

MUJERES INDÍGENAS, JUEGO POLÍTICO Y TRÁNSITO: ENTRE EL CLICHÉ, LA RESISTENCIA Y LOS NUEVOS ESPACIOS SOCIALES

Carlos M. Caravantes¹
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En los procesos de la toma de la palabra pública por los pueblos originarios de AbyaYala (América), las mujeres de estos pueblos han necesitado, a su vez, realizar esfuerzos específicos para exponer públicamente sus discursos propios, más allá de las referencias marginales y retóricas que a ellas se referían, de modo que se hicieran visibles sus luchas y se rompieran las imágenes convencionales que las constreñían. Se les hace difícil, y no siempre lo logran, romper con todas las elaboraciones teóricas neocoloniales (incluidos los "discursos expertos" de las "otras" mujeres) y originarias masculinas.

Palabras clave: pueblos originarios, AbyaYala, mujeres indígenas, decolonial.

ABSTRACT

While the originary peoples from AbyaYala (America) were fighting to “take up the public word” (Caravantes, 1987), women from these societies have needed to make a specific effort to publicly show their own discourse, transcending the marginal and rhetoric references commonly applied to them, in order to make visible their fight and split with the conventional images that restricted them. It is difficult (sometimes unachievable) for them to break up with

¹ Correo-e: ccaravan@cps.ucm.es

all the masculine native and neocolonial conceptions (including the “expert speech” from “other” women).

Key words: originary peoples, AbyaYala, indigenous women, decolonial.

Antes de empezar, quiero presentarme: antropólogo, español, mayor (64 años).

El enfoque andinocéntrico definirá todo el texto. Después de diversas estancias de campo en Bolivia, no trato de renunciar a él, ni de disimularlo. Supongo que es un defecto inherente a la especialización científica, también en ciencias sociales: poco a poco se va investigando cada vez más de unos limitados temas, hasta llegar a saber mucho (prácticamente todo, en el mejor caso) de casi nada, es decir, de aspectos muy concretos de la realidad estudiada.

1. Toma de la palabra pública, de la palabra robada

Hace años² vengo destacando las dificultades de acceso de los intelectuales y líderes indígenas³ a la palabra pública, a la expresión verbal publicada, a la “palabra robada” durante siglos por escritores, periodistas y científicos sociales, especialmente por los antropólogos. Cuando consiguen tomar esa palabra robada, desde la clandestinidad⁴ de los primeros movimientos políticos y partidos “indios”⁵ de los Andes centrales o en áreas marginales de la

² CARAVANTES, Carlos: "Los “conflictos raciales” norteamericanos en el origen de las organizaciones políticas indias actuales”. *Actas del II Congreso Internacional de Historia de América [1987]. Tomo 1: Iberoamérica en el siglo XX*. Asociación Española de Americanistas / Universidad. 1988. Córdoba, págs. 143-147.

³ “Indios” sería más correcto en este caso, porque con este término por bandera, construían la única ideología propiamente indígena en Abya-Yala (América): el indianismo. Utilizaré “indígenas” por ser el término de mayor aceptación internacional, por ejemplo en la ONU, que alternaré con el de “originarios”, de uso cada vez más general en su propio discurso. Aunque, claro, sus líderes conocen que este último es una palabra del español, su uso como expresión autoidentificadora demuestra, una vez más, que la génesis teórica de los conceptos sucede con frecuencia a su génesis social.

⁴ Aunque escriben en un correcto español, en consonancia con el propósito de conseguir una mayor presencia en los contextos de la política real.

⁵ *No soy escritor, ni literato mestizo. Yo soy indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas*. Así iniciaba Rupaj KATARI (Fausto REINAGA) su primer libro, autoeditado, como “indianista”: *La revolución india*. Ediciones PIB (Partido Indio de Bolivia), La Paz, 1969, p. 45. Citado en BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.). *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México D.F., 1981, p. 60.

industria editorial, son pensadores⁶, no pensadoras o lideresas, quienes lo consiguen. Estos intelectuales indianistas, en sus análisis sociales, en sus proclamas de lucha y sus manifiestos reivindicativos, reconstruyen o releen la historia “utilizando” también referentes e imágenes femeninas altamente peyorativas.

Fausto Reinaga, el principal de estos autores iniciales del indianismo, acusaba (en su obra germinal) a los “invasores” de este modo: *Esa gente es la que engendró en la entraña sin mancha de la india del Tawantinsuyu. La india violada, y empañada contra su voluntad, pare forzada sin una gota de amor al cholaje del Ecuador, el Perú y Bolivia; cholaje que ha heredado tanto somática como psíquicamente lo negativo; lo peor, tanto del español como del indio.*⁷ De forma similar, reafirma su apreciación instrumental de las mujeres indígenas en la otra única referencia⁸ explícita (exceptuadas las menciones, no analizadas en su texto, de Micaela Bastidas, Bartolina Sisa y Juana Azurduy): *Después de la Conquista, no es el indio macho quien se cruza con la hembra blanca de Europa, Es el hombre blanco quien procrea en la india autóctona. El cholaje mestizo no procede del ayuntamiento del indio con la mujer blanca. El cholaje no es el hijo del indio. Es el hijo del blanco europeo en la india autóctona violada. Tal que el mestizo americano no nace del amor; es hijo de la violación, del estupro..., y quizá ésta sea la causa de tanta perversidad y ruindad que encierra su "naturaleza humana".* Resulta difícil resistirse a comentar este carácter altamente peyorativo y la aviesa intención de las expresiones antecedentes, pero me alejaría del propósito del artículo y, además, considero que son claros ejemplos de la retórica combativa de estos primeros escritos indianistas.

