como las que ocurren entre pares de una misma organización o comunidad para impedir que las mujeres asuman cargos o para sabotearlas si lo hacen. Pero muchos otros temas de interés

exclusivamente femenino no están en la agenda principal del debate -como pueden ser la desigual carga en favor de los hombres de la división sexual del trabajo o la educación sexual integral-. Incluso la violencia física y sexual contra las mujeres, tema condenado casi unánimemente por pueblos indígenas y no indígenas y que, por lo tanto, no vendría a ser directamente rechazado por los hombres indígenas, no es de importancia prioritaria para la mayoría de las organizaciones. Entre las decenas de organizaciones acompañadas, solo el CCMU a través de sus intervenciones en el Centro de Atención Integral a la Mujer y Familia de Cotacachi, la Asamblea de Feminismo Comunitario y los grupos de mujeres sobrevivientes de violación en Guatemala tocan la violencia de género de manera directa y decidida.

El feminismo eurocéntrico que no se sintió interpelado por los movimientos indígenas ha comprendido usualmente esta carencia de interés de las mujeres indígenas por “sus propios” temas como una evidencia más del estado de mayor sumisión al que se encuentran¹⁴⁷. Algunos feminismos que buscaron apartarse de esta hegemonía y tejer un diálogo con las mujeres indígenas tienen, aun así, cierta dificultad para comprender el carácter de sus luchas. Un ejemplo de ello¹⁴⁸ nos es ofrecido por las reflexiones de Silvia Soriano a partir de su investigación sobre las luchas de las mujeres indígenas de Ecuador y Guatemala. Sobre las refugiadas de este país en México, Soriano afirma:

Muchos hombres se opusieron a que se dieran talleres sobre salud reproductiva y sobre maltrato, porque eran temas que no se consideraban prioritarios. Las mujeres decidieron no tratar estos tópicos que incomodaban a los hombres y cedieron para evitar el rechazo masculino y no demeritar a las comisiones que negociaban el retorno (en las cuales las mujeres se encontraban defendiendo la co-propiedad de la tierra cuando ocurriera el retorno a Guatemala). Esto es, **los temas de género podían esperar frente a los propiamente políticos** (y económicos, puesto que referían a la tierra), para no evidenciar diferencias. **En los hechos, esto significó** que los argumentos políticos eran los únicos importantes y **que las necesidades de las mujeres no tenían relevancia**. (2012: 335; paréntesis y negritas mías)

¹⁴⁷ Esta era, por ejemplo, la postura abiertamente defendida por la directora de Sendas, en Cuenca, Ecuador, como vimos en el capítulo 5.

¹⁴⁸ Una discusión muy relevante al respecto es ofrecida por Mária Millán con respecto al recibimiento del zapatismo en diferentes perspectivas feministas mexicanas (2014).

La última oración es doblemente violenta porque niega -de manera involuntaria, pero inequívoca- que la propiedad de la tierra sea una necesidad de las mujeres (o que sea un tema de género), a la vez que implícitamente cuestiona la capacidad de tomar decisión de las mujeres indígenas por preferir un tema que supuestamente no diría respecto a sus necesidades. Es importante recordar la buena fe de Soriano –su objetivo es hacer comprensible las decisiones de las mujeres indígenas a sus lectoras urbanas-, de modo que podamos ver su incapacidad de comprensión de las mujeres indígenas no como un desdén, sino como un límite cognitivo que es puesto por la propia manera como el feminismo urbano y blanco ha venido comprendiendo el género. En el texto de Soriano, el término género se encuentra estrictamente asociado al ámbito de las relaciones heterosexuales de pareja. La comprensión de María Guadalupe García, una de las más importantes líderes retornadas de Guatemala es, sin embargo, muy diferente:

Debemos recordar también la lucha de las mujeres refugiadas por sus derechos a la copropiedad y propiedad de la tierra junto a sus esposos; el reconocimiento y valor del trabajo reproductivo, productivo y comunitario de las mujeres como aporte indispensable a la vida (...) (2014: 414)

Es decir, para García, la lucha de las mujeres en el ámbito de lo reproductivo aparece a la par que las que se realizan en los ámbitos productivo y comunitario. Asimismo, la positividad de la lucha de las mujeres no se encuentra en su propio beneficio, sino de la vida sin adjetivos. Con ello, como ya expuesto en el primer capítulo, las mujeres indígenas no se están confrontando en última instancia con los hombres, sino convocándolos a una otra forma de ser comunidad. No ignoran las condiciones específicas de dominación y explotación en la que se encuentran como mujeres, tampoco que los hombres resisten agresivamente a sus propuestas, pero su estrategia es más persuasiva que confrontativa. Luchar por la tierra no es meramente la búsqueda por alcanzar una base material desde la cual reivindicar demandas de género -como llega a proponer Soriano (2012: 340)- sino que es luchar por la reproducción de la vida en su sentido más pleno, es decir, es una lucha en la que se engloban las demás, lo que es muy diferente de ser una base para algo. La copropiedad de la tierra o el territorio otorga a las mujeres mayor capacidad de decisión sobre su cuidado, lo que implica la posibilidad de establecer una relación de reciprocidad entre el territorio, la familia y la comunidad que garantice la reproducción de la vida humana y no

humana, alcanzándose una (variable) autonomía frente a los grupos preponderantes en el patrón de poder. En todo ello hay una cuestión espiritual de gran importancia, como me afirmaron muchas entrevistadas, entre ellas Magdalena Fueres del CCMU, Robertina Vélez de las Saramanta Warmikuna y la propia María Guadalupe García.

Asumiendo de esta forma la lucha por la tierra, se hace necesario comprender que la lucha de género, o la lucha de las mujeres, se encuentra en cada una de las luchas de las mujeres, siendo o no exclusivas. La preferencia por las luchas no exclusivamente de mujeres por parte de las indígenas indica que, en sus proyectos sociales transformativos, se encuentra siempre presente la convivencia con los hombres. Como vimos en el capítulo teórico, a través de las obras de Federici, Scholz y Fraser, el empobrecimiento del feminismo hegemónico a lo largo del siglo XX, y su consecutivo abandono de luchas que demandaban una transformación del entero patrón de poder, terminó por restringir sus propias luchas a la igualdad con los hombres en el ámbito público -la cual solo ha llegado formalmente- y a la no violencia en el ámbito de lo privado, en cuyo ámbito el trabajo sigue siendo femenino.

Pero parte importante del feminismo en América Latina y fuera de ella no ha abdicado de una comprensión global del poder y al modo como el género está a ella imbricado. Ello ha llevado a que ellas estuvieran atentas -o que se dejaran positivamente sorprender- por la emergencia de las mujeres indígenas como sujetos políticos autónomos. En su expectativa entusiasta, con frecuencia han denominado “feminismo indígena” a las prácticas políticas de las mujeres de los pueblos. Considero, sin embargo, que hay dos razones para no hablarse de feminismo indígena, exceptuando casos concretos. Por un lado, el hecho de que las luchas de las mujeres indígenas estén parcialmente desvinculadas a nivel histórico de las luchas feministas y, por otro, la cuestión de la autodenominación.

Tengo una percepción muy próxima a la de Gisela Espinosa en sus minuciosos y amplios estudios sobre los feminismos populares y no populares en México, aunque la solución por la que opto es finalmente casi opuesta a la suya. Para Espinosa (sobre todo en 2009), la división usual en la teoría feminista entre las luchas de las mujeres populares, por un lado, y las luchas feministas, por otro, es jerárquica, implicando tácitamente una desvalorización de

la primera. Por ello, ella propone denominar como feministas también las luchas de las mujeres populares. Coincido plenamente con la autora en lo relativo a la necesidad de superar las jerarquías, pero mi propuesta es la de incluir al feminismo en las luchas de las mujeres y no considerar toda lucha de mujeres como feminista.

En este sentido coincido con la antropóloga y activista negra brasileña Paula Balduino. En su tesis doctoral (2015) sobre la organización de las mujeres afrodescendientes en los pacíficos colombiano y ecuatoriano, ella sustenta que el trabajo investigativo debe contribuir a mantener abiertas las diferentes comprensiones de las luchas que encuentran los sujetos sociales. Ello implicó, entre otras cosas, negar la asociación inmediata entre las mujeres afropacíficas organizadas y el feminismo. Asimismo, Balduino rescató los debates de las mujeres negras en Brasil y la reivindicación de Jurema Wernek del término yoruba “ialodê” para referirse a las “dimensões de luta, de instabilidade, de posições, de poderes de agenciamento e transformação capazes de serem vividos pelas mulheres (negras)” (en Balduino: 2015, 126). Entre los propósitos de Wernek se encontraba el de reivindicar el carácter previo al feminismo de las luchas de las mujeres negras contra el patriarcado y el racismo.

De esta forma, yo comprendo al feminismo como un conjunto de luchas impulsado por mujeres sobre temas que dicen respecto sobre todo pero no solamente a las propias mujeres, habiendo sido desarrolladas principalmente por blancas/mestizas/criollas y urbanas, tanto en los países centrales como en los periféricos, siendo también necesario la asunción de si en tanto feministas¹⁴⁹. Para la presente investigación hay dos rasgos del feminismo especialmente relevantes. En primer lugar, pese a que en su maduración, desde finales del siglo XIX, hasta la década de 1970, haya estado muy próximo a tendencias marxistas y

¹⁴⁹ Es también importante recordar que existen mujeres mestizas/blancas/criollas de clases medias que luchan por intereses femeninos (exclusivamente o no) y que no se consideran feministas. Este es el caso, por ejemplo, de Gloria Chicaiza o Ivonne Ramos, integrantes de Acción Ecológica en Ecuador, o de mi tutora extranjera durante el trabajo de campo en el Perú, Carolina Ortiz, quién se define como heredera de las luchas de las mujeres de los barrios populares de Lima, en las cuales convivió en su infancia, acompañando a su madre.

anarquistas, es decir, a luchas no exclusivamente de mujeres, usualmente su preocupación ha estado direccionada a cuestiones exclusivas de las mujeres¹⁵⁰.

Este especial centramiento sobre las mujeres no es casual, obedece al hecho de que el patriarcado del salario radicalizó la diferenciación entre hombres y mujeres de un modo que los patriarcados dependientes alrededor del globo no pudieron hacer. La radical oposición entre la mujer madre-esposa a tiempo completo y el hombre padre asalariado requirió por parte de las mujeres un análisis radicalmente femenino de su estar en el mundo. Cuando la reconfiguración mundial del patrón de poder a finales del siglo XIX estableció una transferencia sostenida de riquezas de todo el mundo a Europa, permitiendo el pacto patriarcal desigual que garantizó a los hombres trabajadores un sueldo familiar y un status que le permitía someter una mujer como esposa, esta pasó a tener en su esposo al más próximo y cotidiano antagonista, mientras la posición masculina de asalariado en el ámbito público se transformaba en la más inmediata y accesible aspiración de libertad.

Pero la posición del feminismo en los países centrales le otorgaría también una primacía en su relación con otras mujeres en lucha. A nivel político, ello se haría más evidente con la progresiva institucionalización del feminismo a partir de la década mundial de las mujeres proclamada por la ONU en 1975. La consolidación de un feminismo institucional, vuelto hacia la incidencia en políticas públicas, distante del feminismo que criticaba el modo como el entero patrón de poder había ubicado a hombres y mujeres en una posición desigual en favor de pequeñas élites, tendría también una severa consecuencia sobre mujeres no feministas. Como hemos visto brevemente para el caso de Ecuador, las organizaciones no gubernamentales feministas y las secretarías de mujeres en los Estados-nación periféricos irían sustituyendo el activismo del feminismo socialista en el trabajo de alianza con mujeres populares, restringiendo la radicalidad de sus demandas.

Desde las mujeres indígenas, el feminismo en tanto propuesta política, existencial e intelectual se torna un espejo roto, que refleja una imagen parcialmente coincidente y

¹⁵⁰ Si tomamos como ejemplo la configuración de los debates durante los primeros años de la Revolución Rusa (Wendy Goldman, 2010) o las recientes obras de Silvia Federici, veremos con cierta facilidad que su preocupación gira(ba) alrededor de cuestiones feministas, pero no tiene como principal antagonistas a los hombres, sino al capitalismo en tanto tal. Sin embargo, desde mi propuesta deben ser consideradas feministas por el énfasis en las cuestiones femeninas.

parcialmente extraña, a lo que hay que agregar el carácter impositivo que el feminismo, en su pluralidad, incorporó inadvertidamente de la colonialidad. De esta forma, la relación viene siendo siempre ambigua. Algunas propuesta feministas son incorporadas en tanto sentidas como pertinentes, otras lo son momentáneamente por la forma de relación impositiva con el feminismo internacional y otras son rechazadas o ignoradas.

La principal resistencia, como indicado al principio de este acápite, es la permanencia constante de los hombres en tanto aliados en el horizonte de lucha de las mujeres indígenas. Al contrario de lo ocurrido en los países o clases sociales en que el patriarcado del salario pudo establecerse, en los pueblos en dónde el patriarcado dependiente se arraigó, los hombres carecían de poder como para ser considerados como los principales obstáculos hacia una buena vida, sino las haciendas, los patrones, los intermediarios, es decir, los agentes colonizadores. El suelo histórico desde el que parten es otro y, por lo tanto, también la forma de estar en el mundo, de percibirlo y de proyectar las luchas. La lucha no podría ser eminentemente en nombre de las mujeres, sino de lo comunal, incluyendo a los hombres por más que se hiciera necesario luchar también contra su machismo.

En este sentido, que entre las decenas de organizaciones acompañadas durante la investigación sólo tres se consideren feministas -las dos organizaciones fundadas por Julieta Paredes y la Asociación de Mujeres Indígenas de Sta. María Xalapán Jalapa (AMISMAXAJ)¹⁵¹, en Guatemala-, lo comprendemos como un hecho proveniente del lugar histórico en que se encuentran las mujeres indígenas en el patrón de poder mundial. No he encontrado por parte de las mujeres indígenas en América Latina una búsqueda por encontrar una denominación específica para sí en tanto sujetos específicos -como ialodê para las mujeres negras en Brasil- o para su lucha -como *womanism* propuesto por Alice Walker para las mujeres negras en EE.UU.-, pero la ausencia de este interés no me parece suficiente como para que se ocupara este vacío con el términos feminista.

¹⁵¹ Entrevisté a Lorena Cabnal, fundadora de AMISMAXAJ, el cinco de agosto del 2013, en Mixco, conurbación de la ciudad de Guatemala.

6.2.3. Las mujeres indígenas en alianza con los gobiernos progresistas

Los gobiernos progresistas en Ecuador y Bolivia ponen cuestiones diferentes a las mujeres indígenas que los más frecuentes gobiernos conservadores. En ambos países, los pueblos indígenas fueron las principales fuerzas que derribaron los gobiernos neoliberales, por lo cual los gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa son considerados como conquistas suyas. En el primer país, el Pacto de Unidad unió a todas las grandes fuerzas indígenas en apoyo al gobierno hasta que el conflicto del TIPNIS en el 2012 colocó CONAMAQ y CIDOB en la necesidad de transformarse en oposición. En Ecuador, Correa recibió el apoyo decidido de la FENOCIN, siendo que muchos de sus líderes entraron y se eligieron diputados o alcaldes por Alianza País. La CONAIE otorgó un apoyo externo, pero iría pasando a la oposición en la medida en que se confirmaba el giro extractivista de Correa.

Me gustaría acá retomar las relaciones entre las organizaciones de mujeres indígenas que se mantienen apoyando a los gobiernos progresistas, la FENOCIN (y su filial, el CCMU) en Ecuador y las Bartolinas, la Asamblea de Feminismo Comunitario (AFC) y la Comunidad Mujeres Creando Comunidad en Bolivia (CMCC) en Bolivia, dada que la marcada diferencia entre unas y otras invita el análisis.

