

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SERIE LIBROS FLACSO-CHILE



# **VIOLENCIAS CONTRA LAS MUJERES**

## **Desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe**

Gabriel Guajardo Soto y Christian Rivera Viedma  
(Editores)

Santiago de Chile, diciembre de 2015

Esta publicación debe citarse como:

Guajardo, G. & Rivera, Ch. (Eds.) (2015). *Violencias contra las mujeres. Desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: FLACSO-Chile.

Ediciones FLACSO-Chile

Av. Dag Hammarskjöld 3269, Vitacura - Santiago de Chile

[www.flacsochile.org](http://www.flacsochile.org)

Impreso en Santiago de Chile

Noviembre de 2015

ISBN Libro impreso: 978-956-205-252-8

Registro de propiedad intelectual:

Descriptor:

1. Violencia contra las mujeres
2. Cooperación Sur-Sur
3. Género
4. América Latina
5. El Caribe
6. Políticas públicas

Comité de seguimiento de Seminario Internacional y edición de libro:

Raúl López Cancho, SERNAM Chile

Claudia Godoy Caroca, SERNAM Chile

Gloria Yáñez Figueroa, AGCID Chile

Juliana Zedan Santos, AGCID Chile

Gabriel Guajardo Soto, FLACSO-Chile

Christian Rivera Viedma, FLACSO-Chile

Este documento es una publicación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Chile. Sus contenidos no pueden ser reproducidos o traducidos totalmente o en parte, sin autorización previa de FLACSO-Chile, que dará consideración favorable a las solicitudes de autorización para reproducir o traducir.

Las opiniones versadas en los artículos que se presentan en este trabajo, así como los análisis e interpretaciones que de estos se infieren, son de responsabilidad exclusiva de sus autores(as) y no reflejan necesariamente la visión y puntos de vista de SERNAM, AGCID o FLACSO-Chile ni de las instituciones a las cuales se encuentran vinculados(as).

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
Claudia Pascual Grau	
PRESENTACIÓN	13
Ricardo Herrera Saldías	
PRESENTACIÓN	17
Ángel Flisfisch Fernández	
INTRODUCCIÓN	19
<b>PARTE I.</b>	<b>23</b>
<b>COOPERACIÓN SUR-SUR y GÉNERO: Intersección de perspectivas</b>	
CAPÍTULO 1.	25
Desafíos de la Cooperación Sur-Sur de Chile para las Políticas Públicas y Programas en materia de Violencia de Género y contra las Mujeres	
Pierre Lebret y Gloria Yáñez	
CAPÍTULO 2.	55
Mirando las violencias contra las mujeres desde la perspectiva interseccional. Desafíos teóricos y metodológicos para su conceptualización y medición	
Carmen Beramendi, Luciana Fainstain y Andrea Tuana	
CAPÍTULO 3.	81
Historia, género y acción punitiva: un marco para pensar las violencias contra las mujeres	
Ana María Goetschel	

<b>PARTE II.</b>	99
<b>SINGULARIDADES EN LAS VIOLENCIAS HACIA LAS MUJERES: Núcleos temáticos para el debate</b>	
<b>CAPÍTULO 4.</b>	101
Jóvenes investigando jóvenes: estrategias para la formación de investigadoras en juventudes y violencias de género en la Sociedad de la Información Gloria Bonder y Anabella Benedetti	
<b>CAPÍTULO 5.</b>	125
Violencias coloniales y patriarcales contra mujeres indígenas latinoamericanas Doris Quiñimil Vásquez	
<b>CAPÍTULO 6.</b>	153
¿El acoso sexual callejero es violencia de género? Aproximaciones desde la experiencia de Chile Marco Billi y María José Guerrero	
<b>CAPÍTULO 7.</b>	181
La violencia verbal: El sexismo lingüístico en las políticas públicas de América Latina Christian Rivera Viedma	
<b>PARTE III.</b>	199
<b>LA ACCIÓN PÚBLICA EN VIOLENCIAS CONTRA LAS MUJERES: Revisión de casos</b>	
<b>CAPÍTULO 8.</b>	201
ONU Mujeres: Líneas de trabajo para la Eliminación de la Violencia Contra Las Mujeres en el Caribe y Centroamérica Adriana Quiñones	
<b>CAPÍTULO 9.</b>	217
Avances del Plan Nacional de Acción en Violencias contra las Mujeres 2014-2018 del Gobierno de Chile Vesna Madariaga	
<b>NOTA BIOGRÁFICA DE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS</b>	227

## SIGLAS Y ACRÓNIMOS

AGCID	Agencia Chilena de Cooperación Internacional para el Desarrollo
AOD	Ayuda Oficial al Desarrollo
CARIMAN	Red de Acción de Hombres del Caribe
CARICOM	La Comunidad del Caribe
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CEDAW	Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer
COMMCA	Consejo de Ministras de la Mujer de Centroamérica y República Dominicana
CSS	Cooperación Sur-Sur
CTPD	Programa de Cooperación Técnica entre Países en Desarrollo
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
INDH	Instituto Nacional de Derechos Humanos de Chile
ISDEMU	Instituto Salvadoreño para el Desarrollo de la Mujer
GLTBI	Gays Lesbianas, Transgénero, Bisexuales, Intersexuales
GRILAC-FLACSO	Grupo Regional de Investigación en América Latina y el Caribe de FLACSO
MESECVI	Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará
OEA	Organización de Estados Americanos