⁶ CARAVANTES, Carlos. “La toma de la palabra pública por los indígenas y el proceso de acceso al poder en Bolivia”, en CAIRO CAROU, Heriberto y Walter D. MIGNOLO (eds.): *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial. El resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. Trama editorial/Gecal, Madrid, 2008, pp. 25-46.

⁷ REINAGA Fausto. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. Ediciones PIB, La Paz, 1970, p. 29.

⁸ *Ibidem*, p. 69.

Igualmente, en los primeros manifiestos y escritos programáticos de las nacientes organizaciones políticas indígenas, no aparecen, tampoco, menciones concretas de las mujeres como autoras de actividades o formas de lucha diferenciadas, sino sólo, de nuevo, como receptoras de agresiones específicas: *Además, hay campañas con nombres lindos que no hacen sino esterilizar a nuestras mujeres para que nuestras razas se acaben*⁹. O afirman que: *condenan todas las prácticas... del control de la natalidad de las comunidades indígenas*.¹⁰ Porque: *La esterilización masiva y los experimentos en materia del control natal recomendados y financiados por los organismos internacionales de desarrollo, se practican esencialmente en la persona de la mujer indígena, con métodos impositivos y engañosos*.¹¹

A pesar de que, incluso en la actualidad, se considera que el discurso indianista ofrecía muchos ejemplos de ruptura con el discurso colonial hegemónico, la especificidad de la vida diaria de las mujeres indígenas no se mostraba, aunque era más evidente su rechazo cotidiano a los modelos de conducta impuestos por los sectores oligárquicos y reproducidos en la mayoría de los ámbitos subalternos urbanos. Se seguía recurriendo simple y repetidamente al “imaginario” simbólico de la complementariedad originaria de los opuestos masculino y femenino, imaginario en el que no se producían desigualdades jerárquicas, aunque la realidad lo desmintiera habitualmente, como análisis social y como proyecto utópico.

2. Realidades ocultas frente al discurso del poder

Algunas expresiones de acción colectiva y reivindicativa de las mujeres indígenas¹² demuestran que, aunque ignoradas casi siempre por la prensa, sus luchas reclamaron

⁹ “Conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur” [1974], BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y Revolución*. Ed. Nueva Imagen, México, 1981, p. 195.

¹⁰ “Informe... actividades de MINK’A” [1975], *Ibidem*, p. 224.

¹¹ “Manifiesto del Consejo Regional de Pueblos Indígenas de Centroamérica, México y Panamá” [1978], *Ibidem*, p. 365. También en 1978 una organización indígena, en los Estados Unidos, el International Indian Treaty Council rechazaba la esterilización de las mujeres a través de su manifiesto “A question of genocide”.

¹² DIBBITS, Ineke, Elizabeth PEREDO, Ruth VOLGGER y Ana Cecilia WADSWORTH. *Polteras libertarias. Federación Obrera Femenina, 1927-1965*. TAHIPAMU (Taller de Historia y Participación de la Mujer) e Hisbol, La Paz, 1989.

ocasional, pero ineludiblemente, la atención de esos medios escritos propios de los estratos hegemónicos de la sociedad boliviana. Es un ejemplo recurrente el que relata Doña Petronila Infantes, protagonista de la constitución del primer sindicato que se organizó sectorialmente, el de las “culinarias”, en agosto de 1935, para luchar colectivamente: *De repente ya no nos han dejado subir al tranvía; las señoras nos decían: "¡estas cholos, éstas con sus canastas nos rasgan las medias!" ¿Qué vamos a hacer? Iremos donde el señor Burgaleta, el jefe de la Electricidad... Y hemos dicho: "¿por qué no podemos subir a los tranvías?" Cuando los tranvías están para las cholos, para las empleadas, no para las señoras. Las señoras ocupan automóviles. El tranvía es para las que trabajan.*¹³ Para Silvia Rivera, a través de este sindicato se intentaba incluso “descolonizar” el lenguaje aunque, como su proyecto de acción liberadora, resultaba difícil de asumir y menos aún de practicar.

No obstante, que una lucha como ésta rompiera las barreras de la invisibilización pública de las formas distintas de vida, de creencias y valores, de las mujeres indígenas (en este caso, urbanas)¹⁴, no conseguía sino reafirmar en los hechos la escasa importancia política que tenían esas realidades diferentes. Y, como decía, los mecanismos de control no se ponían en marcha sólo desde los ámbitos de la oligarquía, sino que atravesaba también las mentes masculinas de los intelectuales indígenas que, a pesar de su ruptura con el discurso oficial, desconocían argumentalmente los modos diversos de ser y actuar de sus compañeras, aunque, en general, reconocían que ellas eran las principales mantenedoras y transmisoras de las culturas originarias.

¹³ *Ibidem*, págs. 17-18.

¹⁴ Hay situaciones análogas en la vida de las mujeres indígenas en países no latinoamericanos: *Sin importar lo que hagamos, dónde vivamos, estamos resueltas a vivir como indias y defendemos ese derecho luchando. Estamos aquí para siempre y a ustedes, ciudadanos norteamericanos, les toca decidir de qué manera será leída la próxima página de su historia en los tribunales y en las bibliotecas del mundo en el año 2076. "We hold these truths!", American Indian Community House, Newsletter, Nueva York, vol. IV, nº 1, julio de 1976. Tomado de Élise MARIENSTRAS. *La Resistencia india en los Estados Unidos: del siglo XVI al siglo XX*. S. XXI, México, 1982 [1980], pág. 166.*

3. Dos mujeres indígenas latinoamericanas: Domitila Barrios¹⁵ y Rigoberta Menchú.¹⁶

Eduardo GALEANO escribía¹⁷ sobre el “ama de casa” boliviana: *Recuerdo una asamblea obrera, en las minas de Bolivia, hace ya un tiempito, más de treinta años: una mujer se alzó, entre todos los hombres, y preguntó cuál es nuestro enemigo principal. Se alzaron voces que respondieron “El imperialismo”, “La oligarquía”, “La burocracia”... Y ella, Domitila Chungara, aclaró: “No, compañeros. Nuestro enemigo principal es el miedo, y lo llevamos adentro”.* Yo tuve la suerte de escucharla. Nunca olvidé.