Las Bartolinas por un lado y la AFC y la CMCC son organizaciones claramente distintas. La primera es eminentemente rural, carente de un liderazgo omnipresente, con tres décadas de existencia y antecedentes de luchas directos en décadas de luchas campesinas y comunitarias. Las segundas son marcadamente urbanas, indesligables de la figura de Julieta Paredes, con menos de una década de existencia y con raíces también en las luchas comunitarias, pero más en las de los barrios populares de las grandes ciudades del país. Las Bartolinas estuvieron presentes en la creación del MAS, participaron de todos los momentos decisivos para cerrar el ciclo neoliberal en el país y centenas de sus integrantes han sido elegidas a cargos públicos mediante el instrumento político. Pese a toda esa experiencia, su relación con el gobierno de Evo Morales no sólo ha sido servil, sino que su propia legitimidad en los últimos años se ha construido en base a una figura de dócil lealtad.

La CMCC y la AFC, a su vez, han ofrecido apoyo al MAS comprendiendo que las mujeres populares junto a quienes trabajan también lo hacen, argumento solvente a inicios del gobierno pero hoy insuficiente. De acuerdo a su espíritu crítico, el apoyo de Julieta Paredes al proceso de cambio no impedía que le tejiera críticas e incluso estuvo presente en la VIII marcha de los pueblos amazónicos, en defensa del TIPNIS, en el 2011. Pero su oposición a las organizaciones en defensa del TIPNIS a partir del 2012 es difícilmente explicable a menos que aceptemos que ha tenido que acatar las órdenes de la política meticulosamente diseñada por el gobierno para lograr el fracaso de la IX Marcha. El argumento inverosímil inventado por Paredes: acusar de antidemocrático el rechazo de la CIDOB a la consulta anticonstitucional que el gobierno impuso con notable mala fe, cuando menos, levanta suspicacias.

Así, pese a su constitución tan diferente, encontramos que tanto las Bartolinas como la CMCC y la AFC se abstienen de disputar las líneas maestras que rigen la política del país, a las cuales meramente acatan, restringiendo su expectativas de capacidad de toma de decisión a ámbitos locales.

En el Ecuador, FENOCIN, la segunda mayor organización indígena / campesina del país apoyó a Correa y muchos de sus integrantes se filieron a Alianza País, logrando elegirse para los más diferentes cargos. Sin embargo, la organización mantuvo inicialmente una distancia formal del partido de Correa, como garantía de autonomía. El apoyo era decidido pero no dócil, al menos inicialmente. Como vimos, en Cotacachi la UNORCAC (perteneciente a la FENOCIN) apoyó la candidatura de Auki Tituaña, de Pachacutik, partido rival de Alianza País. Las organizaciones locales, no sólo en Cotacachi, con frecuencia se articulaban a otros partidos y / o contrariaban las políticas del gobierno. En el año 2012, Alianza País demandó de sus afiliados de la UNORCAC mayor esfuerzo por afianzar el apoyo de sus bases al partido, a lo cual estas reaccionaron denunciando la intervención en la autonomía organizacional. Las razones de ello son amplias. Loyda Olivo, afroecuatoriana de Esmeraldas y presidenta del área de mujeres de la FENOCIN en el 2012

consideraba que su organización perdería su carácter radical si cedía a los intereses del gobierno, puesto que:

No podemos hablar de un gobierno progresista, siquiera de un gobierno de transición, sino de uno que busca trazar líneas y avanzar en un proceso de izquierda, pero las instancias del gobierno tienen una derechización muy fuerte. Hay que avanzar y las organizaciones tienen que jugar un rol (...) ellos (los del gobierno) deben sustentarse en las organizaciones, pero se les está yendo de las manos y están creando nuevas formas organizativas, relacionado a proyectos y no a los procesos políticos ya existentes y con perspectivas a largo plazo (...) y hay una política neoextractivista que no corresponde a los intereses de los campesinos, hablan de explotación racional, pero la palabra explotación no es nunca racional¹⁵²

En Cotacachi, el CCMU tenía conflictos constantes con los integrantes de la UNORCAC pertenecientes a Alianza País. Muchas de ellas pertenecen a Pachacutik¹⁵³ o a otros partidos críticos al gobierno de Correa, razón por la cual desde el gobierno nacional había trabajado en contra de la candidatura de Carmelina Morán a la presidencia de la UNORCAC. De esta forma, es inevitable que las integrantes del CCMU no expresaran sus críticas al gobierno de Correa.

El contraste entre las organizaciones de mujeres indígenas / campesinas en Bolivia y Ecuador es evidente. Pero si son evidentes los contrastes, más difícil son distinguir los elementos que lo constituyen. La posición de subordinación previa de las Bartolinas para con la CSUTCB, mientras el CCMU ha surgido siempre en oposición al ala masculina de la UNORCAC, indica que había un patrón previo de relación que se ha mantenido. Evo Morales y la cúpula del MAS, en tanto dirigentes indígenas, comparte con las Bartolinas una serie de códigos que permiten mantener esta interacción desigual.

Sería aún más arriesgado inferir otros factores en todo ello. Por ello concluyo resaltando el asombro no solo por la diferencia entre las organizaciones, sino también por la desigualdad de su fuerza. Mientras el pequeño CCMU se opone a la alianza entre los hombres de la

¹⁵² Entrevista realizada el 08 de noviembre del 2012, en Quito.

¹⁵³ El CCMU también se peleó contra Pachacutik y contra Tituaña cuando juzgó necesario (recordemos la oposición del entonces alcalde a la creación del mercado de productos ecológicos en la sede del CCMU).

UNORCAC con Alianza País, las Bartolinas, que alegan tener 1.670.458 afiliadas, se ven en posición subordinada dentro del propio partido político del que son fundadoras.

6.5. Las “alianzas naturales” de las mujeres indígenas: los hombres indígenas y las mujeres feministas

6.5.1. Los hombres indígenas: apoyo formal, desinterés o enemistad general y compromisos personales

6.5.1.1. El apoyo formal y el predominante desinterés informal

En lo referente a las organizaciones mixtas de sus pueblos, especialmente a los hombres de estas organizaciones, los logros formales son importantes (reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres, derecho a elegir y ser elegidas como autoridades, institucionalización de las áreas de mujeres en las organizaciones mixtas, reconocimiento de las organizaciones de mujeres independientes, entre otros). Pero los logros en relación al compromiso de los hombres con los acuerdos formales y en relación al trato cotidiano son bastante menores, casi siempre dependientes de la sensibilidad específica de algunos hombres o de medidas de fuerza por parte de las mujeres.

En la práctica, son muy extendidos la discriminación cotidiana, los chismes sobre posibles prácticas sexuales no monogámicas de las mujeres o la creencia de que una mujer indígena o campesina no tendría el mismo poder de representación que un hombre. De forma semejante, los compromisos respecto a las luchas específicas de las mujeres (por la no violencia familiar, por el derecho a la propiedad, etc.) no son asumidos como propios por los hombres. El trasfondo de ello se debe a que las discriminaciones que sufren las mujeres, así como sus demandas específicas, son asumidas formalmente por los hombres no por haber sido discutidas en espacios mixtos, sino porque son discutidas y elaboradas en espacios de mujeres, expuestas de manera precisa e incontestable por parte de sus representantes en los espacios mixtos y por ello aceptadas por los hombres que, sin embargo, no se dan el trabajo de reflexionar y debatir al respecto, manteniendo sus actitudes discriminatorias y su desinterés por lo exclusivamente femenino. A ello se añade el hecho de que la aceptación de las áreas de mujeres en determinadas instituciones por parte de los hombres ocurre como estrategia para facilitar el acceso a fondos.

El ejemplo más llamativo de esta asociación entre aceptación formal de la igualdad y prácticas discriminatorias ocurre en el MAS. Estatutariamente y a nivel de gobierno, el MAS ha impulsado políticas de género importantes en el campo de salud sexual y reproductiva, en el de la violencia contra la mujer y en el de la participación política. Sin embargo, en la práctica el presidente Morales realiza recurrentemente declaraciones contrarias a los principios que su partido profesa, entre las más sonadas, la asociación entre pollos tratados con hormonas y homosexualidad, la recomendación de no usar condones o el pedido de que jóvenes cocaleros sedujeran a las mujeres del TIPNIS para convencerlas de que pase por allí la carretera. Eso por no hablar de los supuestos casos de paternidad que Evo no habría asumido¹⁵⁴. Los reproches públicos del vice-presidente García Linera a la Ministra de Salud, Ariana Campero, por estar embarazada sin haberse casado son igualmente deleznable. Ello indica que no hay dentro del partido una discusión sobre las medidas de género aprobadas estatutariamente, sino que ellas lo fueron para proyectar una imagen modernizante del partido y del gobierno del MAS a nivel internacional.

Es especialmente sorprendente el escaso apoyo, o mal disfrazada activa oposición, que han encontrado las mujeres indígenas y campesinas de Ecuador frente a sus pares masculinos. Como argumenté en el capítulo 4, la capacidad reflexiva y las acciones prácticas de las mujeres indígenas ecuatorianas son amplias, variadas, entrelazadas y consolidadas, pero los hombres ignoran activamente sus logros. El caso de Sarayaku es el más notorio, pero existen muchos otros.

Asimismo, las tres representantes de las áreas de mujeres indígenas de las dos grandes organizaciones indígenas de Ecuador (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, y Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN) no eran indígenas en el 2012, sino negras. De forma semejante, la responsable del área de la mujer de la organización panamazónica con sede en este país Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) era de la

¹⁵⁴ Las declaraciones mencionadas, realizadas a lo largo de varios años, han sido recogidas por numerosos medios de comunicación.

Guyana Inglesa, por lo que no hablaba castellano. Sería ingenuidad creer que esta coincidencia sería fruto de una intención de las tres grandes organizaciones de integrar sus minorías (mujeres y negros/as o angloparlantes). De lo que se trata, como me sugirieron mujeres de las respectivas organizaciones, es resolver dos problemas incómodos al mismo tiempo: dotar de cargos de menor importancia (según los varones indígenas) a los grupos étnicos/raciales/lingüísticos de menor representatividad. Es una estrategia, en realidad, de enorme violencia. Los pueblos negros e indígenas tienen muchas diferencias entre sí, tanto a nivel de prioridades cuanto a nivel de rivalidad política¹⁵⁵. Al alejar los pueblos negros de los cargos considerados más importantes de la CONAIE y la FENOCIN, los líderes indígenas masculinos logran evitar conflictos extras, transfiriéndolos a las mujeres. La relación con la Guyana es aún más difícil, puesto que los fondos que recibe COICA no suelen incluir países de lengua no castellana, con lo que la representante del área de mujeres siquiera puede viajar al Ecuador, quedando el área hasta hoy sin un plan de trabajo, pese a existir desde el 2009. En este sentido, no es raro que el grupo más exitoso de mujeres dentro de la FENOCIN, el CCMU, esté jurídicamente separado de su organización mixta.

El caso de Guatemala, al menos al nivel de sus grandes organizaciones, es relativamente parecido al de Bolivia: el compromiso con la equidad de género asumido por las organizaciones no da lugar a una discusión sistemática sobre la especificidad de las luchas de las mujeres ni un compromiso colectivo de los hombres, salvo excepciones individuales. Como ya se ha mencionado, las grandes organizaciones campesinas, CUC y CONIC, tienen áreas de género con estatutos amplios, que adoptan con sutileza muchas reivindicaciones de las mujeres, pero los hombres no dudan en impedir que las mujeres participen en espacios de articulación entre organizaciones de mujeres cuando consideran que estas proponen discusiones que podrían chocar contra los intereses considerados como colectivos¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Las diferencias a este nivel se volvieron casi irreconciliables cuando un dirigente de la CONAIE afirmó que históricamente las naciones negras iban a remolque de las indígenas. Para el caso peruano, Rocío Muñoz, líder afroperuana, con quien conversé informalmente en el 2010, afirmaba que eran tan distintas las agendas de las mujeres negras y las indígenas, que siquiera se proponían convergir.

¹⁵⁶ Tal como me fue relatado por María Mateo y Raquel Vásquez, de la Asociación de Mujeres Rurales, el siete de agosto del 2013, en ciudad de Guatemala. Entrevisté también a un dirigente de CONIC, Isaías Pérez, el 8 de agosto del 2013 y era evidente que él no tenía una reflexión sobre las cuestiones de género.

6.5.1.2. El apoyo de sensibilidades masculinas individuales

Los ejemplos de apoyo masculino a las mujeres indígenas o campesinas han sido de carácter eminentemente individual, dependiente de sensibilidades específicas. Uno de los casos ya mencionados es el del presidente la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), el presidente Tata Rafael Quispe (y ex presidente de la CONAMAQ), que viene abogando por la “efectivización del chacha-warmi”, buscando incluir a su esposa, Mama Rocío Pati¹⁵⁷, en los diferentes eventos políticos al que él es invitado. Ello no se dio sin conflictos y sin que Tata Quispe se sintiera por veces angustiado, pero ello se fue resolviendo con el progresivo dominio de la oratoria de Mama Rocío y los efectos positivos políticos que como pareja han logrado.

En la Plataforma Interinstitucional de Celendín, el presidente, Milton Sánchez, sensibilizado mediante charlas sobre género y minería ofrecidas por el Programa Democracia y Transformación Global, PDTG, en el año 2011 (una de ellas ofrecida por mí) pasó a incentivar una mayor participación de las mujeres y de sus demandas específicas dentro de la Plataforma, yendo más allá de las demandas iniciales de las mismas mujeres, quienes antes no habían propuesto incluir sus especificidades en la lucha anti-minera.

Un tercer caso es el del presidente de los 48 Cantones de Totonicapán durante el año de 2011, Romeo Tiu, hoy profesor de derecho en la Universidad Rafael Landívar de Xela e integrante de un colectivo artístico-político de carácter predominantemente femenino, el Voz Propia. Durante su período de mandato en los 48 Cantones, realizó una serie de acciones para la inclusión de las mujeres en los puestos de autoridad y también para disminuir la violencia y la discriminación contra ellas. Fue el primer presidente de los 48 Cantones en marchar por la no violencia contra la mujer en un 25 de noviembre. En el 2013 también ejercía como consultor en un proyecto apoyado por una ONG¹⁵⁸ ubicada en ciudad de Guatemala para elaborar estrategias de no-violencia contra las mujeres en comunidades

¹⁵⁷ Escuché a ambos en una reunión de coordinación entre la CIDOB y la CONAMAQ en Cochabamba en enero del 2013, dónde hablaron sobre la “efectivización”, y entrevisté al Tata Rafael Quispe (la Mama Rocío Pati no quiso darme entrevista).

¹⁵⁸ Ello me fue comunicado en una conversación informal con Tiu y no guardé el nombre de la ONG.

rurales, organizando diálogos con líderes comunitarios hombres. Es también relevante resaltar que Romeo Tiu, junto a un joven investigador, Yovani Cux, no tiene problemas en pertenecer como un integrante más a un colectivo como Con Voz Propia, conformado por jóvenes mujeres que en su mayoría tienen menos de 30 años, mientras él aparenta tener más de 40. Las diferencias de género y de generación son aquí claras y es notable su disposición a no hacer de ellas un elemento jerárquico.