OECD	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OCAC	Observatorio contra el Acoso Callejero de Chile
OPS	Organización Panamericana de Salud
OMS	Organización Mundial de la Salud
OSC	Organizaciones de la Sociedad Civil
PMA	Países Menos Adelantados
PNUD	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
SERNAM	Servicio Nacional de la Mujer
SICA	Sistema de Integración de Centroamérica
UNFPA	Fondo de Población y Desarrollo de Naciones Unidas
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UNODC	Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito
ONU	Organización de las Naciones Unidas
ONU Habitat	Oficina Regional para América Latina y el Caribe del Programa de Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos

## CAPÍTULO 5.

### VIOLENCIAS COLONIALES Y PATRIARCALES CONTRA MUJERES INDÍGENAS LATINOAMERICANAS

*Doris Quiñimil Vásquez*

*Mari mari kom pu che. Iñche Doris Quiñimil Vásquez pingén, mapuche iñche, wariache ka mapurbe. Santiago waria müley, Gulumapu mew<sup>54</sup>.*

He decidido comenzar este escrito saludándoles y presentándome como lo hace mi pueblo-nación mapuche, con el fin de destacar, en primer lugar, la importancia dentro de mi pueblo de explicitar nuestro *tuwün* -u origen territorial-<sup>55</sup>, en mi caso *wariache* o de la ciudad; y en segundo lugar, la urgencia de una lectura intercultural y situada de la violencia contra las mujeres, lo cual intenté plasmar en el título de este documento: Violencias Coloniales y Patriarcales contra Mujeres Indígenas Latinoamericanas.

El presente artículo, parafraseando a Donna Haraway (1995), es una invitación e intento situado y colectivo de iluminar algunas de las tensiones y retos que se experimentan en América Latina, en relación con las violencias de género y contra las mujeres indígenas

---

<sup>54</sup> Hola a todos y todas. Soy Doris Quiñimil Vásquez, mapuche, de la ciudad o mapurbe. Nací en la ciudad de Santiago de Chile (como se observa, este artículo incluye algunas palabras en *mapudungun* o lengua mapuche según el grafemario unificado).

<sup>55</sup> El *tuwün* es fundamental en el proceso identitario mapuche. José Millalén (2006) "sostiene que el che, persona, se entiende en relación con el *wallmapu* (mundo), por eso lxs sujetxs de este grupo humano se reconocen en general en referencia a la tierra (*mapu*), autoidentificándose como *mapuche* (gente de la tierra); y en particular en referencia a territorios específicos, por ejemplo [...] *lafkenche* (gente del mar) o recientemente también *wariache* (gente de la ciudad). La identidad mapuche se construye en relación a un territorio que le otorga particularidades al/a sujetx [...] y en función de ese territorio se constituye su forma de ser y estar en el mundo, en relación con la naturaleza de la que forma parte" (Mora, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010, p. 32 n. 18). Es el sentido de pertenencia a un territorio, donde el/la *mapuche* y la *mapu*/tierra conforman un solo cuerpo que debe ser permanentemente alimentado y retribuido.

latinoamericanas, en un contexto complejo y desafiante como son las Políticas Públicas y la Cooperación Sur-Sur en la materia.

Para lo anterior, este texto se articula en los siguientes cuatro grandes apartados:

- ¿Por qué hablar de Violencias Coloniales y Patriarcales al abordar la Interculturalidad en la No Violencia Contra las Mujeres?
- ¿Es el Patriarcado Indígena un Producto Colonial?
- Aportes a la No Violencia contra las Mujeres Indígenas desde los Feminismos Indígenas Latinoamericanos.
- Reflexiones respecto a las Violencias contra las Mujeres Indígenas Latinoamericanas y su abordaje desde las Políticas Públicas y desde la Cooperación Sur-Sur.

### **¿Por qué hablar de violencias coloniales y patriarcales contra mujeres indígenas latinoamericanas al abordar la interculturalidad en la no violencia contra las mujeres?**

Por dos grandes razones: una, llamémosla, **empírica** y la otra **histórica**.

Encuanto a la primera, cuando se introduce la nombrada *Interculturalidad* en el abordaje de la *Violencia contra las Mujeres*, y al revisar la documentación al respecto, emerge siempre la referencia explícita a Mujeres Indígenas<sup>56</sup>. Y en este cruce, cabe destacar los vericuetos de las violencias vividas por las mujeres indígenas, tal como se desprende de la siguiente cita del documento realizado por el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) para la 57ª reunión de la Comisión de las Naciones Unidas sobre el Estatus de la Mujer:

*“la violencia contra las mujeres y las niñas, adolescentes y jóvenes indígenas es política, social, económica, espiritual, física, sexual, psicológica y medioambiental y tiene múltiples dimensiones: interpersonal y estructural, pública y privada, estatal y no estatal. Su análisis en los espacios públicos, deberían abarcar en lo posible*

---

<sup>56</sup> Para constatar lo anterior, les invito a hacer un breve ejercicio de búsqueda en *San Google*, utilizando las palabras mágicas de Interculturalidad y Violencia contra las Mujeres.



*todos estos modos de percibirla, de ello la necesidad de enfocar la violencia como "las violencias" (CHIRAPAQ y ECMIA, 2013, p. 3).*

Sumado a lo anterior, es fundamental desde las propias mujeres indígenas latinoamericanas el posicionamiento desde la *Interculturalidad*, en clara oposición al Multiculturalismo. Esto porque la interculturalidad va más allá del reconocimiento, pues se trata de un proceso en construcción, orientado a "cambiar no solo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización, discriminación, incluyendo las estructuras jurídicas" (Walsh, 2009, citada en CHIRAPAQ y ECMIA, 2013, p. 7).