El título del libro en el que Domitila Barrios explicaba su vida y sus luchas¹⁸ en y desde el Comité de Amas de Casa de las minas de Siglo XX, *Si me permiten hablar*, refleja bien lo que hasta aquí vengo exponiendo.

Pero quiero destacar, en su caso, la actuación pública que tuvo en la tribuna del Año Internacional de La Mujer (México, D. F., 1975). Sobre todo, como es conocido, en contraste con las feministas, en especial con Betty Friedan, autora de *The Feminine Mystique* (1963), rechazaba la idea de una identidad universal de la mujer. En esa ocasión, hablaba, como mujer trabajadora boliviana y latinoamericana, para reafirmarse en la necesidad de implicación política con los hombres para cambiar la situación en Bolivia¹⁹. Asociaba el feminismo con la

¹⁵ La incluyo, por lo emblemático de su figura, aunque Domitila raramente se presentaba como mujer indígena, sino como mujer de minero, como ama de casa o, incluso, como revolucionaria. Ver VIEZZER, Moema. “*Si me permiten hablar...*” *Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*. Siglo XXI, México, 1979 [1977, en idioma original].

¹⁶ BURGOS, Elisabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona, Argos-Vergara, Barcelona, 1983.

¹⁷ En *laotrazvozdigital.com*, jueves, 23 de junio de 2011.

¹⁸ *Acabo de repasar todo lo que sufriste y cómo fuiste creciendo, resucitando una y otra vez en medio de tormentos físicos y psicológicos inimaginables, para forjarte con un compromiso y coherencia en que todos deberíamos imitarte siquiera un poquito. Me he detenido en tus relatos de cuando te detuvieron por segunda vez, por los golpes perdiste el hijito de tu vientre, te buscó la mano solidaria de un compañero, igualmente preso y torturado, cuyo nombre nunca supiste ni él supo el tuyo (págs. 154-171)... Como decía Lucho Espinal (en la huelga de hambre de 1977), ustedes cinco, y tú en particular, nos cuestionaban a nosotros, “pequeños burgueses”, simples aprendices de lo que era la vida cotidiana de ustedes,* escribía Xavier ALBÓ en su nota necrológica “Mi muy querida Domitila”, La Paz, *La Razón*, martes, 18 de marzo de 2012.

¹⁹ Me subí y hablé. Le hice ver que ellas no viven en el mundo que es el nuestro. Les hice ver que en Bolivia no se respetan los derechos humanos y se aplica lo que nosotros llamamos “la ley del embudo” ancho para algunos, angosto para otros. Que aquellas damas que se organizan para jugar canasta y aplauden al gobierno tienen toda su garantía, todo su respaldo. Pero a las mujeres como nosotras, amas de casa, que nos organizamos para alzar a nuestros pueblos, nos apalean, nos persiguen. Todas esas cosas ellas no veían. No veían el sufrimiento de mi

burguesía, en una interpretación vinculada a su pertenencia a la clase trabajadora, de cuyas luchas ni podía ni quería desvincularse.

Como nunca antes, su participación logró la visibilidad de una mujer de su procedencia y condiciones (*yo que no había cursado universidad, ni al colegio siquiera había podido ir, yo que no era ni maestra, ni licenciada, ni abogada, ni catedrática...*), inconcebible si no hubiera sido porque fue utilizada por los medios de comunicación interesados en dar “otra” imagen de las mujeres reunidas en esa tribuna.

En su exposición, la ruptura con la “colonialidad”²⁰ del saber se producía parcialmente, pues, mientras cuestionaba el feminismo “occidental”, por otro lado mantenía la conciencia de clase, también “occidental”, como eje de su discurso. En algún otro momento llegó a definir el machismo como un arma del imperialismo, como, dijo, también lo había sido cierto feminismo.

El ejemplo de su trayectoria personal, de todas formas, es indiscutible, pero no es posible considerarla aquí en su dimensión completa.

El caso de Rigoberta Menchú es obviamente más popular por la obtención del Nobel de la Paz de 1992, con el que se reconocía la lucha de los pueblos indígenas y de sus organizaciones y, a partir del cual, se inauguraba en la ONU el Año Internacional de los Pueblos Indígenas (1993), que daría paso a su vez al primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas (1994-2003). Subrayando la pertenencia a un pueblo indígena, manifiesta desde su misma presentación llevando el huipil tradicional que la centralidad de cualquiera de

pueblo... No veían cómo nuestros compañeros están arrojando sus pulmones trozo más trozo, en charcos de sangre... No veían cómo nuestros hijos son desnutridos. Y claro, que ellas no sabían, como nosotras, lo que es levantarse a las 4 de la mañana y acostarse a las 11 ó 12 de la noche solamente para dar cuenta del quehacer doméstico, debido a la falta de condiciones que tenemos nosotras.

- Ustedes -les dije- ¿qué van a saber de todo eso? Y entonces, para ustedes, la solución está con que hay que pelearle al hombre. Y ya, listo. Pero para nosotras no, no está en eso la principal solución.

Cuando terminé... muchas mujeres vinieron tras de mí... y me dijeron que más bien yo... debía representar a las latinoamericanas en la Tribuna.