Otro caso notable es el del agricultor Luis Vásquez, el tercer vocal del área de Recursos Naturales de los 48 Cantones en el 2012, que se negó a unirse a lo que era un verdadero motín que compañeros suyos estaban haciendo contra la presidenta del área, Andrea Ixchú. Los hombres no soportaban estar bajo autoridad de una mujer joven y buscaban derribarla, negándose a hacer la parte del trabajo que les correspondía para acusar a Ixchú de falta de liderazgo. El apoyo a Ixchú por parte de Vásquez, como él mismo me lo relató¹⁵⁹, se debió a su comprensión de que el boicot iba en contra de la decisión colectiva de la comunidad que había elegido a la joven mujer para tal cargo, así como de los principios de igualdad entre hombres y mujeres que los 48 Cantones defendían. Fue, en términos de Segato (1999), un acto radicalmente anti-patriarcal, puesto que rompía el pacto entre hombres que se estaba irguiendo en la acción conjunta de sometimiento a una mujer, en una suerte de violación simbólica que garantizaba la unificación del grupo. La “traición” de Vásquez al pacto -que autores como Godelier (1986) mencionan ser la principal arma de los hombres comprometidos con la lucha anti-patriarcal- puede deberse también a los numerosos talleres sobre género que hay en la localidad, -esta era la hipótesis de la propia Ixchú¹⁶⁰-.

El único caso que me fue relatado en que el apoyo efectivo y no solamente formal por parte de los hombres a las luchas de las mujeres alcanzó un impacto institucional ocurrió en la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). Aun así, sólo tras una medida de fuerza notable de las mujeres indígenas y, también, por la especial sensibilidad del entonces presidente de la Asociación, Gil Inoach. A inicios de la década del 2000, un grupo de cinco mujeres postuló a todos los cargos de autoridad de la organización,

¹⁵⁹ A quién entrevisté el 20 de agosto del 2013 en la tarde, en Totoncapán.

¹⁶⁰ A quién entrevisté el 20 de agosto del 2013 en la mañana, en Totoncapán.

afirmando, por lo tanto, su intención de excluir a los hombres de la dirección. Ello dio lugar a una crisis interna: al parecer los hombres dirigentes pensaron que era posible que ellas ganaran las elecciones y decidieron ceder en muchos temas para que las mujeres abandonaran la idea de postular todos los cargos¹⁶¹. El resultado de ello, aparte del pacto en las elecciones internas, fue que los hombres se comprometieron a apoyar en la práctica el área de mujeres y la elección de mujeres para otras áreas directivas, aceptando y defendiendo frente a las instancias regionales y locales de la organización las cuotas para mujeres y comprometiéndose a no ejercer prácticas discriminatorias en ninguna instancia de la organización. El documento *Programa Mujer indígena* (AIDSESP, 2006) trae testimonios de mujeres y hombres, entre ellos Gil Inoach, y defiende la complementariedad entre hombres y mujeres entre los pueblos amazónicos, ubicando la “falta de confianza” del hombre hacia la mujer en la imposición de “nuevas tradiciones” por parte de la sociedad criolla¹⁶². El retomar una fuerza política propia pasó a requerir, para AIDSESP, una revalorización de las mujeres por parte de los hombres. Con todo, y pese a que haya cierta solvencia discursiva sobre género por parte de hombres de la organización, en los últimos años, sobre todo tras la salida de Teresita Antazú de la dirigencia nacional en el 2011, las luchas específicas de las mujeres se encuentra en un momento de menor fuerza.

6.5.2. El feminismo: entre prácticas coloniales y diálogos genuinos

En sus relaciones con las mujeres feministas, los logros son más evidentes, puesto que aun cuando el feminismo hegemónico se ha mantenido escéptico o indiferente frente a la organización de las mujeres -como vimos en los ejemplos de las conferencias de la ONU de 1975 y 1994- ha habido una abertura por parte de importantes grupos, políticos e intelectuales. Esta parte del feminismo ha adoptado formalmente, en algunos casos, y de forma decidida, en otros, experiencias comunitarias indígenas, lo que incluye una relación de mutua responsabilidad con la naturaleza, un deslinde con el individualismo moderno, la reivindicación de prácticas cotidianas que habían sido consideradas arcaicas por la

¹⁶¹ Hubo, asimismo, prácticas paralelas de sabotaje a la candidatura femenina, sobre todo a través de presión a las mujeres autoridad en organizaciones de base.

¹⁶² Efectivamente, tal como lo muestran diferentes fuentes ya aquí citadas, las relaciones de género amazónicas suelen ser significativamente igualitarias (Verde, 2002; Segato, 2010; Paredes, 2004; Mathieu, 2007)

modernidad capitalista –cocinar, tejer o cultivar huertos, por ejemplo, frecuentemente de forma colectiva-, así como prácticas culturales, como bailes, música o vestimenta. Muchos feminismos parecen encontrar en el diálogo con las mujeres indígenas y campesinas argumentos para expresar y confrontar el malestar que les causan el actual patrón de poder, contra el cual el feminismo y la izquierda tradicional carecían de ejemplos prácticos alternativos. Como siempre, ello toma diferentes formas, no todas con el mismo compromiso de transformación.

Pero no todas las organizaciones feministas que trabajan con mujeres indígenas tienen una opción por un diálogo horizontal. Se pudieron divisar cuatro tipos de organizaciones feministas según su forma de relación con las indígenas.

a) Aquellas que buscan formas horizontales de relación, transformando o rompiendo los lazos organizativos tradicionales del feminismo. El más amplio ejemplo de esta tendencia es la Asociación Nacional de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador (ANMPDE), que no sin contradicciones importantes logró unir una gran heterogeneidad de mujeres y organizaciones de diferentes regiones del Ecuador alrededor de reivindicaciones históricas del feminismo, de los movimientos indígenas y de las luchas anti-capitalistas, así como de demandas de organizaciones menores (como las recogedoras de conchas o las trabajadoras sexuales) y recientes (por ejemplo, contra la criminalización de la protesta, que en el presente atañe sobre todo a los pueblos y mujeres indígenas)¹⁶³.

En Bolivia, tenemos una experiencia a escala mucho menor, de un centro cultural en Cochabamba que reúne mujeres indígenas y no indígenas alrededor de cuestiones políticas y culturales de interés común y que ha debatido y optado por no considerarse feminista¹⁶⁴. Quizás con algún parentesco con esta experiencia cochabambina, se encuentran algunas mujeres feministas que se han ido distanciando de este término no por cuestiones estratégicas, sino por considerarlo en algún grado comprometido con el patrón

¹⁶³ En noviembre del 2013 entrevisté a cinco integrantes de ANMPDE, en Cotacachi, a tres indígenas: Carmelina Morán, Magdalena Fuertes Fuentes y Ana María Andrade (todas también del CCMU), y en Quito a una mestiza, Amparo Pillajo y a una estadounidense, Dana Hill.

¹⁶⁴ Entrevista a Eliana Cossio, el 16 de enero del 2013.

capitalista/colonial de poder. El caso que más me llamó la atención fue el de Chela Calle¹⁶⁵, de la Asamblea de los Pueblos del Sur en Defensa de la Naturaleza (Cuenca), que se ha deslindado completamente del feminismo y critica incluso las feministas de la ANMPDE, por comprender que buscan imponer sus propias luchas a las mujeres indígenas.

b) En segundo lugar, se encuentran ONGs que mantienen una lógica organizativa no muy diferente a otras ONGs urbanas, pero que vuelcan su trabajo completamente hacia la lucha de las mujeres indígenas o campesinas. En el Ecuador tenemos la experiencia de Luna Creciente, ONG que se organiza como tal para ofrecer soporte a mujeres indígenas que habían solicitado formación a una feminista blanca mestiza, con cuya familia dirige hoy la ONG.

En el Perú está el Programa Democracia y Transformación Global (PDTG)¹⁶⁶. Pese a ser una organización mixta, que trabaja también con organizaciones populares mixtas, está compuesto en su mayoría por mujeres feministas y su trabajo ha tenido un fuerte bias de género, habiendo prestado apoyo constante a la FEMUCARINAP desde sus inicios.

En Guatemala, la Colectiva Actoras de Cambio trabaja desde el 2004 con mujeres sobrevivientes de violación durante el conflicto armado, siempre en diálogo y función de sus aspiraciones. Hoy, mitad de las integrantes de Actoras de Cambio son mayas.

c) En tercer lugar se encuentran aquellas que mantienen sus formas organizativas tradicionales, pero adquieren compromisos con lo indígena que, aun siendo parciales, parecen ser íntegros, generándose un debate dentro de la propia organización al respecto de la necesidad de comprender las especificidades propias de las mujeres indígenas. Este es el caso del Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y también de la Alianza Política Sector de Mujeres (SM) de Guatemala. En ambos casos no han perdido su organicidad original, pero su apuesta por las mujeres indígenas es adoptada como un compromiso interno que se

¹⁶⁵ A quién entrevisté en noviembre del 2012.

¹⁶⁶ He hecho una consultoría junto al PDTG en el año 2011 y, para los objetivos de esta investigación, he entrevistado a dos de sus integrantes: Diego Saavedra y Mar Dazza, el 9 de agosto del 2012, así como entrevisté o conversé informalmente con Lourdes Huanca, Jarli, Rosa Ojeda y Lourdes Oraica entre otras integrantes de la FEMUCARINAP.

expresan en sus respectivas políticas institucionales. En el caso de Flora Tristán hay constantes debates internos al respecto y se preparan proyectos a partir de demandas de las propias mujeres indígenas. Flora Tristán incluso ofrece sus abogadas para defender a los integrantes hombres de AIDSESEP, que desde el 2010 están acusados de incitación a la sedición. Asimismo, las mujeres de la FEMUCARINAP con frecuencia agradecen el apoyo que reciben desde sus inicios a “las Floras”, considerando su apoyo técnico y afectivo como fundamental en sus inicios.

Ya el Sector de Mujeres (SM), una red de organizaciones feministas y de mujeres, tiene entre sus integrantes a organizaciones de mujeres indígenas, como la Asociación de Mujeres Indígenas de Sta. María Xalapán Jalapa (AMISMAXAJ) y la Asociación para el Desarrollo Integral Unim'al Ránima Ixóq (ADIURI), cuyas integrantes consideran como muy importante el trabajo del SM. Sin embargo, tras la presentación de un plan de trabajo sobre la violencia contra la mujer por parte del SM, me encontré con algunas mujeres mayas de Xela que estaban disconformes con el plan porque contemplaba solamente las formas de violencia que atañen a mujeres urbanas, siendo que las mujeres indígenas habían previamente advertido este hecho en reuniones anteriores con las responsables del SM. Asimismo, una integrante mestiza y urbana del SM me dijo que era muy insuficiente el debate interno del SM sobre etnicidad y raza.

d) Finalmente, se encuentran aquellas instituciones que trabajan con mujeres indígenas o campesinas, pero cuyo compromiso no parece haber dado paso a una sostenida reflexión sobre lo indígena en su especificidad, lo que implica la permanencia de prácticas racistas por parte de al menos algunas de sus integrantes, así como una apropiación de recursos de solidaridad internacional en función de objetivos coloniales.

El caso más llamativo fue el de Sendas, la ONG de mujeres de Cuenca que tiene un mayor trabajo con poblaciones indígenas y campesinas. En la entrevista que me concedió la directora de la organización, Meri Cabrerías, las mujeres indígenas fueron siempre referidas como personas a quienes se ofrece un servicio. Al contestar mi pregunta sobre los aprendizajes que tuvo con las indígenas, me contestó que lo fuerte que el patriarcado puede

llegar a ser, sin darse cuenta siquiera que podría haber disfrazado su colonialidad ante alguien que trabaja con pueblos indígenas.

El caso de Gregoria Apaza es verdaderamente muy curioso. Como procedimiento usual, hice una llamada telefónica a la institución para solicitar una entrevista. La secretaria contestó a mi solicitud avisándome que las integrantes del CPMGA solamente pueden conceder entrevistas bajo el permiso de su directora, Cecilia Enríquez. Escribí inmediatamente a Enríquez, exponiendo los objetivos de la investigación y solicitando entrevistarme con una de las trabajadoras de CPMGA y con una de las mujeres indígenas o campesinas con quienes ellas trabajan. Obtuve como respuesta el hecho de que “casi” no trabajaban con mujeres indígenas, por lo que era mejor que yo buscara otra organización. Ignoró ella que en la ciudad dónde está situada su ONG el 81% de la población se autoconsidera aymara, quechua u de otro pueblo indígena. Posteriormente, algunas otras personas que trabajaron en el CPMGA me relataron que no hay por parte de la institución un interés por comprender y trabajar la cuestión indígena. Una de estas personas, indígena, me dijo que el trato que se daba a las consultoras aymaras era inferior al otorgado a las mestizas.

En la medida en que Bolivia y Ecuador se consideran plurinacionales, trabajar con mujeres indígenas y campesinas se transforma en la única forma de garantizar fondos internacionales a los cuales se accedía en la década de 1990 de otras formas. Se trata, por lo tanto, de una cuestión de sobrevivencia institucional.

6.6. Coda. Cuidar la vida tras el fin de nuestro mundo

Frente a la amenaza de destrucción de la vida en el planeta, así como al ocaso de las narrativas modernas para dar cuenta de ello, nos restan caminos que a la vez urgen y requieren su tiempo. La lucha de las mujeres indígenas por el territorio, a través de una relación cotidiana de reproducción conjunta de la vida humana y no humana, por la construcción de una fuerza colectiva a partir de esta cotidianidad, constituyen sin duda caminos irrenunciables hacia la recuperación de la vida de las manos del patrón de poder colonial / patriarcal / moderno / capitalista / eurocentrado.

La soberbia humana por canalizar las fuerzas de la naturaleza hacia objetivos exclusivos de nuestra especie (o de sus élites) ha terminado por dar inicio a una reacción de fuerzas inconmensurables, que han logrado lo que quizás era imposible para la modernidad hegemónica hace algunas décadas: hacer vulnerable no sólo nuestras vidas, sino nuestro sentido de omnipotencia, obligándonos a asumir que compartimos un destino común junto a los demás entes, vivos o no, de este y otros mundos. En este proceso, hemos perdido muchos de los saberes y prácticas cotidianas que permitían una relación sana y de confianza entre las gentes y los seres del mundo.

Los pueblos indígenas y las mujeres en especial han resguardado mucho de ello. Tienen además, como observó agudamente Viveiros de Castro (2013), la experiencia de 500 años de vida tras el fin de su mundo. Quienes nos hemos creído modernos (no-capitalista, no-coloniales, no-patriarcales, pero modernos, al fin) y nos despertamos de nuestros sueños percibiendo que hemos herido -¿de muerte?- tanto al mundo como nuestra propia socialidad, nos vemos sorprendidos por la sabiduría vivida y luchada por parte de las mujeres indígenas.

Se trata ahora de construir lazos locales y entre pueblos indígenas, campesinos y urbanos que permitan ensanchar los espacios sociales y territoriales de cuidado de la vida y de la lucha. Al feminismo preferencialmente urbano y mestizo/blanco, las mujeres indígenas convocan a una retomada de los elementos radicalmente opuestos al patrón de poder que habían sido cultivados por el feminismo hegemónico desde inicios del período de patriarcado del salario hasta la década de 1980. Ello incluye hoy, además, el compromiso activo con la destrucción de las formas de subyugación que lo urbano impone a lo rural, incluido la destrucción territorial, el despojo y la explotación del trabajo con elementos de esclavitud. La reconstitución de nuestra sociabilidad inmediata, urbana, requiere necesariamente vínculos efectivos y horizontales con la vida indígena rural y no rural, rompiendo la imposición de dependencia del campo hacia la ciudad, sin lo cual solamente se aseverará la destrucción de la vida. El trabajo de las mujeres aymaras urbanas aliadas del CONAMAQ en la consolidación de esta organización es un ejemplo notable aquí.