Por ende, la interculturalidad busca construir nuevos modelos económicos y sociales que requieren de la participación, representatividad y autonomía política de los pueblos indígenas en pro de la redistribución y de la justicia social "que permita reconducir las condiciones de exclusión económica a la que han sido sometidos y la falta de reconocimiento cultural con la que se han venido construyendo los pueblos indígenas" (Martínez de Bringas, 2006, citado en CHIRAPAQ y ECMIA, 2013, p. 7). Esta concepción de entender "*Lo Público*" se ve respaldada por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

No obstante lo anterior, la mayoría de las políticas públicas siguen diseñándose e implementándose desde el paradigma multiculturalista, que enraíza concepciones monolíticas de mujer, de indígena y de cultura, pues el multiculturalismo privilegia el modelo de la *etnia*<sup>57</sup> para pensar las peculiaridades de distintos pueblos que piden un reconocimiento como tales. Al basarse en el paradigma comunitarista<sup>58</sup>, la comunidad se prioriza sobre las personas, desde la cual el multiculturalismo intenta gestionar las diferencias (tanto culturales como de otra índole) que conviven en un mismo Estado Nación, acarreando problemas como la dificultad de equilibrar el reconocimiento y la justicia redistributiva

---

<sup>57</sup> Desde los pueblos indígenas, hablar de etnias es reeditar el colonialismo y la relación subordinada entre la Colonia y sus etnias. De hecho, algunos Estados reconocen constitucionalmente etnias, apelando a la diversidad cultural como patrimonio de la Nación, y no pueblos, cuyos derechos colectivos y de autodeterminación son reconocidos en el ámbito del derecho internacional, por lo cual, el concepto más utilizado de auto-adscripción es pueblo o pueblo-nación.

<sup>58</sup> Que sitúa a la persona en una determinada comunidad o cultura de pertenencia (relación entendida como natural, no negociable e imperecedera), erigiéndose como fortaleza de confines cerrados, negando autonomía a las personas.

(sin desconocer ni anular una u otra<sup>59</sup>); la posible sacralización de las costumbres de la comunidad (muchas de las cuales son patriarcales); y la pretensión que cada cultura es un bloque monolítico, estático, esencialista y autorreferido, con el relativismo, separatismo, fundamentalismo y racismo cultural que ello puede implicar, así como frenos a la interpelación intercultural en pro del cambio social emancipador de todxs<sup>60</sup> (Quiñimil, 2012).

*“Aunque es un hecho que se han construido culturas sincréticas, los problemas **interétnicos**, intergeneracionales e intergenéricos siguen vigentes dentro y fuera de los Estados Nación, donde los derechos de la mayoría de las mujeres siguen incumplidos - aceptando y explicitando que la noción de derecho, así como de igualdad, es occidental-. Para Spivak la defensa de las mujeres es totalmente subsidiaria a la etnia en tanto colonizada, por lo que se torna urgente revisar la posición y status de las mujeres en sus respectivos grupos, ya que las sacrosantas identidades o nacionalismos culturales tienen un subtexto de género”*(Amorós, 2007, citada en Quiñimil, 2012, p. 12).

Respecto a la razón histórica, desde el eufemísticamente llamado *“Descubrimiento de América”*, las mujeres indígenas hemos estado atravesadas por la experiencia cotidiana de la violencia.

---

<sup>59</sup> Nancy Fraser (1997, citada en Hernández y Suarez, 2008) señala el equilibrio entre el reconocimiento (que requiere de políticas afirmativas que refuercen *la identidad cultural*) y la redistribución (a través de políticas de equidad y justicia social que favorezcan alianzas contra los poderes hegemónicos). El falso dilema instaurado por el multiculturalismo de Charles Taylor descansa en la exacerbación de la cultura y en el manejo de las diferencias culturales, a través del reconocimiento mutuo, desvinculándolo de las condiciones materiales; propuesta ad hoc a los intereses de los Estados y agencias neoliberales, que se niegan a la redistribución (colocando recursos insuficientes y haciendo que las organizaciones y comunidades compitan por fondos concursables, en detrimento de su autonomía). Por ello, comulgo con Amina Mama, para quien el reconocimiento sin redistribución es sólo retórica culturalista neoliberal (Quiñimil, 2012, p. 12 n. 14).

<sup>60</sup> Admitiendo “que ‘hombre’ y ‘mujer’ son categorías vacías y a punto de desbordar. Vacías porque no tienen un significado fundamental ni trascendente; y a punto de desbordar porque aunque den la impresión de ser categoría fijas, contienen aún en su interior definiciones alternativas, desmentidas o suprimidas” (Scott, 2008, pp. 73-74), comparto la propuesta de Butler, de dinamitar el género binario instalado a través de la repetición de la norma heteropatriarcal. Desde el activismo queer y diversidades sexuales (y el jaque mate de los cuerpos intersex) la deconstrucción del género binario pasa también por la escritura, así que en vez de escribir ellos/ellas utilizo en todo el texto la x (tomándome la libertad de agregarla en las citas seleccionadas) para sellar simbólicamente la performatividad y situacionalidad del género propuesta por Butler (2007).