²⁰ Para el concepto de “colonialidad”, QUIJANO, Aníbal: “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, vol. 13, n.º. 29, Lima, 1992. También, QUIJANO, Aníbal: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo, comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, julio del 2000.

sus discursos se refiere siempre a la opresión, al “genocidio” de los pueblos mayas en Guatemala, efecto de la actuación militar del Estado y del imperialismo estadounidense. Hay más crítica al “colonialismo interno” en la afabilidad de sus expresiones que en la mayoría de los contenidos de éstas. Centrando sus críticas en la desigualdad radical de las clases sociales en Guatemala, cuando considera, como Domitila, las discriminaciones de género, al interior de sus comunidades, tampoco muestra un rechazo frontal: ... *Por lo pronto las mujeres pensamos que es alimentar el machismo cuando se hace una organización sólo para las mujeres, pues implicaría separar el trabajo de las mujeres del trabajo del hombre. Y hemos encontrado que cuando discutimos la problemática de la mujer, hay necesidad de que el hombre esté presente para que también contribuya, opine cómo se va a hacer con esa problemática. Que aprendan también. Porque si no aprenden, no avanzan. La lucha nos ha enseñado que muchos compañeros están claros, pero si el compañero no sigue los pasos de la compañera, no llegará a tener una claridad como la que tiene ella; entonces se queda atrás. De qué nos sirve educar a la mujer si el hombre no está presente, y no contribuye en el aprendizaje y no aprende también. Crear una organización para mujeres es darle un arma más al sistema que nos está oprimiendo. Eso no queremos. Tenemos que participar por igual.*²¹

Su imagen, sin embargo, resultó provocadora, fue un elemento “analizador” porque: *Esa "sociedad guatemalteca" recibió la noticia del Nobel como un balde de agua fría. "India relamida", llaman a Rigoberta, desde entonces, las voces del despacho, y también: "India igualada". Y ahora: "India mentirosa"*²². *Ella se ha salido de su lugar, y eso ofende. Que*

²¹ BURGOS, Elisabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 1983 /1983/. Barcelona, Argos Vergara, pág. 247.

²² Hace referencia al libro de S., D., antropólogo estadounidense que dedicó su investigación por diez años a descubrir las “mentiras” en la narración autobiográfica de Rigoberta Menchú. Fue un nuevo ejemplo del servicio al poder que rinden bastantes “antropólogos sociales” que incumplen premisas éticas centrales de la disciplina. El conocimiento del “genocidio” en Guatemala hace más rechazable este desempeño. Otra vez más, el “discurso experto” se muestra como un mecanismo de control teórico de actuaciones de los informantes. Cualquier etnógrafo que haya trabajado sobre narraciones indígenas hablaría más bien de inexactitudes, cuando no de

*Rigoberta fuera india y mujer, vaya y pase, y allá ella con su doble desgracia. Pero esta mujer india resultó rebelde, imperdonable insolencia, y para colmo cometió luego la barbaridad de convertirse en uno de los símbolos universales de la dignidad. A los poderosos de Guatemala y del mundo, este desafío no les gusta ni un poquito*²³.

En ambos casos, los conceptos de “feminismo”, “machismo”, “género”, no es sólo que no sean entendidos de la misma forma en la cultura “occidental” y en la “indígena”, sino que el intento de imponerlos como se entienden “correctamente” en la primera, significa de hecho tratar de romper diversos esquemas de comprensión de la realidad indígena, es decir reafirmar la colonialidad del saber en el que la cultura académica occidental se encuentra instalada.

4. Las mujeres indígenas toman la palabra pública, la palabra robada

Las primeras obras escritas, así como las manifestaciones orales de esa toma de la palabra pública por escritoras y organizaciones de mujeres indígenas, no cambian significativamente de sentido: *No creemos que pueda existir la "mujer" como una abstracción que elimine los contextos culturales y sociales propios. Hemos visto a muchas mujeres de la cultura y sociedad que nos oprime, que pertenecen incluso a las clases sociales pudientes, que os hablan como si ellas tuviesen las respuestas a los problemas nuestros: ellas hablan de liberación, de justicia para todos, etc., cuando en realidad se trata de una liberación y una justicia al interior de sus concepciones, al interior de sus límites de nación, de clase, de cultura de ellas mismas. Por ello creemos que el deber de la mujer aymara es organizarse por ella misma y de acuerdo a nuestras propias costumbres, cultura e intereses.*²⁴

discursos “reetnizadores”, cuyo interés puede residir precisamente en su esfuerzo legitimador.

²³ GALEANO, Eduardo: “Disparen sobre Rigoberta”. Madrid, diario *El Mundo* del viernes 22 de enero de 1999, en su “Tribuna libre”, pp. 4-5.

²⁴ FLORES, Andrea, Felipa GUTIÉRREZ y Arminda VELASCO: "Nosotras las mujeres aymaras... La Mujer en el Mundo Andino. Bolivia" (Extracto, de 1985). *Mujer/Fempres. Unidad de Comunicación Alternativa de la Mujer*, Especial: "La mujer indígena", Ilet, Santiago de Chile, 1987 (los originales tienen fechas entre 1983 y 1987).