En tanto hombres de izquierda (pro-feministas o convocados a serlo), la responsabilidad es mayor, dado que lo masculino desenfrenado es sinónimo muerte. El mundo colonial/moderno/ capitalista/ eurocéntrico es un mundo patriarcal sin amarras. La negación de la fragilidad masculina implica un rechazo a lo corporal, a lo territorial, a lo “natural” y la proyección hacia una potencia abstracta que se alimenta de la destrucción de lo anterior. Los hombres profeministas y urbanos debemos asumir y descubrir nuestros compromisos con esta masculinidad violentamente desatada, asumiendo nuestra responsabilidad colectiva en medio a diálogos internos pero abiertos a las mujeres indígenas y no indígenas, así como a hombres indígenas.

Anexo. Cuadros de entrevistas

A) Perú

Lima. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
11.07.2011	Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú, FEMUCARINAP	Lourdes Huanca	Presidenta
15.07.2011	Programa Mujer Indígena de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP	Teresita Antazú	Expresidenta
08.08.2012	AIDSESP	Rosilda Nunta Guimarães	Coordinadora técnica
21.08.2012	Asociación Nacional de Productores Ecológicos del Perú, ANPE	Marisol Medrano Peña	Presidenta
17.09.2012	CHIRAPAQ, Centro de Culturas Indígenas del Perú	Tarcila Rivera Zea	Presidenta
20.09.2012	FEMUCARINAP	Lourdes Huanca	Presidenta
24.09.2012	Organización Nacional de Mujeres Indígenas, Andinas y Amazónicas del Perú, ONAMIAP	Gladys Villa	Presidenta
26.09.2012	AIDSESP	Gil Inoach	Ex presidente
28.01.2013	a) FEMUCARINAP b) Coordinadora Nacional de Mujeres Afectadas por el Conflicto Armado Interno (CONAMUACAI) (entrevista colectiva)	a) Rosa Ojeda b) Guadalupe Hilario Rivas	a) Vice-presidenta b) Presidenta

Lima. Organizaciones, intelectuales y activistas aliadas(os) de los pueblos indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
12.07.2011	Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (Programa de Derechos Humanos)	Clea Guerra	Directora
06.08.2012	Comisión Nacional de Derechos Humanos, CNDDHH	Rocío Silva Santiesteban	Secretaria General

09.08.2012	Programa Democracia y Transformación Global, PDTG (entrevista colectiva)	Marilyn Dazza y Diego Saavedra	Respectivamente, coordinadora e integrante del Área de Trabajo Ñoqanchiq
16.08.2012	Fondo de Población de las Naciones Unidas, UNFPA (entrevista conjunta)	Zilda Cárcamo y Hanna Maenpa	
17.08.2012	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP	Roberto Espinoza	Consultor
23.08.2012	ONU Mujeres	María Pareja	Programa Indígena
25.08.2012	Investigadora independiente	María Pilar Ego-Aguirre	

Ciudad de Cajamarca. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
08.06.2011	Rondas Campesinas de Maygasbamba	Wilder Sánchez ¹⁶⁷	Ex presidente

Ciudad de Cajamarca. Organizaciones, intelectuales y activistas aliadas(os) de los pueblos indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
08.05.2011	Grupo de Formación e Intervención para el Desarrollo Sostenible, GRUFIDES	Ofelia Vargas	Desarrollo de capacidades
01.09.2012	GRUFIDES	Ofelia Vargas	Desarrollo de capacidades
06.09.2012	GRUFIDES	Jorge Camacho	Director ejecutivo
07.09.2012	Independiente	Vilma Rodríguez Chihuán	Fotógrafa y activista

¹⁶⁷ Entrevista realizada en el marco de una investigación sobre los impactos de la minería en Cajamarca, realizada por el Programa Democracia y Transformación Global (PDTG) en consonancia con el Grupo de Formación e Intervención para el Desarrollo Sostenible (Grufides), en la cual fui investigador asistente.

Bambamarca. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
03.09.2012	Central Única Provincial de Mujeres de Rondas Campesinas, La Central	Doña Clemencia Ruiz	Presidenta
04.09.2012	La Central	Doña Blanca Llamoctanta	Dirigenta
04.09.2012	Comedor popular. Integrante de la junta para conformación de comité local de La Central en San Juan de Lacamaca	Jenni	
05.09.2012	La Central	Doña Barbarita	Dirigenta y ex presidenta
05.09.2012	Frente de Defensa de los Intereses de la Provincia de Hualgayoc-Bambamarca	Rosa Cercado Chávez	Secretaria de la Mujer

Celendín. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
09.09.2012	FEMUCARINAP – Celendín	Jarly Mitsuru Cercado	
09.09.2012	Club de Madres y Vaso de Leche	Yanira	
10.09.2012		Keith Callas	Estudiante de licenciatura
11.09.2012	Plataforma Interinstitucional de Celendín (PIC)	Milton Sánchez	Presidente
12.09.2012	Rondas Campesinas Unificadas de la provincia de Celendín	Marle Livaque	Secretario de Actas

Celendín. Organizaciones, intelectuales y activistas aliadas(os) de los pueblos indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
09.09.2012	Iglesia Católica (entrevista colectiva)	Hermana Rosario Hermana Virma	

B) Ecuador

Quito. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
05.11.2012	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE	Silvia Tibi	Secretaria de Relaciones Internacionales
08.11.2012	Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras de Ecuador, FENOCIN	Loyda Olivo	Secretaria de la Mujer
09.11.2012	Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, COICA	Marianela Jintiach	Coordinadora Técnica
09.11.2012	Corporación de Productores Audiovisuales de las Nacionalidades y Pueblos, CORPANP	Rocío Gómez	Realizadora cinematográfica
12.11.2012	Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, "Movimiento de los Indígenas del Ecuador"), ECUARUNARI y Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI	Magdalena Aysabucha	Secretaria de la Mujer de ECUARUNARI y Coordinadora de Mujeres de la CAOI
29.11.2012	ONU Mujeres, ex dirigente de la Mujer en CONAIE	María Andrade	

Quito. Organizaciones, intelectuales y activistas aliadas(os) de los pueblos indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
06.11.2012	Instituto de Estudios Ecuatorianos, IEE	Dana Hill	Investigadora (consultora)
07.11.2012	ONU Mujeres	Saraswati Rodríguez	Asociada de programa del área DESCA
13.11.2012	Acción Ecológica	Ivonne Ramos	
13.11.2012	Acción Ecológica	Gloria Chicaiza	
13.11.2012	Asamblea Nacional de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador, ANMPDE	Amparo Pillajo	

19.11.2012	Movimiento de Mujeres de Sectores Populares Luna Creciente (entrevista conjunta)	Mariana Villafuerte y Clara Merino	
01.12.2012	Entre Pueblos	Eva Vázquez	

Otavaló. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
14.11.2012	Saramanta Warmikuna	Josefina Lema	

Cotacachi. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
14.11.2012	Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, CCMU	Magdalena Fueses Fuentes	Ex presidenta
15.11.2012	CCMU, ANMPDE, Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi	Carmelina Morán	Ex presidenta
15.11.2012	CCMU	Ana María Andrade	Presidenta

Cuenca y Tarqui (Azuay). Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
21.11.2012	Frente de Mujeres Defensoras de la Pachamama	Francisca Zhagüi y Marcia Ortiz	Presidenta e integrante del Directorio
25-26.11.2012	Saramanta Warmikuna, Centro de Sanación de Tarqui. Entrevista conjunta	Doña Robertina Vélez y Doña Gloria Vélez	

Cuenca y Tarqui (Azuay). Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
22.11.2012	ONG Sendas	Meri Cabrerías	Presidenta
23.11.2012	Asamblea de los Pueblos del Sur en Defensa de la Naturaleza	Chela Calle	
28.11.2012	Cabildo de Mujeres de Cuenca	Nidia Soliz	Coordinadora

C) Bolivia

La Paz. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
28.12.2009	Asamblea de Feminismo Comunitario	Sandra Apaza y Claudia	
04.01.2010	Federación de Mujeres de la ciudad de El Alto; MAS	Mercedes Márquez Quispe	Secretaria Ejecutiva;
Febrero 2011	Comunidad Mujeres Creando Comunidad; Asamblea de Feminismo Comunitario	Julieta Paredes	Fundadora
08.01.2013	Bartolina Sisa	Juanita Ancieta Orellana	Secretaria Ejecutiva
08.01.2013	Confederación Nacional de Gremiales de Bolivia, COB	Marta Maita	Secretaria General del sector
09.01.2013	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CONAMAQ	Angélica Sarzuri	Sin cargo en el momento
09.01.2013	CONAMAQ	Luisa Miranda Colquechuima	Técnica del Área de Mujeres Originarias
10.01.2013	Las Bartolinas (Padcaya, Tarija)	Felicia Cruz Flores	Secretaria Ejecutiva
11.01.2013	Central de Mujeres Indígenas de La Paz, CMILAP	Celia Beyuma	
14.01.2013	Universidad Pública de El Alto y consultora en CONAMAQ	Lucila Choque	Docente, investigadora
14.01.2013 (Conversa)	Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia y Mujeres Creando	Victoria Mamani	
22.01.2013	MAS	Lucía Yanarico	Consejala de Yurupana

23.01.2013	CSUTCB/CLOC	Laureano Pair	
25.01.2013	CONAMAQ (Mujer)	Juan Huarayo	Comisión Mujer Originaria
26.01.2013	Colectivo Casas y CONAMAQ	Elizabeth López	
26.01.2013	MAS	Concepción Ortíz	Vice-presidenta

La Paz. Organizaciones, intelectuales y activistas aliadas

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
02.2011	Instituto de Lengua y Cultura Aymara	Denise Arnold	Fundadora
11.01.2013	Coordinadora de la Mujer	Mónica Novillo	Secretaria Ejecutiva
24.01.2013	ACSUR-Las Segovias	Bernarda Ferreira	Técnica de Proyectos
26.01.2013	Mujeres Creando	Julieta Ojeda	
14.01.2013	Federación de Caficultores Exportadores de Bolivia	Nancy López	Vice-presidenta
14.01.2013	Pan para el Mundo	Zulma Gareca	
13.01.2013	Asamblea Permanente de los Derechos Humanos de La Paz	Amparo Carvajal	Presidenta

Cochabamba. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
15.01.2013	Las Bartolinas (Cochabamba)	Isabelina Domínguez	Secretaria Ejecutiva
16.01.2013	Federación Campesina de Mujeres del Trópico de Cochabamba, FECANTROP	Esperanza Pérez	Secretaria de Hacienda
17.01.2013	CONAMAQ	Toribia Lero	Técnica
18.01.2013	Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI	Rafael Quispe	Presidente
20.01.2013	MAS / Las Bartolinas	Leonilda Surita	

Cochabamba. Organizaciones, intelectuales y activistas aliadas

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
15.01.2013	Somos Sur	Maria Lohman	
16.01.2013	Fundación Abril	Eliana Cossio	

		Coca	
17.01.2013	Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, CIDOB	Eliana Rioja	Técnica del Departamento de Comunicación
19.01.2013		Lucía Herbas Cordero	Estudiante
21.01.2013	Centro de Estudios Aplicados a los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, CEADDESC	Wendy de la Fuente	Investigadora Asistente
21.01.2013	CEADDESC	Jorge Komadina	Programa de Transparencia
21.01.2013	Plataforma Boliviana Frente al Cambio Climático	Sarela Paz	

D) Guatemala

Totonicapán. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
08.07.2013	Asociación Padres de Familia Cuxlikel; Asociación de Ahorro y Crédito ADCI	doña Julia García	Presidenta; ex presidenta
08.07.2013	Consejo Oxlajuj Aj,	Martina Castro	Presidenta del Consejo
10.07.2013	Asociación para el Desarrollo Integral Unim'al Ránima Ixóq, ADIURI (entrevista colectiva, a la que fueron accediendo cerca de 10 integrantes de ADIURI según llegaban para una reunión)	Irma Lucía Gutierrez	Presidenta
13.07.2013	Junta Directiva de Alcaldes Comunales de los 48 Cantones de Totonicapán; Con Voz Propia	don Romeo Tiu	Ex presidente de los 48 Cantones
16.07.2013	Oficina Municipal de la Mujer, OMM	Mercedes Tacam	
17.07.2013	Red de Organizaciones de Mujeres Indígenas por la Salud Reproductiva, REDMISAR; 48 Cantones	Angélica Puac	Formación y Capacitación de líderes; Ex vicealcaldesa de los 48 Cantones
20.08.2013	Junta Directiva de Recursos Naturales de los 48 Cantones	Andrea Ixchiu	Presidenta

20.08.2013	Junta Directiva de Recursos Naturales de los 48 Cantones	Luis Vásquez	3er Vocal
20.08.2013	Asociación Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente, CDRO	Alejandra Velázquez	Programa de la Mujer
16.07.2013	Ixmucané, Red Ecuménica de Mujeres	Olga Tumax	Presidenta
21.08.2013	Colectivo Con Voz Propia	Yovani Cux	

Xela (Quetzaltenango). Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
08.07.2013	Instituto Chi Pixab'	Doña Aura Marina	Directora
08.07.2013	Instituto Chi Pixab'	Miriam Batz	Asistente
10.07.2013	Comité Cívico Xel- Jú	Mariela Limatuj	
15.07.2013	Servicios Jurídicos y Sociales, SERJUS	Juana Alvarado	Acompañante de Democracia en Género
17.07.2013	Asociación Mujer Tejedora del Desarrollo, AMUTED	Julia Sum	Coordinadora General
19.08.2013	Coordinadora Departamental de Comadronas Tradicionales, CODECOT	María Cecilia, con intervención ocasional de otras personas	Presidenta
19.08.2013	La Planada (en Huehuetenango); Federación Comercializadora de Café Especial de Guatemala, FECCEG	Orfa Constanza	Presidenta; integrante
21.08.2013	Xel-jú	Aura Pisqui	Ex concejala de Xela

Xela (Quetzaltenango). Organizaciones, intelectuales y activistas aliadas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
12.07.2013	Consultora en comunicación	Alba Carrasco	independiente
15.07.2013	Diócesis Xela	Marianti Yohalvi	
19.08.2013	FECCEG (entrevista colectiva)	Juan Francisco, junto a otras personas	Presidente

Ciudad de Huehuetenango. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
22.08.2013	Defensoría de la Mujer Indígena de Huehuetenango	Miriam Hernández	Área social
23.08.2013	Kayb'alan Centro de Análisis, Formación e Incidencia del Pueblo Maya	Elsa Hernández	
24.08.2013	Mamá Makin; Alianza de Mujeres Rurales	María Guadalupe	Fundadora
25.08.2013	Asociación de Mujeres Ak'abal de Santa Cruz Barillas	Hermelinda Claret	

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
23.08.2013	Colectiva Actoras de Cambio (Ciudad de Guatemala)	Liduvina Méndez	

Ciudad de Guatemala. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
31.07.2013	Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija'	Juana Sales	Comité Menor
01.08.2013	Coordinación Nacional Indígena y Campesina, CONIC	Dolores Sales	Secretaria de la Mujer
02.08.2013	Comité de Unidad Campesina, CUC	Irene Barrientos	Coordinadora Técnica de Equidad de Género
05.08.2013	Asociación de Mujeres Indígenas de Sta. María Xalapán Jalapa (AMISMAXAJ)	Lorena Cabnal	Fundadora
05.08.2013	CONIC	Julieta Willsing	Coordinadora Secretaria Nacional de la Mujer
06.08.2013	Ministerio de. Agricultura	Leonel de León	Agricultura. Ecológica
06.08.2013	Asociación de Abogados Mayas	Cristian Otzín	Director