Siguiendo a Francesca Gargallo (2014) en *NuestrAmérica* o *Abya Yala*<sup>61</sup>, dos naturalizaciones se sobreponen para justificar esta violencia. Por un lado, la naturalización de la inferioridad de los pueblos colonizados, a través de los procesos de Colonización y del Racismo que los sustenta. Y por otro lado, la naturalización del lugar subordinado de las mujeres, a través del Patriarcado y del Sexismo inherente a los sistemas de opresión.

En cuanto a la primera naturalización, les invito a recordar un poco de *historia* no oficial escrita por quienes nos reconocemos y enunciamos como indígenas, quienes manifestamos que:

*“Somos producto de los quiebres, dominaciones, represión, desgarros, y también de las resistencias, adaptaciones, negociaciones que hemos vivido, o por las que hemos optado, en las circunstancias de dominación colonial en que estamos insertxs”*(Antileo, Calfío, Cárcamo, Curivil, Cuyul, Huenul, Huinca, Mariman, Millalen, Mora, Nahuelpan, Paillan, Pichinao y Quidel, 2012, p. 18).

Como refleja la frase anterior y siguiendo a la maorí Linda Tuhiwai (1999), el colonialismo todavía duele, destruye y se reformula. No es una etapa histórica del pasado, ni menos finalizada con la formación del Estado<sup>62</sup>, como quiere hacernos creer la historia oficial evolucionista (Nahuelpan, 2012); sino que al contrario, se ha intensificado por el capitalismo, y se basa en políticas del despojo y colonización de todos nuestros territorios; entendiendo el territorio como constituyente del ser indígena y como “ese lugar por donde la vida transita, por donde somos y dejamos de ser” (Aguirre y Santacruz, 2008:6)<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> *“Abya Yala* es el nombre kuna que, en especial en América del Sur, es utilizado por los y las dirigentes y comunicadores indígenas para definir al sur y norte del continente, siendo América un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común. El pueblo Kuna, quien vive en los archipiélagos de Panamá y en el Darién, habla una lengua del grupo chibchense y puede visualizar desde su precisa geografía en la cintura del continente, tanto el sur como el norte de América, siendo quizá por ello el único que le ha dado un nombre común” (Gargallo, 2014, p. 23, n. 9).

<sup>62</sup> Y su entronización, es decir, desde las *Independencias*, se instaló un Estado que “significó la adopción de un solo molde cultural, lingüístico, jurídico, religioso: el criollo” (Marimán, 2006, p. 82), y económico: el capitalismo.

<sup>63</sup> María Antonia Aguirre y Lucy Santacruz son feministas ecuatorianas que desarrollan la Cartografía Social o el hacer mapas desde y sobre nosotras mismas y sobre los espacios que habitamos, lo cual permite darles y darnos sentido personal y colectivo; trazar caminos por dónde recorreremos; y preguntarnos desde una representación de aquello que somos como territorio explorado e inexplorado para mapearnos.

En cuanto a nuestro *territorio/ñuke mapu/madre tierra* (incluyendo en ella, las aguas, bosques, minerales, semillas y plantas medicinales), desde 1492 se inició el brutal proceso de usurpación de tierras ancestrales, forzando la migración campo-ciudad de los pueblos indígenas y el empobrecimiento *sostenible* de éstos. Por un lado, esta migración forzada implicó la incorporación de nuestrxs antepasadxs como mano de obra racializada en los fundos y en las urbes (como campesinos, obreros o sirvientas). Por otro lado, los pueblos indígenas que continúan en las comunidades, hoy cuentan con reductos de tierras, erosionadas, contaminadas y acorraladas por forestales, hidroeléctricas, fundos y megaproyectos multinacionales variopintos. Lo que hoy podríamos denominar como Violencia Económica y Estructural.

En cuanto a nuestros *territorios/subjetividades*, éstas han sido colonizadas bajo disciplinas e instituciones laborales, religiosas, educacionales y sanitarias supuestamente "*civilizatorias*", amparadas en el positivismo y en el evolucionismo, que menosprecian y discriminan a "*Lo indígena*". Lo que hoy podríamos denunciar como Violencia Simbólica e Institucional.

En cuanto a nuestros *territorios/cuerpo*<sup>64</sup> femeninos indígenas, numerosos y graves son los actos de violencia cometidos por parte de autoridades locales, cuerpos de seguridad, fuerzas militares y paramilitares, grupos de vigilancia y grupos armados, así como por hombres dentro y fuera de las comunidades. Así hoy las mujeres indígenas viven violaciones, embarazos y esterilizaciones forzadas, partos deshumanizados, tratos degradantes al visitar a sus familiares presos o al ingresar a servicios de salud, femicidios y feminicidios y encarcelamientos por presunto "*terrorismo*" (Gargallo, 2014), lo que enrostra múltiples violencias: Sexuales, Gineco-Obstétricas, Estatales, por nombrar algunas.

En cuanto a los *territorios/memorias* y *kimün/conocimientos* y *sabidurías indígenas*, se darán ejemplos de su colonización en la segunda parte de este artículo.

En este violento contexto, y recordando que como en todos los pueblos, las mujeres somos la mitad de éstos (Paredes, 2010, citada en Gargallo,

---

<sup>64</sup> "Lorena Cabnal habla del *territorio cuerpo*, el lugar personal de cada una que detalla la unidad de la integridad física con la pertenencia de sí: un cuerpo que es tan propio de una mujer como el territorio es constituyente de la identidad indígena" (Gargallo, 2014, p. 294).

2014), nuestra agenda de mujeres indígenas implica la lucha por la autodeterminación en todos nuestros territorios usurpados física, estructural y simbólicamente.