Sin embargo, la consideración de las mujeres de los pueblos indígenas, aunque principalmente como “mancilladas”,²⁵ fue un componente omnipresente y necesario en todos los manifiestos de las organizaciones políticas constituidas desde estos pueblos, en especial en sus primeros y más reivindicativos párrafos, durante los últimos años ochenta del siglo pasado.²⁶ No obstante siempre resultaba subordinada a la necesidad de contestar los preparativos que se hacían en España para celebrar el Quinto Centenario. Las proclamas de protesta que reclamaban atención sobre la realidad y los problemas de los pueblos herederos de los precolombinos, fueron bien acogidas por la mayoría de los estados latinoamericanos que, así, se afirmaban frente a la Colonia española. Por eso, estos países del subcontinente reconocieron, incluso constitucionalmente, la existencia en su territorio de los pueblos indígenas, a pesar de que en general lo hicieron para controlar o amortiguar sus luchas.²⁷ También en 1989 se adoptó el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo de la ONU sobre “los pueblos indígenas y tribales”, que mejoraba el Convenio 107 de 1957 y que, hasta hoy, es un referente internacional para sus reclamaciones. Aunque para estos pueblos ha resultado ser un instrumento valioso, no contiene nada específicamente significativo para las luchas de las mujeres indígenas, ni sobre las relaciones de géneros.

²⁵ Frente a la imagen ciertamente eufemística de tantos historiadores hispanos que se referían al “mestizaje” producido por la colonización española, en contraste con el exterminio, decían, de la colonización llevada a cabo por el imperio anglosajón.

²⁶ *A todas las organizaciones indígenas les queremos recordar que somos sujetos de la historia, que nada nos es indiferente y que nosotros tenemos una lucha de largo alcance que ahora cumple sus primeros 500 años. Tenemos que seguir para dejar la posta a nuestros hijos. Y en estos momentos de oscuridad eso es algo muy claro!*, "Editorial", en *Voz Indígena*, Boletín de AIDSESP, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, n° 30-31 (enero-abril de 1992), Lima, mayo de 1992, p. 1.

²⁷ Como reflexionaba el principal líder mapuche de Chile: Hace una década muy pocos estados aceptaban que en su interior existían pueblos indígenas; sin embargo, en la actualidad los estados reconocen la existencia de los pueblos indígenas, al parecer los reconocimientos constitucionales serían un avance en materia de derechos humanos o de derechos indígenas, pero es preciso distinguir que no son más que el reconocimiento a la existencia física y cultural, pero en ningún caso restituyen los derechos históricos que han sostenido los pueblos indígenas. HUILCAMAN PAILLAMA, Aucan, responsable de Relaciones Internacionales del Aukin Wallmapu Ngulam / Consejo de Todas las Tierras Mapuches. Chile: "Situación actual y perspectivas de futuro de los pueblos indígenas", en GONZÁLEZ PAZOS, Jesús y Juan Carlos MOLINO MENCÍAS. *Pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo. I Encuentro sobre Cooperación y Pueblos Indios*. Barcelona, Mugarik Gabe/ Icaria, 1995, p. 70.

En especial en los países con mayorías indígenas, la posibilidad de empoderamiento, de lograr espacios de presencia política, de las mujeres de los pueblos originarios a través de procesos electorales se ha ido considerando cada vez con mayor esperanza e interés. Por eso mismo, los esfuerzos de los partidos, mayoritariamente masculinos, se dirigieron a integrar y controlar esa presencia, a invisibilizarla o neutralizarla, procediendo incluso a incorporar, a utilizar casi siempre, a mujeres con sus atuendos tradicionales en sus candidaturas para los foros y cámaras de representación popular. Fue paradigmática, en este sentido, la presentación para la vicepresidencia de Bolivia de una mujer “de pollera”, Remedios Loza, como segunda de Palenque, el “Compadre”, por Conciencia de Patria (Condepa),²⁸ tanto como las variadas respuestas que su incorporación en contextos mayoritariamente masculinos recibió (“provocó”, se decía con frecuencia): *Un hecho anecdótico fue aquel que cuenta la propia Remedios Loza, cuando al presentarse en la Asamblea (Legislativa de Panamá) muchas delegadas de países latinoamericanos creían que la boliviana se había disfrazado para impresionar con su indumentaria a todos los concurrentes.*²⁹

Pero incluso en el altiplano boliviano, por esas fechas, todavía se mantenía la represión sobre la exhibición pública, no sólo en los escenarios políticos, de esta forma de vestir: *A Lidia Catari Wañapaco le exigieron dejar sus polleras para seguir enseñando, pero la esposa del actual candidato presidencia katarista, Víctor Hugo Cárdenas, prefirió dejar la docencia antes que aceptar la imposición oficial... “Le pidieron elegir entre su vestimenta tradicional y ser maestra, por lo cual renunció a mantener vigente el colonialismo interno”, añadió*³⁰ (respondía Víctor Hugo Cárdenas, porque ni siquiera en este caso le preguntaron a ella).

²⁸ La llegada de Remedios Loza al Parlamento constituye un verdadero avance social en el país (¡en 1989!), Última Hora, domingo 14 de mayo de 1989, “Suplemento Político”,

²⁹ “Remedios Loza atrajo la atención en Panamá”, Hoy, La Paz, sábado, 24 de junio de 1989, pág 1 del suplemento “Políticas”.

³⁰ Última Hora, La Paz, domingo 7 de mayo de 1989, “Suplemento Político”, octava y última página.

Como referente, alcanzó plena vigencia la imagen, generalizada para todos los pueblos indígenas de América,³¹ del dualismo³² hombre-mujer, “chacha-warmi”, no jerárquico, que se constituía con estos dos opuestos complementarios. Ni siquiera fue puesto en cuestión por las principales ideólogas “indianistas”, como se reflejaba en los escritos y las intervenciones públicas de María Portugal, quizás la más crítica entre ellas, que estuvo durante bastantes años al frente de “Diffusion INTI”³³.