06.08.2013	Asociación Maya Uk' ux B'e	Marta Matzir	Socia fundadora
07.08.2013	Investigadora / actovista independiente	Virginia Ajxup	
07.08.2013	KAQLÁ	Hermelinda Magzul	Directora
07.08.2013	Alianza de Mujeres Rurales por la Vida, Tierra y Dignidad, AMR (entrevista colectiva)	María Raquel Vásquez ; María Mateo	Coordinadora; área de formación
08.08.2013	CONIC	Isaías Pérez	Secretario General
08.08.2013	MOLOJ	Teresa Laines Reynoso y Magdalena Cholosito	
08.08.2013	CONAVIGUA	Rosalina Tuyuc	Presidenta
09.08.2013	Fundación Rigoberta Menchú	Piedad Vargas	Derechos Humanos
09.08.2013	UNFPA	Yolanda Ávila	Oficial de Programa, Género
09.08.2013	Conferencia de Iglesias de Evangélicas de Guatemala, CIEDEG	Verónica Gómez	

Ciudad de Guatemala. Organizaciones, intelectuales y activistas aliadas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
02.08.2013	Sector de Mujeres, Marcha Mundial de las Mujeres	Sandra Morán	
02.08.2013	Sector de Mujeres, Voces de Mujeres	María Dolores	
27.05.2015	Colectiva Actoras de Cambio	Amandine Fulchiron	Fundadora
12.08.2013	Investigadora independiente	Emma Chirix	
13.08.2013	Defensoría de la Mujer Indígena	Juana Sotz	Directora Ejecutiva
14.08.2013	We Effect (Cooperación Sueca)	Anaité Roulet	Oficial de Programa Regional de Desarrollo Rural
14.08.2013	Centro de Acción Legal para los Derechos Humanos, CALDH	César Canil	MinisCALDH
14.08.2013	Universidad de San Carlos de Guatemala	Lily Muñoz	Profesora-investigadora

Chimaltenango. Organizaciones, intelectuales y activistas indígenas y/o campesinas(os)

Fecha	Organización	Persona(s) entrevistada(s)	Cargo o área en la fecha de la entrevista
03.08.2013	Investigadora independiente	Ofelia Chirix	
03.08.2013	Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, AVANCSO (Ciudad de Guatemala)	Aura Cumes	Área de Historia Local

Bibliografía

ACEVEDO, Sariah. Sexualidad y relaciones interétnicas en mujeres jóvenes mayas. Entre la cosmovisión maya, la moral cristiana y la modernidad. En CUMES, Aura Estela. MONZÓN, Ana Silvia. *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. Guatemala: Intervida World Alliance, 2006.

ACTORAS DE CAMBIO. *Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad*. Ciudad de Guatemala: Colectiva Actoras de Cambio, 2011.

_____. *Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad*. II Festival por la Memoria. Chimaltenango 2011. Ciudad de Guatemala: Colectiva Actoras de Cambio, 2013.

AIDSESEP. *Las mujeres amazónicas fortaleciendo el futuro*. Memoria del Programa Mujer Indígena de AIDSESEP (2000-2005). Lima: AIDSESEP, 2006.

_____. *Memoria del Programa Mujer Indígena de AIDSESEP (2005-2010)*. Lima: AIDSESEP, 2011.

AJXUP, Virginia. ZAPIL, Juan. *Propuesta de armonía y equilibrio entre mujeres y hombres desde la cosmovisión maya*. Ciudad de Guatemala: Asociación Pop No'j, 2009.

ALBÓ, Xavier. *Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: PNUD y CIPCA, 2008.

_____. Dos sorpresas del censo 2012. En: La Razón (La Paz), 5 de agosto de 2013. En: <http://www.cipca.org.bo/index.php/cipca-notas/cipca-notas-2013/2931-dos-sorpresas-del-censo-2012>. Consultado el 14 de octubre de 2015.

ALDUNATE, Victoria. “Entrevista a Julieta Paredes de la Comunidad Mujeres Creando (Bolivia)”, 2008. [www.lahaine.org/index.php?p=3454] página descargada noviembre del 2010.

ANTAZÚ, Teresita. Mujeres indígenas amazónicas; conociendo sus derechos. En: Revista Asuntos indígenas, nos 1-2, 2004.

ARANA ZEGARRA, María Teresa. Representaciones sociales de las mujeres Cajamarquinas sobre la contaminación medioambiental minera. Sin fecha.

ARBOLEDA, María. Género y gobernanza territorial en Cotacachi y Cotopaxi. En: OSPINA, Pablo (coord.). *En las fisuras de poder*. Quito: IEE-RIMISP, 2006

ARBOLEDA, María. CARRIÓN, Nancy. HERRERA, Stalin. SANTILLANA, Alejandra. De actoras a autoras: la construcción de la autoridad pública de las mujeres en procesos de democratización local. En: BONDER, Gloria (comp.). *Ejercicio de los derechos y participación de las mujeres en los espacios locales: promesas y realidades de la descentralización en América Latina*. Buenos Aires: FLACSO, 2013.

ARIZCURINAGA, Ivanna. *Masculinidades Araonas. Un estudio de género en la Amazonía*. La Paz: CISTAC, 2008.

ARISI, Bárbara. Vida Sexual dos Selvagens (nós): Indígenas pesquisam a sexualidade dos brancos e da antropóloga. En: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia (Orgs.). *Gênero e povos indígenas*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ / FUNAI, 2012.

ARIÈS, Philippe. *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.

ARNOLD, Denise (org.). *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: ILCA/CIASE, 1998.

ARNOLD, Denise. ESPEJO, Elvira. *Ciencia de las mujeres. Experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata*. La Paz: ILCA, 2010.

ARNOLD, Denise Y. y SPEDDING, Alison. *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*. La Paz: CIDEM e ILCA, 2005.

Asamblea de Feminismo Comunitario. Manifiesto: “La Despatriarcalización es una propuesta desde el pueblo”, 10 de octubre del 2013. En: <http://mujerescreandocomunidad.blogspot.mx/>. Revisado por última vez en 10 de octubre del 2015.

Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador, AMPDE. ¿Quiénes somos? 3 de diciembre del 2009. En: <http://mujerespopularesydiversas.blogspot.mx/2009/12/quienes-somos-somos-mujeres-del-campo-y.html>. Visualizado el 22 de diciembre del 2015.

_____. Manifiesto de la propuesta política del movimiento de mujeres populares y diversas. En: *Flor Del Guanto. Resistencias Ecofeministas: Naturaleza, Comunidad y Amor*, 4, 52 - 53. Abril, 2013.

_____. “Política del movimiento de mujeres populares y diversas”, 8 de marzo del 2010. En: <http://mujerespopularesydiversas.jimdo.com/nuestros-mandatos/>. Visualizado el 22 de diciembre del 2015.

_____. Mujeres en Resistencia Feminista al Capitalismo y al Patriarcado. 8 de marzo del 2012. En: <http://mujerespopularesydiversas.jimdo.com/>. Visualizado el 22 de diciembre del 2015.

ASSIS CLÍMACO, Danilo de. Tráfico de mulheres, negócios de homens. Leituras feministas e anti-coloniais sobre os homens, as masculinidades e o masculino. Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

_____. Fútbol, hipermasculinidad y colonialidad del poder. Reflexiones sobre el asesinato de género perpetrado por el capitán del Flamengo. En: KULA. Antropólogos del Atlántico Sur, nº 6, abril de 2012a.

_____. Bambamarca: encuentros de mujeres en lucha. En: Blog Pensar Justo, 12 de septiembre del 2012b. Disponible en internet: <http://pensarjusto.blogspot.mx/2012/09/bambamarca-encuentros-de-mujeres-en.html>. Último acceso: 12 junio 2015.

_____. Prólogo. En QUIJANO, Aníbal. Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad des/colonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

ÁVILA, Javier. Entre archivos y trabajo de campo: la Etnohistoria en el Perú. En: DEGREGORI, C. I. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP / UP / IEP, 2000.

BAKARE-YUSUF, Bibi. "'Yoruba's Don't Do Gender': A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*". Retrieved 13 May, 2013.

BALDUÍNO, Paula. *Matronas afropacíficas: fluxos, territórios e violências. Gênero, etnia e raça na Colômbia e no Equador*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2015.

BASTOS, Santiago. CUMES, Aura. Introducción: una investigación colectiva sobre etnicidad e ideologías. En: BASTOS, S. CUMES, A. *Mayanización y vida cotidiana*. Guatemala: FLACSO, 2007.

BASTOS, Santiago y CAMUS, Manuela. *Entre el Mecapal y el Cielo. Desarrollo del Movimiento Maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO y Cholsamaj, 2003.

BEBBINGTON, A. (ed.) *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

BELAÚNDE, Luisa Elvira. *Viviendo bien: género, y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP, 2001.

_____. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, 2005.

BASTOS, Santiago. CUMES, Aura. *Mayanización y vida cotidiana*. Guatemala: FLACSO, 2007.

_____. Introducción: una investigación colectiva sobre etnicidad e ideologías. En: BASTOS, S. CUMES, A. *Mayanización y vida cotidiana*. Guatemala: FLACSO, 2007.

BERGMAN, Arlene. *Las mujeres de Vietnam*. México: Era, 1977.

BHABHA, Homi. *Civilidade dissimulada*. En: BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIERSACK, Aletta. *Reproducing inequality: the gender politics of male cults in the Papua New Guinea highlands and Amazonia*. En: GREGOR, Thomas. TUZIN, Donald (orgs). *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001.

BLONDET, Cecilia. *El movimiento de mujeres en el Perú 1960-1990*. En: COTLER, Julio, ed. *Perú 1964-1994: economía, sociedad y política*. Lima: IEP, 1995.

BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder – teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

CABEZAS, Marta. Feminismo, mujeres indígenas y descolonización en América Latina: la política parlamentaria de los derechos de las mujeres frente al “proceso de cambio” boliviano. Tesis doctoral inédita leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico. Fecha de lectura: 13-09-2013

CANZIANI, José. La civilización andina: territorio, modos de vida y formas de asentamiento. En: OLIART, Patricia (ed.). *Territorio, cultura e historia*. Lima: IEP, GTZ, Promperú, 2003.

CÁRDENAS, Félix. CHIVI, Idon. CANQUI, Sandro. ALVARADO, Francisca. *Despatriarcalización y chachawarmi: Avances y articulaciones posibles*. La Paz: Ministerio de Culturas y Turismo / Vice ministerio de Descolonización. Plural: 2013.

CÁRDENAS, Marcelina. *Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” – estrategia de comunicación 2013 – 2018*. La Paz: CNMCIQB ‘BS’, 2012.

CARNEIRO, Sueli. "Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género", en *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale francophone*, volumen 24, n.2, 2005, Edición especial en castellano, "Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe", ediciones fem-e-libros, pp. 21-22.

CARRASCO, Pedro. *Estructura política-territorial del imperio Tenochca: la triple alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*. México: Colegio de México, 1996.

CARRIÓN, Nancy. Las mujeres de sectores populares en la reorganización del movimiento de mujeres del Ecuador: análisis del periodo 1990-2013 y la formación de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador. Disertación previa a la obtención del título de socióloga con mención en ciencias políticas. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Sociología. Quito, 2013.

CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia. "La antropología social y el feminismo en Canadá: aproximaciones a las tendencias francófonas". En: *Omnia* (México, D.F., 1985). (México) México, D.F.. 18 (41): 121-130, 2002.

CASTILLO, Oscar. *Bambamarca: vida cotidiana y seguridad pública*. En: Documento de Trabajo, 55. Serie Sociología y Política, 8. Lima: IEP, 1993.

CHACÓN, Raul. *Rondas campesinas de Mujeres, participación social y política, y problemática ambiental en Bambamarca*. En: El problema agrario en debate. Sepia X / Seminario Permanente de Investigación Agraria. Lima: SEPIA, 2004.

CHANCOSA, Blanca. Saramanta Warmikuna (Hijas del Maíz), un espacio de aliadas naturales. En: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista. Quito, 2013.

CHIRIX García, Emma Delfina. *Los cuerpos y las mujeres kaqchikeles*. Desacatos, Ago 2009, no.30, p.149-160.

_____. *Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo*. Antigua Guatemala. Ediciones del Pensativo, 2010.

_____. *Ch'akulal, chuq'aib'il chuqa b'anobäl: Mayab' ixoqi' chi ru pam jun kaxlan tz'apatäl tijonik. Cuerpos, poderes y políticas: mujeres mayas en un internado católico*. Guatemala, C.A. : Ediciones Maya' Na'oj, 2013.

CHOQUE, Lucila. Las mujeres en Bolivia y sus movilizaciones por el buen vivir .En: ESCÁRZAGA, Fabiola. GUTIÉRREZ, Raquel. CARRILLO, Juan José. CAPECE, Eva. NEHE, Börries. Movimientos indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Volumen III. México: UAM, BUAP, ICSHAVP, CIESAS, CEAM, 2014.

CHOQUE, María Eugenia. *Chacha warmi. Imaginarios y vivencias en El Alto*. El Alto: CPMGA, 2009.

_____. Género desde las experiencias de investigación del PIEB. En: Tinkazos v.17 n.35 La Paz 2014

CHUQUIMINA et al. *La reconstitución del Jach'a Suyu y la nación Pakajaqi. Entre el poder local y la colonialidad del derecho indígena*. La Paz: PIEB, 2009.

CHUNGARA, Domitila. VIEZZER, Moema. *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI, 2005.

CIMI. Los pueblos indígenas aislados continúan amenazados. En: Boletín World Rainforest Movement Nro 194 – Setiembre 2013.

CLASTRES, Pierre. Independencia y exogamia. En: CLASTRES, P. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus, 2010.

CLEMENT, Charles. DENEVAN, William M. HECEENBERGER, Michael J. BRAGA JUNQUEIRA. NEVES, Eduardo. TEIXEIRA, Wenceslau G. WOOD, William I. The domestication of Amazonia before European conquest. En: Proceedings B, volumen 282, issue 1812, 07 August 2015

COLLIER, Jane. ROSALDO, Michelle. Politics and gender in simple societies. En ORTNER, Sherry. WHITEHEAD, Harriet. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1981.

CONKLIN, Beth A. Women's blood, warriors' blood, and the conquest of vitality in Amazonia. En: GREGOR, Thomas. TUZIN, Donald (orgs). *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001.

CONDORI CHURA, Leandro. TICONA, Esteban. *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: hisbol-thoa, 1992.

CONAMAQ. Informe a James Anaya Relator Especial de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. La Paz, 26 de marzo de 2014

Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa". Estatuto y reglamento orgánico. Cochabamba: CNMCIQB 'BS', s/f

CONNEL, R. W. *Masculinidades*. Mexico, PUEG-UNAM, 2003

CORONEL, Valeria. Justicia laboral y formación del estado como contraparte ante el capital transnacional en Ecuador 1927-1938. En: *Illes i imperis*, n° 15, 2013.