No obstante lo anterior, aún hoy, y pese a los tratados internacionales ratificados y vigentes en el continente, ni el reconocimiento y garantía de los derechos colectivos a la autodeterminación de los pueblos indígenas, ni de los derechos individuales de las mujeres a decidir (sea el embarazo, el parto o el aborto; la soberanía alimentaria; la medicina, educación o justicia a impartir; o el derecho a una vida libre de violencia o buen vivir) son cautelados. De hecho, varios de nuestros gobiernos criminalizan las demandas de autodeterminación indígenas, ya sean colectivas y/o individuales.

### ¿Es el patriarcado indígena un producto colonial?<sup>65</sup>

Basándome en la comprensión de patriarcado de *xinkas* y *aymaras* que se autoreconocen feministas comunitarias<sup>66</sup>, y "denuncian el patriarcado como una ideología que valora lo femenino como secundario" (Gargallo, 2014, p. 209), algunas prácticas patriarcales que hoy se viven dentro de nuestros propios pueblos; y que fueron enunciados ya en los Encuentros de Mujeres Indígenas que hubo en el continente, previos a la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing (1995), son la violencia doméstica y el difícil acceso de nuestras hermanas a espacios públicos-políticos de liderazgo, aun cuando los roles femeninos sanatorios-espirituales se declaren públicos, pero no políticos<sup>67</sup>.

Algo similar a lo que ocurre con las *papay/*ancianas y *ñuke/*madres, a quienes se les reconoce su rol fundamental en la prolongación

---

<sup>65</sup> El siguiente apartado está basado en el artículo en elaboración "EL ABORTO MAPUCHE COMO PRÁCTICA DE DESCOLONIZACIÓN ANTI-HETEROWINGKAPATRIARCAL" (Quiñimil, 2015), que forma parte de un libro compilatorio a publicarse en el II Volumen de la Comunidad de Historia Mapuche, titulado *Violencias coloniales en Wallmapu / Kutrankan Wallmapu mew*.

<sup>66</sup> O *feminismocomunitario*, un pensamiento-acción-herramienta de las mujeres para la despatriarcalización; y una propuesta para la revolución de los pueblos del mundo y su vivir bien (Paredes y Guzmán, 2014).

<sup>67</sup> Esta distinción se basa en la planteada por la socióloga zapoteca Judith Bautista Pérez (2010, citada en Gargallo, 2014) quien define al espacio público-político como aquél relacionado con las estructuras del estado y los espacios masculinos de toma de decisión comunitarios; y al espacio público-social como el que regula las acciones de la vida comunitaria, generalmente transitado por mujeres. Por su parte, Karina Ochoa (2005, citada en Gargallo, 2014) plantea esta división del espacio público en social-femenino y político-masculino como uno de los efectos modernos del entronque de patriarcados, el cual se abordará a continuación.

biológica y cultural de sus pueblos, pero no su rol de agentes de cambio cultural, imposibilitando el tener demandas paralelas, ya que desde los esencialismos *étnicos* y *feministas* se siguen jerarquizando las demandas de pueblo por sobre las de las mujeres (Hernández, 2001); instalando así una encrucijada entre derechos colectivos de los pueblos y derechos individuales de las mujeres, que hace que:

*“La gran problemática [de las mujeres] es no ser una problemática, no poder plantearse unas problemáticas propias desde el género, sumarse a la general y no poder plantearse diferenciadamente; si no es para ocupar un rol de reproductora de la cultura, no cuestionadora, pasiva y que mantiene el status quo y que tiene que ver con las vestimentas y las joyas”* (Llancaqueo, 2012, citada en Quiñimil, 2012).

Quizás para salirnos de esta encrucijada debiésemos dialogar en conjunto estas problemáticas y preguntarnos como la feminista maya Aura Cumes (2007) ¿qué significado y valoración ha adquirido esta responsabilidad *guardiana-reproductora-transmisora* histórica?, ¿acaso esta responsabilidad histórica nos ha otorgado una función de sujetas?; o plantearnos como Aída Hernández (2001), si decidir y transitar entre lo nuevo y lo antiguo, entre la ciudad y la comunidad –como seres transfronterizxs que somos–, permite hacer carne nuestro derecho a “cambiar permaneciendo y permanecer cambiando” (p. 212).

Este contexto nos recuerda que, en nuestro continente, las relaciones de género han sido transformadas drásticamente por el colonialismo, pues:

*“Aunque el sistema político de los imperios coloniales en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo. Esta globalización tan trillada tiene efectos perversos para las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades, nuevas formas de migración, nuevas formas de control y violencia”* (Suárez, 2008, citada en Hernández y Suárez, 2008, pp. 31-32).

Como refleja la cita anterior, el colonialismo se conecta con las violencias y el patriarcado, por lo que la pregunta que guía este apartado, acerca de si el patriarcado indígena es un producto colonial

o no, se torna central, independiente de las diversas comprensiones y respuestas dadas por mujeres indígenas de *Nuestra América* al respecto.