5. Las mujeres indígenas y los proyectos decoloniales³⁴ del nuevo milenio

Más que en el discurso, se daba en la vida cotidiana, especialmente la doméstica, la negación de las normas que el “colonialismo interno” trataba de imponer como la forma correcta de las relaciones de género y de la constitución de la ciudadanía. El modelo “occidental”, y con él lo que se denominaba como “feminismo occidental”, seguía siendo rechazado en las palabras y en las acciones de las mujeres indígenas.

La ausencia de organizaciones indígenas de mujeres se atribuía frecuentemente a la plena incorporación de las mujeres en las asambleas y grupos de decisión en sus propias comunidades, sin ningún tipo de exclusión o discriminación, ya que éstas sólo se habían producido al imponerse modelos patriarcales con la colonización, primero externa y luego interna.

Cuando los pueblos indígenas reivindican la realidad hombre-mujer como constituida por opuestos complementarios, están tratando al mismo tiempo de contrarrestar las propuestas planteadas por las feministas que, en sus mismos países latinoamericanos, buscan avanzar

³¹ Son años, también, en los que se manifiesta con mayor acuerdo una perspectiva pan-indianista que incluía, además, imágenes recurrentes de todos los pueblos originarios como parte de una Naturaleza tratada como un ser vivo, casi personal, de sus economías redistributivas (no acumulativas), de sus tomas de decisiones en asambleas sin imposiciones de intereses particulares de “comunarios” más poderosos, etc.

³² Siempre se ha preferido “dualismo” a “dualidad”, porque aporta una mayor entidad.

³³ Con sede en París, desde donde conseguía los principales apoyos para las propuestas y luchas “indianistas” que, en Bolivia, desde El Alto, desarrollaba el Centro Chitakolla, a la cabeza de su hermano, Pedro Portugal.

³⁴ “Decoloniales”, como tantas veces se ha dicho, para distinguirlos de los procesos de descolonización de los países, especialmente en África, en el siglo XX, y de los “postcoloniales”, a los que no se atribuye una ruptura con la “colonialidad” del poder y del saber, ni con su corolario, el “colonialismo interno”.

hacia la igualdad de género. De esta manera, su lucha política como pueblos mantiene una imagen y un propósito de conjunto unificados, por tanto sustancialmente masculinos, aunque las organizaciones políticas de las mujeres indígenas se constituyen teniendo que llevar a cabo también una negociación de su identidad con y frente a sus propios compañeros. Es paradójico que esta negociación haya podido influir en su adopción e internalización del lenguaje político adecuado, con las expresiones correctas y en los contextos y ocasiones pertinentes.

A esto contribuye el que los hombres, intelectuales y políticos, de los pueblos originarios no quieren en general entrar en aquellas distinciones y discusiones entre sus compañeras y las “otras” mujeres, por lo que, muy frecuentemente, repiten perspectivas relacionadas con el desempeño tradicional de los roles de “sus” compañeras, cuando a ellas se refieren. Eso sí, “admirando” la dedicación y la fortaleza de su carácter y exaltando su sacrificado y amoroso papel de progenitoras, que son, y han sido tantas veces, algunos de los mecanismos de reconocimiento y halago con los que se refuerzan las características “normales”, “naturales”, de la vida y del rol tradicional de las mujeres.

Por eso, dentro del que pretende ser hoy, para muchos, el modelo decolonial por excelencia del discurso originario, el “vivir bien”,³⁵ podemos ver cómo se sigue incorporando la misma versión absolutamente tradicional y convencional: *Queremos volver a Vivir Bien... El Vivir Bien da prioridad a la naturaleza antes que al humano...³⁶. Respetar a la mujer. Vivir Bien es respetar a la mujer, porque ella representa a la Pachamama, que es la Madre Tierra poseedora de dar vida y cuidar a todos sus frutos. Por estas razones, dentro de las comunidades, la mujer es valorada y está presente en todas las actividades orientadas a la*

³⁵ *suma qamaña*, en aymara, o *sumak kawsay*, en quechua, aunque es menos utilizada esta última expresión, quizás porque son menos los autores, especialmente los indianistas, que proceden de esta segunda cultura, a pesar de las interrelaciones que se dan entre ambas.

³⁶ Sin naturaleza, el ser humano no puede vivir, se dice, a pesar de que por defender la “mayor importancia de una mariposa que de un hombre; antes están los derechos de la Pachamama que los del hombre, etc.” algunos de los críticos de ese “vivir bien” tratan de ridiculizar a sus defensores hablando de “pachamamismo”.

*vida, la crianza, la educación y la revitalización de la cultura. Los pobladores de las comunidades indígenas valoran a la mujer como base de la organización social, porque transmiten a sus hijos los saberes de su cultura.*³⁷ Al decir “los pobladores... valoran a la mujer”, pareciera que ésta no constituye una categoría más, un conjunto más, dentro del total de los integrantes de la comunidad. Y esto, llamativamente, lo expresa David Choquehuanaca, el canciller boliviano, reputado indianista, cuando trata de recoger las normas y valores fundamentales del modo de ser andino, para enseñar al mundo que otra forma de vivir es posible.

La participación política de las mujeres indígenas, obviamente, ha estado condicionada por pautas y valores vinculados a las características culturales de género. En demasiadas ocasiones éstas han restringido la presencia pública de dichas mujeres en instancias de representación colectiva. No parece apreciarse adecuadamente la presencia y la actividad singular de las mujeres en las políticas públicas, aunque constitucionalmente³⁸ se establece que estén representadas y participen en igualdad, paritariamente.³⁹ Porque, además, puede ser

³⁷ “25 postulados para entender el “Vivir Bien”, entrevista al ministro de Relaciones Exteriores “y experto en cosmovisión andina”, David Choquehuanaca. La Paz, LA RAZÓN, Edición Digital, domingo, 31 de enero de 2010.