- CUMES, Aura. En: MILLÁN, Márgara (coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, DF: Red de Feminismos Descoloniales, 2014a.
- CUMES, Aura. La "india" como "sirvienta": servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. Tesis de doctorado, CIESAS, México, 2014b.
- D'ALTROY, Terence N. *El poder provincial en el imperio inka*. Lima: BCRP / IEP, 2015.
- DAVIS, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal, 2005.
- DE DIOS VALLEJO, Delia Selene. PIEZA, Guadalupe. Una mirada a las mujeres de los pueblos originarios: mayas y mexicas. En: GALEANA, Patricia (org.). *Historia comparada de las mujeres en las Américas*. México: IPGH / UNAM / CIALC / CIAN / FMU / INFW, 2012.
- Declaración De Las Mujeres Indígenas Del Mundo En Beijing. Foro de ONGs, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing, China, 1994.
- DEERE, Carmen. *Familia y relaciones de clase: el campesinado y los terratenientes en la sierra norte del Perú, 1900-1980*. Lima: IEP, 1992.
- DEERE, Carmen. LEÓN, Magdalena. *Genero, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. Quito/México: FLACSCO-Ecuador/PUEG, 2002.
- _____. "The Gender Asset Gap: Land in Latin America". En: *World Development*, Vol. 31, No. 6, June 2003
- DEGREGORI, Carlos Iván: *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Ayacucho 1969-1979. Lima: IEP, 1990.
- DEGREGORI, Carlos Iván. *Ayacucho, después de la violencia*. En DEGREGORI, C. I. CORONAL, José. DEL PINO, Ponciano, STARN, Orin. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP/Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1996
- DEGREGORI, Carlos Iván. PONCE MARINÓS, María. *Movimientos sociales y Estado: el caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura*. En: DEGREGORI, C. I. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP / UP / IEP, 2000.
- DELPHY, Christine. Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos. en *Cadernos inacabados*. Ediciones de Les Dones, Barcelona, 1985.
- DESCOLA, Philippe. Homeostasis as a cultural system: the Jivaro case. En: ROOSEVELT, Anna (ed.). *Amazonian Indians from prehistory to the present: anthropological perspectives*, 1997.
- _____. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. En: DESCOLA, Philippe. PÁLSSON, Gisli. *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London y Nueva York: Routledge, 1996.
- DÍAS, Juliana. La necesidad de pensar en la articulación entre colonialismo y patriarcado. Relato de una experiencia de mujeres ecuatorianas. En: *Question – Vol. 1, N.ó 38*, otoño 2013.
- DÍAZ, Marianela Agar. Desarrollo y *chacha-warmi*: lógicas de género en el mundo aymara. En: *Revista Casa de las Américas* No. 258 enero-marzo/2010

_____. “Mujeres de pollera*” y la propuesta de descolonización del género en el Estado Plurinacional de Bolivia. En: *Ciencia Política*. Bogotá, Vol. 9, n.º 18 julio - diciembre 2014

DOMÍNGUEZ, Petronio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. En: *Tempo* [online]. 2007, vol.12, n.23, pp. 100-122.

DREW, David. *Las crónicas perdidas de los reyes mayas*. México: Siglo XXI, 2002.

EGO-AGUIRRE, María del Pilar. Asháninka empoderada: una aproximación antropológica a la organización y a los roles dirigenciales de la FREMANK, un estudio de caso en la selva central peruana. Lima: PUCP, 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar. El sentido del siglo XX. En: ECHEVERRÍA, B. *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.

_____. Definición de la modernidad. En: ECHEVERRÍA, B. *Modernidad y blanquitud*. México: ERA, 2010.

Equipo Consultor. *Consultoría: “Readecuación tejido micro empresarial del área andina del cantón Cotacachi”*. Cotacachi: OXFAM / CARE / UNORCAC, 2014.

ESCÁRZAGA, Fabiola. La guerra popular de Sendero Luminoso / tesis que para obtener el grado de Maestro en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. México, 1997.

ESCÁRZAGA, Fabiola. La emergencia indígena contra el neoliberalismo. En: *Polít. cult.* n.22 México 2004.

_____. La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México. Tesis de doctorado. Programa de Estudios Latinoamericanos. UNAM, 2006.

_____. “Agotamiento del ciclo multicultural en México y en América Latina”, En Favela Gavia, Diana Margarita (coord.) *Procesos de democratización en México: balance y desafíos más allá de la alternancia*. México, UNAM, CIICH. Pp. 269-302. (Belén) (2008).

Escuela de Formación Política “Ixchel”. Contexto histórico y sociopolítico de Guatemala. Luchas y resistencias del pueblo maya. Iximulew (Guatemala): CONAVIGUA, 2012.

ESPINOSA, Gisela. Cuatro vertientes del feminismo en México: Diversidad de rutas y cruce de caminos. México: UAM-Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2009.

ESTUPIÑÁN, Juan Pablo. Qual é a sua raça? Censos, classificações raciais e multiculturalismo na Colômbia e no Brasil. Dissertação apresentada como pré-requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia sob orientação do Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos, 2010.

FALCONÍ, Diego. Entrevista a Julieta Paredes. En: *Lectora: revista de dones i textualitat*, Núm. 18. Barcelona, 2012.

FALQUET, Jules. Romper el tabú de la heterosexualidad, acabar con la “diferencia de los sexos”: aportes del lesbianismo como movimiento social y teoría política. In.: Genre, Sexualité et Société, n°1, 2009.

FAO. Base de Datos Género y Derecho a la Tierra. FAO, 2010. En internet: <http://www.fao.org/gender-landrights-database/es/>. Última visita: 19 de diciembre del 2015.

FARRISS, Nancy. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. México: Artes de México, 2012.

FAVELA, Mariana. Ontologías de la diversidad. En: MILLÁN, Mária (coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, DF: Red de Feminismos Descoloniales, 2014.

FEDERICI, Silvia. *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. México: Pez en el árbol, 2013a.

_____. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. México: Pez en el árbol, 2013b.

_____. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficante de Sueños, 2013c.

FERENCZI, Sandor. Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade. In: FERENCZI, Sandor. *Psicanálise III. Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FLORESCANO, Enrique. *Etnia, Estado y nación México*: Taurus, 1996

_____. *Los orígenes del poder en Mesoamérica*. México: FCE, 2009.

FORSTER, Cindy. *La revolución indígena y campesina en Guatemala, 1970 a 2000*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 2012.

FOX, Robin. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FRASER, Nancy. El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia. En: *New left review*, N°. 56, 2009, págs. 87-104.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. In: Freud, Sigmund 1987a: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. 2ª edição. Rio de Janeiro, Imago. (versão eletrônica, sem páginas).

_____. *Análise terminável e interminável*. In: Freud, Sigmund 1987b: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. 2ª edição. Rio de Janeiro, Imago. V. XXIII (versão eletrônica, sem páginas).

FRY, Peter. *Para inglês ver*. Zahar Editores, 1982

FUERES, Magdalena. MORÁN, Carmelina. HILL, Dana. Las mujeres y su relación con la tierra en Cotacachi. En: *Soberanía alimentaria y mujeres, cuaderno de debate feminista n° 1*. Quito: IEE / ONU Mujeres, 2013.

FULCHIRON, Amandine. Poner en el centro la vida de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en la guerra: una investigación feminista desde una mirada

multidimensional del poder. En AZKUE, Irantzu Mendia et al. (eds.). Otras formas de (re)conocer. Universidad del País Vasco, HEGOA, SIMREF, 2014.

FULCHIRON, Amandine. LÓPEZ, Angélica. PAZ, Olga Alicia. *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en el conflicto armado*. Guatemala: F&G Editores, 2009.

FÜLLER, Norma. En torno a la polaridad marianismo/machismo. In: ARANGO, Luz. En: Arango, Gabriela, León, Magdalena and Viveros, Mara (editores), *Lo Femenino y lo Masculino: Estudios Sociales sobre las Identidades de Género en América Latina*, Third World Editions, Ediciones UniAndes Editions, Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo, Universidad Nacional de Bogotá, Bogotá. 1995.

GARCÍA, María Guadalupe. La participación de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas. En: ESCÁRZAGA, Fabiola et al. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, volumen III. México: UAM / ICH / BUAP / CIESAS / CEAM, 2014.

GARCÍA LINERA, Álvaro. La muerte de la condición obrera del s. XX. La Marcha Minera por la Vida. En GARCÍA, A. GUTIÉRREZ, Raquel. PRADA, Raúl. TAPIA, Luis. *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo / Comuna, 2007.

GARCÍA, Álvaro. GUTIÉRREZ, Raquel. PRADA, Raúl. TAPIA, Luis. *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo, 2000.

GAUTIER, Arlette. Mujeres y colonialismo. In: Ferro, Marc (dir.) *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*. Madrid: La esfera de los libros, 2005.

GILLY, Adolfo. *La revolución interrumpida*. México: Era, 2014.

Gobierno Provincial Zamora Chinchipe. Yantzaza enciende la mecha de la resistencia social, 2012. Disponible en internet: www.zamora-chinchipe.gob.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=979&Itemid=1

GODELIER, Maurice. *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal, 1986.

_____. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard, 2004

GOLDMAN, Wendy. *La mujer, el Estado y la Revolución*. Buenos Aires: Pan y Rosas y Ediciones del IPS. 2010

GONZÁLEZ PONCIANO, Jorge Ramón. La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional en Guatemala. En: GAL, Olivia (coord.). *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. México: UNAM, CEICH, CRIM, 2007.

GONZÁLEZ ECHEVARRRÍA, Aurora. *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*. Madrid: Eudema, 1994.

_____. *Crítica de la singularidad cultural*. Barcelona y México: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2003.

GOODY, Jack. *Production and reproduction. A comparative study of the domestic domain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976

_____. *O Oriental, o Antigo e o Primitivo. Os sistemas de casamento e a família nas sociedades pré-industriais da Eurásia*. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. *La evolución de la familia y el matrimonio*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2009.

GREGOR, Thomas. TUZIN, Donald (orgs). *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001a.

GREGOR, Thomas. TUZIN, Donald. Comparing gender in Amazonia and Melanesia: a theoretical orientation. En.: GREGOR, Thomas. TUZIN, Donald (orgs). *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001b.

_____. Reflections on the land of Melazonia. En: GREGOR, Thomas. TUZIN, Donald (orgs). *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001c.

GUERRERO, Fernando. La experiencia de participación y gestión local en Cotacachi. En: HIDALGO, Manuel et al. *Ciudadanías emergentes: experiencias democráticas de desarrollo rural*. Quito: Abya Yala, COMUNIDEC, RIAD, 1999.

GUERRERO, Fernando. OSPINA, Pablo. El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimientos indígenas en los Andes ecuatorianos. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 20, septiembre, 2004,

GUERY CHUQUIMIA, René. CHAMBI, Rubén. CLAROS, Fernando. *La reconstitución del Jach'a Suyu y la Nación Pakajaqi. Entre el poder local y la colonialidad del derecho indígena*. La Paz: PIEB, 2010.

GRUPO KRISIS. “Manifiesto Contra o Trabalho”, 1999.

GUILLAUMIN, Collete. Política del poder e idea de naturaleza. En: CURIEL, Ochy. FALQUET, Jules. *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.

GUTIERREZ, Raquel. *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. Sísifo, Bajo Tierra, BUAP, 2009.

_____. Los ritmos del Pachakuti. Reflexiones breves en torno a cómo conocemos las luchas emancipativas y al significado del término emancipación social. En Internet: xa.yimg.com/kq/groups/16287876/215677633/name/Pachak.doc/. México, 2011a.

_____. Los ritmos del Pachakuti: Cómo conocemos las luchas de emancipación y su relación con la política de la autonomía. *Desacatos*, México, n. 37, dic. 2011b. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-92742011000300002&lng=es&nrm=iso. Visitado por última vez el 06 de julio del 2015.

_____. Entrevista. Raquel Gutiérrez dice que los bonos no son una maravilla. ERBOL, 2014. http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/24042014/raquel_gutierrez_dice_que_los_bonos_no_son_una_maravilla

_____ . A propósito del trabajo de Silvia Federici. En: el Aplantle. Revista de Estudios Comunitarios. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos. Puebla, México: N° 1, octubre 2015.

HALPERIN, Tulio. *Historia contemporánea de América latina*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

HAMMOND, Norman. Ciudades mayas preclásicas, raíces y evolución: el preclásico medio en Cuello, Belice. En: México, D.F. Estudios de Cultura Maya, Centro de Estudios Mayas, vol. XXXI, 2008.

HARTMANN, Heidi. Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. En Papers de la Fundació, n° 88. Fundació Rafael Campalans, s/f [1979]. En la web: www.fcampalans.cat/uploads/publicacions/pdf/88.pdf. Última visita: 14 de agosto del 2014.

HEIDEGGER, Martin. La época de la imagen del mundo. En: Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1996.

HÉRITIER, Françoise. *Masculino/Feminino. O pensamento da diferença*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____ . *Masculino / Femenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: FCE, 2007.

HERNÁNDEZ, Aída. CANESSA, Andrew (eds.). *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima: Abya-Yala, British Academy, IWGIA, 2012a.

HERNÁNDEZ, Rosalva Aída. CANESSA, Andrew. Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina. En: HERNÁNDEZ, Rosalva Aída. CANESSA, Andrew. (eds.). *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima: Abya-Yala, British Academy, IWGIA, 2012b.

HERRERA, Carmen et al. *Mujeres indígenas de las Américas. Pautas metodológicas y conceptuales para abordar las situaciones de multiple discriminación*. COAJ, ONIC, AJDH, SER Mixe, FAQ, 2015.

HERRERA, Stalin Gonzalo. Movimientos indígena campesino y vías de democratización en el Ecuador: Los Ríos y Chimborazo. Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador. Área de Estudios Sociales y Globales. Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Con mención en Estudios Agrarios, 2013.

Hill, Dana. Opening Our Eyes: How Activist Women in Ecuador Learn Critical Political and Self-Aware Consciousness. Dissertations - ALL. Syracuse University, 201

HILL, Dana. MORÁN, Carmelina. Estudio de una ruta de atención a la violencia de mujeres indígenas. (s/p), 2012

HOETMER, Raphael. Lo visible, lo posible y lo ausente: movimientos y conflictos sociales en el Perú. En OSAL, Observatorio Social de América Latina, año VII, no. 20. CLACSO, 2006

hooks, bell. Devorar al otro: deseo y resistencia. In.: Debate feminista, México D. F., 1996, pp. 17-38. Em Internet: <http://www.debatecultural.net/tips/BellHooks.htm>. Última visita em el 18 de mayo del 2009.

_____. Third World Viewpoint entrevista a bell hooks Desafío al capitalismo y al patriarcado. In: ZNet en español: 2003.

_____. *We Real Cool: Black Men and Masculinity*. Routledge: New York, 2004.

HYLTON, Forrest. THOMSON, Sinclair. Ya es otro tiempo el presente. En: HYLTON, F. PATZI, Feliz. SERULNIKOV, Sergio. THOMSON, S. *Ya es otro tiempo el presente*. La Paz: Muela del Diablo: 2011.

IASI, Mauro Luis. *As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2006.

ILLICH, Iván. El género vernáculo. En: ILLICH, I. *Obras reunidas II*. México: FCE, 2008.

INEC. Encuesta de Uso del Tiempo, 2012

Instituto Nacional de Estadística. IV Censo Nacional Agropecuario. Características generales de las fincas censales y de productoras y de productores agropecuarios. (Tomo I). Guatemala, 2004.

JEFFORDS, Susan. Masculinity as excess in vietnam films – the father/son dynamic of american culture. In: WARHOL, Robyn. PRICE HERNDL, Diane. *Feminisms an anthology of literary theory and criticism*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers

KORSBAEK, Leif. La ronda campesina en una comunidad campesina en el norte del Perú: La Toma en Cajamarca. En: Investigaciones sociales, año XII, N° 20, pp. 181-198. UNMSM / IIHS: Lima, 2008

LACHIMBA ESTRADA, Luz María. Las mujeres nos organizamos para fortalecer nuestras comunidades. En: LEÓN, Xavier (org.). BRAVO, Ana Lucia (sist.). *Diálogo de Mujeres sobre Soberanía Alimentaria*. Quito: Acción Ecológica, 2012.