Así, por un lado, la lesbofeminista comunitaria aymara Julieta Paredes (2010, citada en Gargallo, 2014), plantea un *entronque colonial de patriarcados*, donde los patriarcados ancestrales, gestados en filosofías, principios y valores cosmogónicos milenarios, se fundieron y renovaron durante la Colonia con el patriarcado occidental, cristiano y misógino, que releyó perversamente la complementariedad como binaria, jerárquica, voluntariosa, ya no dual y dialógica; transformándola en asimétrica en detrimento de las mujeres, por lo que hoy *xinkas* y *aymaras* que se autoreconocen feministas comunitarias plantean que *no hay descolonización sin despatriarcalización*. A su vez, estas hermanas:

*“Han individuado los rasgos patriarcales de las cosmogonías y relatos ancestrales y los visualizan como esos troncos en que se injertaron las ramas misóginas de los catecismos católico colonial y neoevangélicos contemporáneos. Julieta Paredes sobre esta metáfora [del territorio cuerpo] construye la categoría de entronque patriarcal con que explica la diferencia de trato que sufren las mujeres al interior de la opresión colonial: la misoginia contemporánea en el mundo blanco-mestizo como en las comunidades originarias es el fruto de un nuevo árbol o el cauce de un río crecido por la incorporación de un afluente”*(Gargallo, 2014, p. 209).

Por otro lado, Rita Segato (2011) diferencia patriarcados pre-colonización, que define como “de baja intensidad” y donde existe un género *pre-intrusión* entendido como una relación dual, que aunque sea jerárquica, permite circular entre hombre-mujer y entre lo público y lo doméstico, siendo hombre y mujer ontológica y políticamente completxs. Este género lo distingue del género *moderno binario*, donde emerge y se totaliza la esfera pública, en la cual el hombre-blanco-heterosexual-proprietario-letrado-cristiano monopoliza la política, por ende, el resto debe *travestirse* para hablar. Asimismo, lo doméstico se vuelve privado e íntimo, empujando al hombre indígena colonizado a adoptar una masculinidad hegemónica y colonial, que le cambia la mirada y relación con la mujer, tornándola *pornográfica*, externa-objetificadora, lo que hace de la mujer más vulnerable a la violencia masculina. Por ello, Segato nomina a este patriarcado moderno “de alta intensidad”, el cual transforma el patriarcado pre-intrusión de “baja intensidad”, mezclándose ambos virulentamente.

Estos entendimientos del patriarcado y del género se diferencian por una parte, de una visión universalista eurocéntrica, que tiñe la Cooperación, planteando estados más fuertes, institucionalización, leyes y políticas públicas de igualdad entre personas (y no de esferas en lo comunitario), lo cual implica una neocolonización de los feminismos hegemónicos del *Norte* y del *Sur*<sup>68</sup>.

Y por otra parte, se diferencian de un feminismo no blanco que considera al género binario y al patriarcado una invención de la colonia, tal como lo postula la argentina María Lugones con su concepto de *Colonialidad del Género*<sup>69</sup>. Para esta autora la calidad ficticia del género (así como de la raza<sup>70</sup>) implica la no naturaleza biológica ni del sexo ni de la heterosexualidad, pero su naturalización "sirvió, y sirve, a la explotación/ dominación capitalista global eurocentrada" (Lugones, 2008, p. 86).

Así como Lugones, mujeres indígenas latinoamericanas también rechazan la existencia de patriarcado y machismo al interior de sus

---

<sup>68</sup> Como los feminismos de la igualdad y de la diferencia, coludidos con la colonización discursiva denunciada por Mohanty (2003, citada en Hernández y Suárez, 2008), los cuales en su afán de dar cuenta de la realidad de las mujeres indígenas, las construyen como diferentes, víctimas o receptoras pasivas de múltiples estratos de dominación. De allí la urgencia de una epistemología y metodología de descolonización feminista, la cual rompe con la noción de la categoría mujer e indígena como un/a sujeto epistemológico y político unificado; con una concepción del poder dicotómica y de resistencia unidimensional; y con una idea de cultura como esencia heredada intocable y ahistórica (Suárez, 2008, citada en Hernández y Suárez, 2008).

<sup>69</sup> Para la autora, el sistema colonial/moderno de género "organiza el mundo ontológicamente en términos de categorías homogéneas, atómicas, separables" (Lugones, 2011, p. 106), siendo la jerarquía entre lo humano (europeo) y lo no humano (pueblos indígenas) la dicotomía central de la modernidad colonial. Así los machos y hembras colonizadxs desde el cristianismo y su ideal de sexualidad "*casta y pura*", son construidxs como promiscuox, pecaminosxs y lascivxs, por lo tanto hay que controlarles e instrumentalizarles. Por ello, la colonialidad del género sería el "análisis de la opresión de género racializada y capitalista" (Lugones, 2011, p. 110) y el género binario una imposición colonial.

<sup>70</sup> Para mayor información ver Verena Stolcke (2000). Esta autora homologa las relaciones entre sexo y género, y raza y etnicidad dadas en sociedades occidentales modernas (marcadas por el pensamiento dualista), demostrando que es imposible seguir pensando en raza o sexo como fenómenos relegados a la naturaleza, en contraste con etnicidad o género como construcciones culturales, ya que todas estas categorías son construcciones histórico-culturales. Stolcke también explicita la paradoja que entraña la sustitución de la categoría raza por etnia, ya que la raza, al ser relegada a la naturaleza, en contraste con la etnicidad entendida como fenómeno cultural, reifica la raza como hecho discreto. A su vez, la etnicidad también es naturalizada (naturalizando rasgos culturales de ciertos grupos y mezclándolos con criterios biológicos) para dar origen al subterfugio y eufemismo de la xenofobia.



pueblos, entendiendo las relaciones de dominación de género como un legado colonial, donde los hombres serían víctimas de ese sistema heredado (Cumes, 2007). Por eso algunas rebaten o usan con cautela la categoría explicativa occidental del género, optando por categorías propias como *complementariedad, dualidad y reciprocidad*, remirando el pasado, los mitos, la cosmovisión, la lengua; entendiendo las opresiones patriarcales que viven las mujeres indígenas como “resultado de haber abandonado una forma de vida basada en el equilibrio” (Ajxup, 2000, p. 71; Batzibal, 2000, p. 26, citadxs en Cumes, 2007, p. 162).