³⁸ *Artículo 210. I. La organización y funcionamiento de las organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, las agrupaciones ciudadanas y los partidos políticos deberán ser democráticos. II. La elección interna de las dirigentes y los dirigentes y de las candidatas y los candidatos de las agrupaciones ciudadanas y de los partidos políticos será regulada y fiscalizada por el Órgano Electoral Plurinacional, que garantizará la igual participación de hombres y mujeres III. Las organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos podrán elegir a sus candidatas o candidatos de acuerdo con sus normas propias de democracia comunitaria.* Nueva Constitución Política del Estado, aprobada por la Asamblea Constituyente, en 2007, *compatibilizada* [sic] en el Honorable Congreso Nacional, en 2008, y ratificada en referéndum al principio del año 2009. Tenemos que preguntarnos: ¿“Organización y funcionamiento... democráticos”, “igual participación de hombres y mujeres”, “democracia comunitaria”, son términos unívocos o varían radicalmente, suponiendo que se reconozcan con estas palabras, de una cultura a otra? ¿se mantiene el respeto a las “normas propias de democracia comunitaria” de las “naciones y pueblos indígenas originario campesinos” al establecer esos conceptos así, con rango constitucional?

³⁹ La dignidad que reclama Evo al mundo no es la dignidad de las mujeres, es la dignidad de los pueblos indígenas y una con otra no son equivalentes. Una y otra dignidad aunque en la teoría debieran ser dignidades paralelas, dignidades análogas, dignidades hermanas, en la práctica política es hoy una vez más demostrable que patriarcalmente es posible reclamar una y negar la otra. Patriarcalmente es posible la fraternidad entre caballeros e indios cimentada en la innombrable servidumbre de las mujeres. Evo apela también a la “retórica de género” de los partidos neoliberales... Como desobedientes culturales que no vemos en las culturas originarias ningún purismo, ni ningún modelo de perfección desmontaremos los mitos culturales de la complementariedad hombre-mujer de las culturas originarias... Así se expresaba María GALINDO, del colectivo boliviano “Mujeres Creando”, antes de la primera toma de posesión presidencial de Evo Morales, en un artículo, “No saldrá Eva de

*un arma de doble filo el que las mujeres, a título de acceder al derecho a la palabra y a la política pueden perder -al igual que los indios- el derecho a una identidad diferenciada y diversa de la norma dominante, convirtiéndose en meros peones en el tablero de ajedrez occidental.*⁴⁰

Quizás toda la política pública sólo pueda, todavía, plantearse en clave masculina porque su desempeño esté indeleblemente marcado ya por las características de “un” género. Me recuerda lo que, para la antropología, decía hace treinta y cinco años Sally Linton: *Es tal el prestigio de los varones en nuestra sociedad, que una mujer, tanto en la antropología como en cualquier otra profesión, sólo puede hacerse respetar o esperar ser respetada si contiene con preguntas que los hombres consideran importantes. A pesar de que durante años han existido mujeres antropólogas, es muy extraño ser capaz de descubrir cualquier diferencia entre su trabajo y el del antropólogo varón. Aprender a ser antropólogo implica también aprender a pensar desde la perspectiva masculina. Por tanto, no es sorprendente que las mujeres hayan hecho el mismo tipo de preguntas que los hombres.*⁴¹

O puede tener razón, quien, desde la óptica indianista, duda de que el proceso de cambio en Bolivia esté suponiendo una transformación real: *Pocas veces se dispone de documentos de primera mano sobre lo que fueron los movimientos indianistas y kataristas, y es menos frecuente leer libros escritos por quienes fueron los actores de esos acontecimientos. Eso se debe a que existe un virtual monopolio de la palabra escrita por parte de las élites coloniales, élites que se pensó en una primera instancia que el actual gobierno iba a eliminar, o por lo menos debilitar, pero que, conforme avanza el tiempo, se van incluso apropiando del mismo instrumento que debía haber significado su ocaso, me refiero al Movimiento al*

la costilla de Evo”, de 30 de diciembre de 2005, REBELIÓN.

⁴⁰ RIVERA CUSICANQUI, Silvia: “Mujeres y estructuras de poder en los andes: De la etnohistoria a la política”, artículo incluido en su libro: *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Edit. Piedra Rota, La Paz, XII-2010, p. 199.

⁴¹ LINTON, Sally: “La Mujer Recolectora: Sesgos machistas en antropología”, en HARRIS, Olivia y Kate YOUNG (eds.): *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona, 1979 /1977/, pp. 45-46.

Socialismo (MAS).⁴² El tipo de proclamas, e incluso gestos como el del puño izquierdo en alto en todas las ceremonias oficiales,⁴³ se relacionan directamente más con modelos revolucionarios, “altermundistas”, internacionales, que con proyectos decoloniales, lo que, además, parece ser especialmente grato para el actual vicepresidente de Bolivia, García Linera.

Los esfuerzos por contrarrestar o neutralizar los “otros” discursos, entre ellos algunos de los de procedencia indianista, refuerza la persuasión de que éstos, procedentes de los pueblos originarios, cuentan con un importante potencial subversivo de las relaciones y la organización política real, que sólo nominalmente se presentan a sí mismas como “decoloniales”. Entre los mecanismos que actúan para desactivar ese potencial revolucionario, tiene un papel importante la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas y Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa (CNMCIQB-BS). Su adhesión, actualmente⁴⁴ sin vacilaciones, al “proceso de cambio” liderado por Evo Morales es significativa. Pero también algunos de los “discursos expertos” de los intelectuales y científicos sociales bolivianos, incluso autodefinidos por sus autores como decoloniales, se constituyen como mecanismos de control teórico⁴⁵ de posibles prácticas contrarias a la colonialidad del saber y del poder.