LALANDER, Rickard. El matrimonio entre Pachakutik y la UNORCAC en Cotacachi: ¿Una alianza rara? En: Ecuador Debate, n° 72, Quito, dic. 2007

LANDER, Edgardo. “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano”. En BRICEÑO-LEÓN, Roberto. SONNTAG, Heinz R. (comps.). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Venezuela: Nueva Sociedad: Universidad Central de Venezuela, Centro de Estudios del Desarrollo, Laboratorio de Ciencias Sociales, 1998.

LANDER, Edgardo. *Colonialidad del Saber y Eurocentrismo*. Buenos Aires ed. UNESCO-CLACSO 2000.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LEA, Vanessa. Gênero feminino Mbengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. En : Pagu (3), 1994.

_____. Resenha : Une maison sans fille est une maison morte: la personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales. Mana [online]. 2010, vol.16, n.1, pp. 236-239.

LEMA, Josefina. Cómo las plantaciones forestales afectan a las comunidades indígenas. En: LEÓN, Xavier (org.). BRAVO, Ana Lucia (sist.). *Diálogo de Mujeres sobre Soberanía Alimentaria*. Quito: Acción Ecológica, 2012.

LIENDO, Javier. Culturas de masas alternativas: Intelectuales, tecnología y comunicación en Angel Rama y Jose Maria Arguedas. Tesis de doctorado, Princeton University, 2011.

LOCKHART, James. *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999

LOHMAN, María. CONAMAQ Orgánico vs. CONAMAQ oficialista. *Somos sur*, 2 de febrero de 2015 En: <http://www.somossur.net/socio-cultural/los-movimientos-sociales-en-tiempos-de-evo/1564-conamaq-organico-vs-conamaq-oficialista.html>. Visitado por última vez el 12 de noviembre del 2015.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana. En: LÓPEZ AUSTIN, A. MILLONES, Luis. *Dioses del norte, dioses del sur. Religión y cosmovisión en Mesoamérica y Los Andes*. Lima: IEP, 2008.

LÓPEZ AUSTIN, A. MILLONES, Luis. *Dioses del norte, dioses del sur. Religión y cosmovisión en Mesoamérica y Los Andes*. Lima: IEP, 2008.

LORANDI, Ana María. RODRÍGUEZ, Lorena. Yanas y mitimaes, alteraciones incaicas en el mapa étnico andino. En: WACHTEL, N. LORANDI, A.M. SALAZAR, C. (eds.); *Homenaje a John Murra. Los andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra*. Lima: PUCP, 2003

LORDE, Audre. Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. En LORDE, A. *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y horas, 2003.

LUGONES, María. Colonialidad y género. In.: Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008

_____. Hacia un feminismo descolonial. En *Hypatia*, vol. 25, N° 4 (Otoro, 2010)

MACHADO, Decio. Ecuador: 22-M: Marcha revolucionaria versus contramarcha contrarrevolucionaria. En: Servind, 2012.

MACLEOD, Morna. PÉREZ, Crisanta. *Tu'n Tklet Qnan Tx'otx', Q'ixkojalel, b'ix Tb'anil Qanq'ib'il, En defensa de la Madre Tierra, sentir lo que siente el otro, y el buen vivir. La lucha de Doña Crisanta contra Goldcorp*. México: CeAct, 2013

MAHECHA, Dany. FRANKY, Carlos Eduardo (eds.). *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial*. S/l: IWGIA, IPES, 2012.

MALLÓN, Florencia. *Campesinado y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*. México: CIESAS / Colegio de Michoacán / Colegio de San Luis Potosí, 2003.

MAMANI, Manuel. Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Vol. 31, n° 2, 1999

MANRIQUE, Nelson. José María Arguedas y la cuestión del mestizaje. En MARTÍNEZ, Maruja. MANRIQUE, Nelson (eds.). *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. Lima: DESCO, CEPES, SUR, 1995.

MANNARELLI, María E. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán, 1993.

MARCOS, Sylvia. *Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico*. En: La Palabra y el Hombre, nº 95. Jalapa, Universidad Veracruzana, 1995.

_____. *Cruzando Fronteras. Mujeres indígenas y feminismos, abajo y a la izquierda*. San Cristóbal de las Casas: CIDECI-Unitierra, 2010.

MARIÁTEGUI, José Carlos. El problema de las razas en la América Latina. En QUIJANO, Anibal. *Textos Básicos de José Carlos Mariátegui*. México / Lima: FCE, 1991.

_____. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho) Colección Clásica, N° 69, 2007.

MARAÑÓN, Boris. *La cooperativa agroindustrial Pascual en México: presente y futuro de la economía popular y solidaria*. En MARAÑÓN PIMENTAL, B. La economía solidaria en México. México: UNAM-IIE, 2013.

_____. El Buen Vivir: hacia la descolonialidad de la naturaleza. En: Primer Encuentro Nacional de Conocimiento Vivo. Buenos Aires, 2015.

MARTÍNEZ, Esperanza. Mujeres víctimas del petróleo y protagonistas de la resistencia. En SHIVA, Vandana. FLORES, Judith. MARTÍNEZ, Esperanza. *Ecofeminismo desde los derechos de la naturaleza*. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2012.

MATHIEU, Nicole-Claude. De la conscience dominée. En: MATHIEU, N-C. (ed.) *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris : Ed. de l'Ecole des hautes études en science sociales, 1985.

_____. ¿Identidad sexual/sexuada/de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género. En: CURIEL, Ochy. FALQUET, Jules. *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.

_____. Introduction – Circulation des hommes, permanence des femmes, matriarcats imaginaires e autres curiosités.... En MATHIEU, N-C (dir.). *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris: Maison Des sciences de l'homme, 2007

MAYER, Enrique. BOLTON, Ralph (eds.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: PUCP, 1980.

MAZARIEGOS GARCÍA, Dina Susana. “Trajetória e resistência”. Uma análise antropológica das emergentes práticas discursivas das mulheres intelectuais mayas da Guatemala (1988 – 2008). Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

McCAA, Robert. The Peopling of Mexico from Origins to Revolution. En: STECKEL, Richard. HAINES, Michael (eds.). *The Population History of North America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MÉNDEZ, Luz. CARRERA, Amanda. *Mujeres indígenas: clamor por la justicia Violencia sexual, conflicto armado y despojo violento de tierras*. Guatemala: ECAP, 2014

MENDOZA, Breny. “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, en ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera, 2010.

_____. *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. México: Herder, 2014.

MILLÁN, Mátgara. ¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global/nacional? Historia, repetición y salto cualitativo. En: *Crítica y Emancipación*, Año II N. 3, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, CLACSO, primer semestre de 2010.

_____. De la economía política del sexo al género: los retos heurísticos del feminismo contemporáneo. En: *Discurso, teoría y análisis*. México, UNAM, IIS, FFYL, n° 31, año 2011.

_____. Del pensamiento de la diferencia a la disolución de la jerarquía: lo masculino / femenino en Françoise Héritier, s / r.

_____. *Des-ordenando el género / ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México: UNAM-FCPyS-IIA/BUAP/Ediciones del Lirio, 2014.

MLADJENOVIC, Lepa Mladjenović. Sanar es justicia: “Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad, ¡Presente!”. Publicación conocida en internet: <http://www.frecuencias-latines.com/sanar-es-justicia-temoignage-de-lepa-mladjenovic/>. Belgrado, 2011. Última visita: 22 de agosto del 2015.

MONASTERIOS, Karen. Bolivian women's organizations in the MAS era. NACLA Report on the Americas, 2007

MOLINA, José. *Breve historia económica de Guatemala del s. XX*. Guatemala: Palacio Nacional de Guatemala, 2011.

MORÁN SALAZAR, Carmelina. FLORES CHAMBA, Judith. Diagnóstico de la situación de las mujeres del área andina en Cotacachi. Mayo de 2013.

Movimiento de Mujeres Tz'ununija'. *Sistematización. Caso legal de ocho mujeres de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos*. Guatemala: Mecanismo de Apoyo a los Pueblos Indígenas Oxlajuj Tz'ikin, 2013a.

_____. Análisis y elementos para una propuesta de “Recomendación General para garantizar los derechos de las Mujeres indígenas/originarias” a considerarse por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. Ciudad de Guatemala, 2013b.

MOVIMIENTO REVOLUCIONARIO SOCIALISTA. ¿Qué es y qué no es el socialismo? (Parte I). En *Revolución Socialista*. Lima: MRS, n° septiembre 1979.

_____. ARI: ¿Por qué y cómo se desintegró? ¿Quiénes son los responsables?”. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1980.

MUJERES MAYAS KAQLA. *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas Kaqla*. Guatemala: Kaqla, 2004.

_____. Rub'eyal Qak'aslemal. *Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos*. Iximulew / Guatemala: Kaqla, 2010.

MURRA, John. *La organización económica del estado inca*. México: Siglo XXI, 2007

_____. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. En: RATTIS, Alex. *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo e Instituto Kuanza, 2007.

NASH, Jude. "Gendered Deities and the Survival of Culture,". En MARCOS, Sylvia (ed.) *Gender/Bodies, Religion*. Cuernavaca: Aler Books, 2000.

NAVARRETE, Federico. *Los pueblos indígenas de Iberoamérica ante la crisis de 1808*. En Revista de História 159 (2º semestre de 2008)

OACNUDH. Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región amazónica, el gran chaco y la región oriental de Paraguay. Resultado de las consultas realizadas por OACNUDH en la región: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela. Ginebra: OACNUDH, 2012.

OJEDA, Teresa. *Prisiones domésticas, ciudadanías restringidas. Violencia sexual a trabajadoras del hogar en Lima*. Lima: UPCH, 2005.

OLAVARRÍA, José. *Y todos querían ser (buenos) padres. Varones de Santiago de Chile en Conflicto*. Santiago, Chile: FLACSO-Chile, 2001.

OLEA MAULEÓN, Cecilia. MANRIQUE, Patricia. CORCUERA, Grace. ILIZARBE, Susana. Perú: Mapeo de organizaciones de mujeres indígenas y de secciones de mujeres al interior de organizaciones indígenas mixtas. Lima: Articulación Feminista Marcosur / Proyecto "Diálogos complejos", 2012. <http://www.mujeresdelsur-afm.org.uy/joomdocs/mapeoperu.pdf>, visitado en 12 de agosto del 2015.

OLIART, Patricia. Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú y los discursos de los derechos indígenas y la equidad de género. En HERNÁNDEZ, Rosalva. CANESSA, Andrew (eds.). *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima: Abya-Yala, British Academy IWGIA, 2012.

OLIVERA, Inés. Diferencias entre hombres y mujeres en relación a la organización familiar y las oportunidades educativas en la familia campesina de Chaquira: el caso de un caserío de la costa piurana. Tesis de Licenciatura PUCP, 2005.

OLIVERA, Mercedes. Experiencias de trabajo con mujeres guatemaltecas refugiadas y retornadas. En: BASSOLS, Dalia. OHEMICHEN, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género en México*. México: Gimtrap, A.C., IIA/UNAM, 1997.

OLIVERA, Mercedes. CORNEJO, Amaranta. ARELLANO, Mauricio. SUÁREZ, Concepción. "Teoría y práctica en las ciencias sociales. Investigación y participación feminista en defensa de la tierra y el territorio". En: Anuario 2014 del Centro de Estudios

Superiores de México y Centroamérica. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UCACH, CESMECA, 2014.

ORURO, José. Bolivia: la tragedia de las equivocaciones. En *Sociedad y Política*, Lima, N° 10, noviembre de 1980.

ORTÍZ, Carolina. *Poéticas afroindoamericanas. Episteme, cuerpo y territorio*. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM y Pakarina Ediciones, 2014

ORTNER, Sherry. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

_____. Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura? *Revista de Antropología Iberoamericana*. Ed. Electrónica. Volumen 1, Número 1. Enero-Febrero. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red, 2006.

ORTNER, Sherry. WHITEHEAD, Harriet. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981

OVERING, Joanna. Men control women? The catch-22 in gender analysis. En: *International Journal of Moral and Social Studies*, 1 (2), 1986.

PAJUELO, Ramón. Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú. En: DEGREGORI, C. I. (org.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP / UP / IEP, 2000.

PAJUELO, Ramón. *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: IFEA, IEP, 2007.

PALERM, Ángel. *Antropología y marxismo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, 2008

PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Asociación Centro de Defensa de la Cultura, CEDEC/Mujeres Creando Comunidad, 2008.

PAREDES, Julieta. Las trampas del patriarcado. En: VVAA. *Pensando los feminismos en Bolivia*. Serie Foros 2. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012.

_____. Golpe al proceso de cambio. Carta abierta, 2012b.

_____. El instrumento de la consulta. En: *La Razón*, 06 de julio de 2012c

_____. Entrevista a Julieta Paredes, miembro de Mujeres Creando, Asamblea Feminista. La Paz, 21/08/2004. En: <http://www.anarkismo.net/article/734>. Descargado en marzo del 2008.

PAREDES, Susel. *Invisible entre sus árboles. Derechos humanos de las mujeres indígenas amazónicas del Perú. El caso de las aguarunas, asháninkas y shipibas*. Lima: Ediciones Flora Tristan, 2005.

PAREDES, Julieta. GUZMÁN, Adriana. *El tejido de la Rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014.

PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa, 1995.

PATI, Pelagio. El aporte de las mujeres indígenas en las luchas y procesos de cambio en Bolivia. En: PATI, Pelagio. MAMANI, Pablo. QUISPE, Norah. *Aportes al Estado Plurinacional en Bolivia*. Lima: Fondo Indígena, 2009.

PATI, Pelagio. MAMANI, Pablo. QUISPE, Norah. *Aportes al estado plurinacional en Bolivia*. Lima: Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, 2009

PDTG, ACSUR. Memoria del Taller: Fortalecimiento de la Central de Rondas Femeninas de Bambamarca-Hualgayoq. PDTG, ACSUR, 2013.

PEASE, Franklin. "La formación del Tawantinsuyo: mecanismo de colonización y relaciones con las unidades étnicas". En: *Histórica*, Vol. III, Núm. 1. Lima: PUCP, Julio de 1979.

PENICHE, Paola. *Ámbitos del parentesco: la sociedad maya en tiempos de la Colonia*. México: CIESAS, 2007.

PÉREZ, Liseth. Procesos, cambios y rupturas: ciudadanía de mujeres kichwas en espacios de participación local. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Ecuador. Departamento de Sociología y Estudios de Género, 2015.

Perú. Ley n. 28008: 21-12-1984: Crean el programa del vaso de leche en todos los municipios provinciales de la República. Diario Oficial El Peruano. Lima, Perú, 21 de diciembre de 1984.

POSTERO, Nancy. ZAMOSC, León. *La batalla de la cuestión indígena en América Latina*. En: POSTERO, Nancy. ZAMOSC, León. *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2005

QUESADA, Helena. *Empowering Indigenous Women: A comparative analysis of two national indigenous women organizations in Peru*. Internship project. Roskilde University, 2014.

QUIJANO, Aníbal. "Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica" en Revista Mexicana de Sociología. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Sociales. Año 30, Vol. XXX, N° 3: 525-570, julio-septiembre 1968.

_____. Nacionalismo, Neoimperialismo y Militarismo en el Perú, Ediciones Periferia, Buenos Aires, 1971.

_____. "El marco estructural condicionante de los problemas de participación social en América Latina" en Murga y Boils (eds.) América Latina, Dependencia Y Subdesarrollo. San José: EDUCA, 1973.

_____. Sobre la naturaleza actual de la crisis del capitalismo (Primera conferencia), En: *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*. Lima: Edición del autor, 1974.

_____. La reforma agraria en el Perú. En QUIJANO, A. *problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul, 1979.

_____. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. En: Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. Mosca Azul: Lima, 1980.