No obstante lo anterior, Cumes (2007) nos señala como riesgo de comprender el patriarcado y el machismo como productos coloniales, la desresponsabilización en su reproducción, apropiación y beneficio, sosteniéndolos y normalizándolos.

Por eso, quizás más que negar o afirmar su existencia en etapas precolombinas, sería más útil acotar dónde, cómo y cuándo aparecen. O preguntarnos ¿a quiénes favorece sostener que la existencia de la desigualdad de género no es también por un sistema patriarcal indígena?; ¿en qué beneficia asegurar que el machismo existente se debe únicamente a influencias foráneas?; ¿tendrá algo que ver con un machismo agazapado el objetar que los asuntos de género son productos de la colonización? (Pop, 2000, citada en Cumes, 2007).

Antes de pasar al siguiente apartado, quisiera ejemplificar la colonización de las memorias y *kimún* o conocimientos y sabidurías indígenas, con la instalación colonial de la heteronormatividad y del heteropatriarcado, que desde Paredes (2011) pueden entenderse como un comportamiento colonial en el erotismo, el deseo, la sexualidad, el placer y el amor. Estos territorios también han sido totalizados como binarios, en el decir de Segato (2011), pues “el género se enyesa, a la manera occidental, en la matriz heterosexual, y pasan a ser necesarios los derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres, prohibido en la colonial modernidad y aceptado en una amplia diversidad de pueblos indígenas del continente” (Segato, 2011, p. 33), junto a otras transitividades de género como el travestismo.

La sexualidad se transforma, introduciéndose una moralidad antes desconocida, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, construyendo muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de *la costumbre o la tradición*,

siendo en realidad “prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad” (Segato, 2011, p. 33) como la supuesta *costumbre* homofóbica<sup>71</sup>.

Tanto ha sido esta colonización heteropatriarcal que muchos y muchas hermanas en el continente consideran hoy la homosexualidad una enfermedad de origen europeo y al lesbianismo lo asocian al feminismo blanco (Sudbury, 2003, citada en Curiel, 2007).

Finalmente, no debemos olvidar que:

*“la redistribución del cosmos y la tierra toda con todos sus seres, animados e inanimados, para caber en el binarismo de la relación sujeto-objeto de la Ciencia occidental es triste parte de este [...] permanente y diario proceso de conquista y colonización”* (Segato, 2011:34).

Por ello, “vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder” (Segato, 2011, p. 24), ampliando el entendimiento de la descolonización como lucha contra la binarización de la dualidad en todos los territorios usurpados.

### **Aportes a la no violencia contra las mujeres indígenas desde los feminismos indígenas latinoamericanos**

A pesar del debate sobre la existencia de un feminismo indígena en Latinoamérica, se puede plantear que éste surge como movimiento dentro de los movimientos indígenas de los años 70. No obstante lo anterior, uno de los principales escenarios que permitieron su emergencia, fue la campaña continental de resistencia indígena, negra y popular que se llevó a cabo en 1992, frente a la conmemoración de los 500 años del mal llamado “*Descubrimiento de América*” (Gargallo, 2014).

Desde estas coordenadas *bio-geo-políticas*, entiendo por feminismo: “Toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una

---

<sup>71</sup> La discriminación e invisibilización de la *diversidad sexual* dentro de muchos pueblos indígenas también obedece a procesos de colonización histórica y actual, pues la historia de represión de las sexualidades que no correspondían al ordenamiento heterosexual y matrimonial del catolicismo colonial ha sido documentada. Para mayor información ver Bacigalupo (2002), Douglass (2010) y Gargallo (2014).

buena vida para todas las mujeres” (Paredes, 2010, citada en Gargallo, 2014, p. 21) y sus pueblos<sup>72</sup>, en contra del patriarcado (Guzmán y Paredes, 2014), la cual pasa por descolonizar y despatriarcalizar nuestros marcos de trabajo (generalmente basados en el paradigma multiculturalista-comunitarista) y por desacralizar las *costumbres heteropatriarcales* y *coloniales* de la comunidad, posibilitando la interpelación intercultural en pro del cambio social emancipador de todxs.

Algunos aportes de estos Feminismos Indígenas Latinoamericanos a relevar en la lucha y erradicación de la Violencia contra las Mujeres Indígenas del continente, son los que se detallan a continuación:

- El cuestionar las relaciones patriarcales, racistas y clasistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres.
- El articular las luchas de género, clase y raza, visibilizando los efectos en la vida de *las mujeres* (en plural) de los estrechos vínculos entre racismo, imperialismo, colonialismo y patriarcados. Por eso sus luchas políticas abarcan: el reconocimiento de una historia de colonización y esclavitud, así como de sus tierras, culturas, lenguas y cosmovisiones; la redistribución económica; el cuestionamiento al racismo y clasismo institucional y al patriarcado indígena; y la búsqueda de la autodeterminación como mujeres y como pueblos (Masson, 2008, citada en Gargallo, 2014).
- El comprender que el género NO es una categoría universal, estable y descontextualizada. Por ende, no se puede seguir trabajando solo para un tipo de *“mujer”* (es decir, blanca/mestiza, urbana, burguesa y heterosexual). Esto porque es un hecho que las mujeres indígenas tienen experiencias de dominación múltiple<sup>73</sup> que desafían la comprensión monista de entender las formas de dominio, ya sea solo desde el patriarcado, el racismo o el clasismo.
- El problematizar el esencialismo de los movimientos sociales (incluyendo el feminismo *“occidental”*) y de las propias