Parecería, pues, extraño que quienes son los principales creadores e impulsores de la crítica a esta colonialidad⁴⁶ del poder y del saber, y de la creencia en que existe ya un discurso

⁴² PADILLA N., Mirtha: “Indianistas y kataristas como autores”, La Paz, *Pukara*, nº 69, mayo de 2012, p. 2. También María Galindo, de “Mujeres Creando”, escribía en febrero de 2012: *Tengo miedo de la capacidad* (del MAS, de Evo Morales) *de generar confusión en torno de lo que es o no es indígena destruyendo así las banderas indígenas que lo llevaron al poder*.

⁴³ Recuerda aquello que escribía Wankar [Ramiro REYNAGA]: *El indio comunista está orgulloso de sus pensamientos europeos, los cree universales, y está avergonzado de su raza y de su pueblo. Refugiado dentro de la lucha de clases vive la ilusión de indio decolorado infiltrado en el mundo blanco de la política. (1492-1992. Palabra India. Cinco siglos de lucha kheswaymara contra España*. Contracanto, Madrid, 1989, p. 217).

⁴⁴ Mientras transcurre la IX marcha de indígenas del Tipnis, especialmente. Sugiero la consulta de la ABI, Agencia Boliviana de Información.

⁴⁵ Mecanismos de control que pueden llegar a inventarse la realidad (afirmar que corre peligro de muerte una mujer indígena que proteste): *La situación se agrava si se tiene en cuenta que las mujeres que, por ejemplo, en el ámbito municipal quieren tener una vida política activa, no sólo deben enfrentar la incompreensión de sus maridos y hogares, sino arriesgar la vida cuando se atreven a cuestionar decisiones o malos manejos de los alcaldes y concejales varones*. La Paz, LA RAZÓN (periódico del grupo español Prisa), Edición Digital del martes, agosto 18 de 2009: “El poder y las autolimitaciones retrasan la equidad de género”.

⁴⁶ *Lo que pudimos avanzar y conquistar en términos de derechos políticos y civiles, en una necesaria redistribución del poder, de la cual la descolonización de la sociedad es presupuesto y punto de partida, está*

y un proyecto decolonial, mantengan también que esta crítica, este discurso y este proyecto están bien representados en las propuestas de los pueblos originarios. Bien es verdad, que las dificultades de estos pueblos para romper con aquella colonialidad no son minusvaloradas hoy, entre otros, por Walter Mignolo: *la colonialidad del poder continúa hoy, y nos referimos a ella a diario cuando hablamos de globalización, el lado visible de la colonialidad del poder*.⁴⁷

Sin embargo, compartiendo el planteamiento del Grupo de Estudios de la Subalternidad, Aníbal Quijano mostraba su esperanza en la perspectiva de análisis de los sectores subalternos: *Cuando se trata del poder, es siempre desde los márgenes que suele ser vista (la realidad) más, y más temprano, porque entra en cuestión, la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituye tal poder*.⁴⁸

Esa esperanza, sobre todo de ruptura con la colonialidad del saber, la fundamenta Walter Mignolo⁴⁹ cifrada en la “ruptura epistemológica” que representan las historias orales recogidas por el THOA (Taller de Historia Oral Andina) boliviano y reflexionadas por Silvia Rivera Cusicanqui. La realidad que muestran los narradores, los informantes, en sus propias historias registradas, así como su comprensión y valoración de sus contextos, ofrecen las suficientes sugerencias de propuesta decolonial del saber y del poder como para atraer la atención de Mignolo.

También, Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, aunque sin centrarse en las mujeres indígenas, escribían: *Asimismo, la recuperación de las voces y las experiencias de vida de las*

ahora siendo arrasado en el proceso de reconcentración del control del poder en el capitalismo mundial y con la gestión de los mismos funcionarios de la colonialidad del poder. En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos. (QUIJANO, Aníbal: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo, ed. *Colonialidad Del Saber y Eurocentrismo*, UNESCO-CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2000, p. 242.)

⁴⁷ MIGNOLO, Walter: “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, en MATO, Daniel (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2002, p. 209.

⁴⁸ QUIJANO, Aníbal: “Colonialidad del poder y clasificación social” en Special Issue: *Journal of World-Systems Research Festschrift for Immanuel Wallerstein—Part I.*, Vol. XI, N° 2, p. 344, <http://jwsr.ucr.edu>

⁴⁹ MIGNOLO, Walter: “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, citado en Nota 47.

mujeres “otras”, des-enmarcadas del universalismo etnocentrista, aporta a lo que Mohanty (2003)⁵⁰, ha definido como el desafío del “feminismo del tercer mundo” -nuestro desafío-, en la proyección de construir un proyecto teórico-político autónomo y de giro epistemológico para la comprensión y análisis de nuestras realidades sociales.⁵¹

Pero no son los únicos en abrir este campo de conocimiento y análisis sobre las mujeres indígenas, sus narraciones y sus organizaciones políticas, que intentan transitar otras y otros en estos últimos años.

⁵⁰ MOHANTY, Chandra Talpade: *Feminism without borders. Decolonizing theory, practicing solidarity*. Duke University Press, 2003.

⁵¹ BIDASECA, Karina y Vanesa VÁZQUEZ LABA: “Feminismos y (des) colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur” en Revista *Temas de Mujeres*, Centro de Estudios Históricos e Interdisciplinario sobre las Mujeres. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, Año 7, nº 7, 2010, pp. 14-15. <http://www.filo.unt.edu.ar/rev/temas>