_____. Arguedas: la sonora banda de la sociedad”. En: Hueso Húmero, Lima, Nº 19, octubre-diciembre, 1984.

_____. Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano. En *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988.

_____. "América Latina en la Economía Mundial". En Problemas Del Desarrollo, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, vol. XXIV, Nº 95, octubre-diciembre de 1993.

_____. *El Fujimorismo y el Perú*. Seminario de Estudios y Debates Socialistas. Lima, 1995.

_____. “Estado-nación, Ciudadanía y Democracia: cuestiones abiertas” en GONZÁLES, Helena. SCHMIDT, Heidulf (orgs.) *Democracia para una Nueva Sociedad*. Caracas: Nueva Sociedad, 1997a.

_____. ¿El fin de cuál historia?” En: Análisis Político, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, Nº 32, Setiembre-diciembre, 1997b.

_____. “Colonialidad del poder y clasificación social” en ARRIGHI, Giovanni. GOLDFRANK, Walter L. (eds.) *Festschrift For Immanuel Wallerstein en Journal of World Systems Research* (Colorado), Vol. VI, Nº 2: 342-388, otoño-invierno, Edición Especial, 2000a.

_____. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En LANDER, Edgardo. *Colonialidad del Saber y Eurocentrismo*. Buenos Aires ed. UNESCO-CLACSO 2000b.

_____. O ‘movimento indígena’ e as questões pendentes na América Latina. En: Política Externa, vol.12, No 4, marzo-abril-mayo. Instituto de Estudios Internacionales, USP, São Paulo, p.77-95, 2004.

_____. “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina” en Revista Pasos. San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, Nº 127, septiembre-octubre, 2006.

_____. Prólogo: José Carlos Mariátegui: rencuentro y debate. En MARIÁTEGUI, José Carlos. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. Colección Clásica, Nº 69, 2007.

_____. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad des/colonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

_____. La colonialidad y la cuestión del poder. Artículo no publicado, 2001.

REINAGA, Fausto (1970). La Revolución India. 4ª Ed. La Paz, MINKA y Fundación Amaútica Fausto Reinaga, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (comp.). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género, 1996.

ROBICHAUX, David. Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano. En ROBICHAUX, David.

Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas. México: Universidad Iberoamericana, 2005.

_____. Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar. En ROBICHAU, D. (org.) *Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos.* Buenos Aires: CLACSO, 2007.

ROITMAN, Karem. Hybridity, Mestizaje, and Montubios in Ecuador. En: QEH Working Paper Series – QEHWPS165, marzo 2013.

ROITMAN, Marcos. Formas de Estado y democracia multiétnica en América Latina. En: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. ROITMAN, Marcos (coords.). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina.* México: La Jornada Ediciones, CEIICH / UNAM, 1996.

ROJAS, Teresa. La agricultura en la época prehispánica. En: ROJAS, T. *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días.* México: CONACULTA / Grijalbo, 1991.

_____. El agua en la antigua Mesoamérica: usos y tecnología. En: ROJAS, T. MARTÍNEZ, José Luis. LICEA, Daniel Murillo (orgs.). *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico.* México, D.F.: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, 2009

ROSENBLAT, Ángel. *La Población Indígena de América. Desde 1492 hasta la actualidad.* Buenos Aires: Institución Cultural Española, 1945.

ROSTWOROWSKI, María. *Historia del Tahuantinsuyu.* Lima: IEP / PromPerú, 1999.

_____. *Mujer y poder en los Andes coloniales. “Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y coloniales.* Lima: IEP, 2015.

RUBIN, Gayle. *Tráfico de mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo.* En Internet, s/f.

RUBIO, Blanca. *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal.* México-Textcoco/Madrid: Centros Regionales Universitarios de la UACH / Plaza y Valdés, 2012.

_____. La crisis alimentaria en el corazón de la crisis capitalista mundial. En: RUBIO, Blanca (coord.). *La crisis alimentaria mundial. Impacto sobre el campo mexicano.* México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM / Miguel Ángel Porrúa, 2013.

_____. *El dominio del hambre. Crisis de hegemonía y alimentos.* México: universidad autónoma de Chapingo. Colegio de Postgraduados, Universidades Autónoma de Zacatecas, Juan Pablos Editor, 2015.

RUIZ-BRAVO, Patricia. Andinas y criollas: identidades femeninas en el medio rural peruano. En: FULLER, Norma. *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina.* Red para el Desarrollo de las ciencias Sociales en el Perú; CLACSO, 2004.

SÁNCHEZ, Fernanda. La medida del feminismo comunitario son las luchas y la memoria Entrevista a Julieta Paredes, mujer aymara boliviana, feminista comunitaria, poeta, cantautora, escritora y activista. Rebelión, 19 de diciembre del 2014. En: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=193380>. Consultado el 7 de noviembre del 2015.

SANTILLANA, Alejandra. HERRERA, Stalin. Génesis, transformación y crisis del movimiento indígena ecuatoriano. En: COSCIONE, Marco (coord.). *América Latina desde abajo: experiencias de luchas cotidianas*. Quito: Abya Yala, 2009.

SANTACRUZ, Lucy. FLORES, Judith. Entrevista a Lourdes Huanca. En *Flor de Guanto*, n° 4, Quito, diciembre del 2012.

SCHAVELZON, Salvador. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: CLACSO-PLURAL-IWGIA-CEJIS, 2012.

_____. Mutaciones de la identificación indígena durante el debate del censo 2012 en Bolivia: mestizaje abandonado, indigeneidad estatal y proliferación minoritaria. En: *Journal of Iberian and Latin American Research*, 20:3, 2015

SCHNEIDER, David. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984.

SCHNEIDER, Monique. A odisséia do gozo masculino. In: LINS, Daniel (org.) *A Dominação Masculina Revisitada*. Campinas: Papirus, 1998

_____. *Genealogía de lo masculino*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

SCHOLZ, Roswitha. *O valor é o homem*, 1992.

_____. O Tabu da Abstracção no Feminismo. En *EXIT!* n°8, Julho 2011.

_____. El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. En: *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, n° 5, diciembre 2013.

SCOTT, Joan. "La mujer trabajadora en el siglo XIX". En: DUBY, Georges y Michelle Perrot. *Historia de las mujeres*. Vol. 4. El siglo XIX. Bogotá: Santillana, 1993.

SEDGWICK, Eve. *Between men: English literature and male homosocial desire*. New York, Columbia University Press, 1985.

SEGATO, Rita. "Inventando a natureza: família, sexo e gênero nos Xangôs de Recife". *Anuário Antropológico*, 1986.

_____. "A estrutura de gênero e a injunção do estupro". Em: SUÁREZ, Mireya. BANDEIRA, Lourdes (Orgs.). *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: Paralelo 15; Editora da Universidade de Brasília, 1999.

_____. Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo 3010, 2003.

_____. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Serie Antropológica 362. Brasília. Universidad de Brasilia, 2004. Em Internet: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie362empdf.pdf>. Visitado em: 08.12.2006.

_____. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

_____. Conferencia: El papel del Estado: entre la ley federal y la justicia propia – el caso de las mujeres indígenas y sus luchas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

_____. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En QUIJANO, Aníbal. MEJÍA NAVARRETE, Julio (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010.

_____. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En *Estudios Feministas*, Florianópolis, maio-agosto/2014

_____. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

_____. Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital. En: *South Atlantic Quarterly* (aún por definir número), 2016.

SIEDER, Rachel. MACLEOD, Morna. *Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala*. Desacatos [online]. 2009, n.31, pp. 51-72.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Bartolomé de las Casas, 1990

SORIANO, Silvia. La lucha por la tierra de las mujeres indígenas en Ecuador y Guatemala. En GALEANA, Patricia (coord.). *Historia comparada de las mujeres en las Américas*. México; IPGH/UNAM, 2012.

SPIVAK, Gayatri C. Feminismos e desconstrução, de novo: negociando com o masculinismo inconfesso. In: BRENNAN, T. *Para além do falo, uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Editora Rosa dos Tempos, 1997.

STARN, Orin. *"Con los llanques todo barro". Reflexiones sobre rondas campesinas, protestas rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: IEP, 1991.

STARN, Orin (org.). *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes* (Documento de Trabajo, 45. Serie Talleres IEP, 2). Lima: IEP, 1993.

STRATHERN, Marilyn. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. En: STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TABET, Paula. *Las manos, los instrumentos, las armas*. En: CALOZ-TSCHOPP, Maire-Claire. VELOSO BERMEDO, Teresa (dir.). *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Exilio, Apropiación, violencia*. Vol. I. Santiago de Chile: Escaparate ediciones, 2012.

TICONA, Esteban. Pueblos indígenas y Estado boliviano. La larga historia de conflictos. En: *A Gazeta de antropología*, N° 19, 2003. Disponible en <<http://hdl.handle.net/10481/7325>>. Accedido en 12 jul. 2015.

TICONA, Esteban. El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia. Quito: Tesis (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Estudios Sociales y Globales, 2013.

_____. *Memoria, política y antropología en los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales*. La Paz: AGRUCO-UMSS, Universidad de la Cordillera, Plural: 2002.

TICONA, Esteban. Organización, liderazgo y representación Aymara en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - (CSUTCB). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Ecuador. Tesis presentada para optar al título de maestría en antropología. Quito, Septiembre de 1995

TIN, Louis-Georges. *L'invention de la culture hétérosexuelle*. Paris: Éditions Autrement, 2008.

TISCHLER, Sergio. *Crisis y Revolución: ocaso y quiebre de una forma estatal*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994

THOMSON, Sinclair. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo/ Aruwiyiri, Editorial del THOA, 2007.

TRIBUNAL POPULAR INTERNACIONAL DE SALUD. Sentencia del Tribunal Popular Internacional de Salud. San Miguel Ixtaguacán, 15 de julio del 2012.

TZUL, Gladys. Genocidio en Guatemala: La batalla por la construcción de nuestra memoria. En: Revista Paquidermo, 2013. Disponible en <http://www.revistapaquidermo.com/archives/8342>. Accedido en 22 jul. 2015.

_____. Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. En: El Aplantle. Revista de estudios comunitarios, n° 1, octubre 2015.

_____. “Mientras nuestros hermanos estén presos no se va acabar el levantamiento.” Kati Bethancourt Machoa, dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE-. Analiza el levantamiento indígena. En: Prensa Comunitaria km. 169, 24 de agosto del 2015.

UNORCAC. Propuesta Política y Plan Estratégico 2008-2018. Cotacachi: UNORCAC, 2008.

VEGA, María Elena. La señora Seis Cielo de Naranjo. Apuntes para el estudio del desempeño político de las mujeres mayas. En: Coloquio El gobernante y el poder en Mesoamérica: reflexiones en torno a las culturas zoque, maya, náhuatl y zapoteca. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 26 de agosto del 2015.

VELÁSQUEZ NIMATUJ, Irma Alicia. Entre el cuerpo y la sangre de Guatemala. En Mesoamérica 47, enero–diciembre de 2005.

_____. *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*. Guatemala: SERJUS, AVANCSO, Fundación Sores, Cholsamaj, 2010.

VERDE, Filipe. A Crisandade Dos Leopardos, a Objectividade dos Antropólogos e Outras Verdades Igualmente Falsas. En: Etnográfica, Vol. I (1), 1997.

_____. Mito, culpa e vergonha: reflexões sobre uma ética ameríndia. Lisboa: [s.n.], 2003. 259 p. - Tese de doutoramento em Antropologia, Departamento de Antropologia, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa - ISCTE, 2002

_____. Astrónomos e Astrólogos, Nativos e Antropólogos - as virtudes epistemológicas do etnocentrismo. En *Etnográfica*, vol. 7 (2), 2003.

_____. *O homem livre. Mito, moral e carácter numa sociedade ameríndia*. Coimbra: Angelus Novus, 2008.

_____. *Explicação e Hermenêutica*, Coimbra, Angelus Novus, 2009

VITTOR, Luis. CONACAMI: 10 años tejiendo resistencias a la minería. ALAI, América Latina en Movimiento: 20 de mayo del 2009. En: <http://alainet.org/active/30470>

VIVAS, Esther. Soberanía alimentaria, una perspectiva feminista. En: *Rebelión*, 9 de febrero del 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Imagens da natureza e da sociedade. Em: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. Imagens da natureza e da sociedade. Em: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____. O problema da afinidade na Amazônia. Em: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. En: *Novos Estudos* 77, março 2007.

_____. Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro. En: *Estudos Avançados*, vol.23, no. 67, São Paulo, 2009.

_____. Do mito greco ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. Em: *Sociologia & Antropologia*. Vol. 01.02., 2011.

_____. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2013a.

_____. Últimas notícias sobre o fim do mundo. En: *Conferência Curt Nimuendajú*, USP, 2013b.

_____. Who is Afraid of the Ontological Wolf? En *Annual Marilyn Strathern Lecture*, 2014.

WALKER, Charles. *La rebellion de Tupac Amaru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

WALLACE, Michele. *Black Macho and the Myth of the Superwoman*. London, New York: Verso, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1979.

WELZER-LANG, Daniel. *Les hommes aussi changent*. Paris: Payot, 2004.

WIEGMAN, Robyn. *Negotiating the masculine: Configurations of race and gender in American culture*. Washington: University of Washington. Proquest Dissertations And Theses, 1988.

WILSON, Fiona (2000). Indians and mestizos: identity and urban popular culture in Andean Peru. *Journal of Southern African Studies*. Volume 26, Number 2, pp.239-253.)

WILSON, Richard. *Resurgimiento Maya en Guatemala. (Experiencia Q'eqchi'es)*. Guatemala: CIRMA, 1999.

WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona-Madrid: Egales, 2005.

WOLF, Eric. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Era, 1967.

YAPITA, Juan de Dios. ARNOLD, Denise. Lo humano y lo no-humano en ayllu Qaqachaka: categorías aymaras de parentesco y afinidad. En: ARNOLD, Denise (org.). *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: ILCA/CIASE, 1998.

ZAMOSC, León. *Ciudadanía Indígena y Cohesión Social en América Latina*. San Pablo y Santiago de Chile: iFHC/CIEPLAN, 2008.

Páginas web:

Experiencias de organizaciones de mujeres: Bambamarca y La Convención
(http://movimientos.org/es/cloc/ccp/show_text.php3%3Fkey%3D4749)

Funcionarios del Estado ingresan sin permiso a territorio Canpu Piyawi y terminan “Ishangeados”

(<http://www.aidesep.org.pe/funcionarios-del-estado-ingresan-sin-permiso-a-territorio-shawi-y-terminaron-ishangeados/>)

Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana -
<http://www.aidesep.org.pe/quienes-somos/>

Videos:

Actoras de Cambio. *Regresé a la vida*. Chaculá y Colotenango. III Festival Comunitario. Por la voz, la memoria y la vida de las mujeres. Huehuetenango, Guatemala, 2013.

FEMUCARINAP, Oxfam y Crece. *Las mujeres organizadas luchan por una vida digna - Femucarinap*. <https://www.youtube.com/watch?v=UIL5y8mhehg>

Lowell Bergman. La maldición del oro inca. En:
https://www.youtube.com/watch?v=5OdJ9eRv_LY (parte 1),
<https://www.youtube.com/watch?v=yjtwrBJwVVg> (parte 2) y
<https://www.youtube.com/watch?v=pkltvq5g8g> (parte 3).

Choropampa: El Precio del Oro. de Ernesto “Tito” Cabellos y Stephanie Boyd
75min. PERU, 2002. En: <https://www.youtube.com/watch?v=h1OfuRrKjGc>
Stephanie Boyd. Operación diablo (2010). En:
<https://www.youtube.com/watch?v=tWPE0I2KesE>

Carmelina Morán, Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi
<https://vimeo.com/26135469>