---

<sup>72</sup> Esta traducción al castellano propuesta por Julieta Paredes, releva la identificación y solidaridad primaria con nuestros pueblos, recordándonos que “todos los pueblos son en un 50% mujeres, todos los pueblos son por mitad mujeres” (2010, citada en Gargallo, 2014, p. 69).

<sup>73</sup> Lo que Patricia Hill Collins denomina Matriz de Dominación (1998, p. 289), la que implica el pasar del reconocimiento a la lucha social articulada contra la imbricación de múltiples sistemas de opresión o Interseccionalidad, concepto elaborado por Kimberlé Crenshaw (1989).

- reivindicaciones indígenas de descolonización, que muchas veces se resisten a abordar los temas de género, pues como plantea Cumes (2014), los entienden como *“una nueva forma de colonización”* o los descalifican tratándonos de *“traidoras o alienadas del pueblo y la cultura”*. Pero como la misma autora nos recuerda que los movimientos nacieron divididos y fraccionados en relación con nuestras realidades y necesidades (Cumes, 2014).
- En este sentido, seguir priorizando y jerarquizando las demandas de los pueblos, solo invisibiliza, posterga o reduce las demandas individuales de las mujeres indígenas. Por ende, debemos resolver la encrucijada instalada entre el *etnocentrismo feminista* (que desde su colonialismo discursivo nos concibe como meras víctimas del patriarcado local, invisibilizando los efectos del colonialismo y del capitalismo<sup>74</sup>) y el *esencialismo étnico o culturalista* (que rechaza toda crítica cultural como intromisión, deslealtad y separatismo, especialmente si es planteada desde el feminismo<sup>75</sup>).

Para ello, y como previamente se mencionó, feministas del continente, específicamente las comunitarias, nos recuerdan que al ser las mujeres la mitad de cada pueblo, no debemos apelar ni a la igualdad ni a la diferencia, sino a la *comunidad*<sup>76</sup>; y plantean que la descolonización pasa necesariamente por la despatriarcalización, pero no viceversa. Esto pone en el centro de las luchas el *nosotrxs comunitario* que borra la contradicción *“o derechos supuestamente ‘individuales’ de las mujeres versus derechos colectivos de sus pueblos”* (Marcos, 2008).

En este sentido, hablar de Violencias Coloniales y Patriarcales contra las Mujeres Indígenas, visibiliza el Colonialismo y el Patriarcado como sistemas de opresión concatenados y violentos, especialmente para las mujeres. Al respecto, Guzmán y Paredes nos impelen a resignificar,

---

<sup>74</sup> Como lo señalan Chandra Mohanty, Vanda Shiva, Aída Hernández, Avtar Brah, Herr Ranjoo y Aura Cumes por ejemplo.

<sup>75</sup> Entendido hegemonícamente, tal como lo explicita Aída Hernández (2001).

<sup>76</sup> Para Paredes y Guzmán (2014), las políticas del MED (Mujeres en el Desarrollo) de los años 50; y del GED (Género en el Desarrollo) de los 90, con el discurso de igualdad y equidad, han pretendido dar a las mujeres un lugar en el sistema, sin cuestionarlo. Por ello, destacan que hombres, mujeres e intersexuales no somos ni iguales ni diferentes, sino comunidad, entendida como un espacio de levantamiento de utopías. Desde ahí que el feminismo comunitario, comprendido como *“la lucha de cualquier mujer, en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo, que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir”* (Paredes y Guzmán, 2014, p. 67), erige la comunidad como un proyecto político-económico-organizativo utópico para llevar a cabo el principio del vivir bien.

repolitizar e historizar el concepto de patriarcado por su potencial desmantelador, al entenderlo más allá de la vivencia del patrón o dueño/ usurpador de tierras, sino como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive, toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (2014, p. 77).

- Si bien desde el paradigma de los Derechos Humanos, se debe apelar al derecho a Igualdad así como a *la Diferencia*, no puede perderse de vista el *derecho a la Autonomía* o a *la Autodeterminación de los Pueblos y de las Mujeres*; en pro de la restauración del tejido comunitario para el buen vivir o vivir bien indígena<sup>77</sup>.
- Desde el universo simbólico, religioso y cosmológico de las y los indígenas *no se lucha por igualdad sino más bien por paridad*, pues todos los seres están interconectados y la tierra es “*nuestra madre*”, por ende, es sagrada; lo cual implica comprender la fluidez del género, del cuerpo y del cosmos (Marcos, 2014).
- Al buscar restaurar *la comunidad*, especialmente las mujeres indígenas zapatistas y las feministas comunitarias, por un lado, explicitan que no se puede luchar contra o al margen de los hombres, aspirando más bien a una relación de equilibrio –o equidad en términos occidentales– (Marcos, 2014). Y por otro, hacen también un llamado a los hombres de cada pueblo, a que construyan en conjunto herramientas propias para deshacer sus opresiones y también privilegios (derivados de los pactos patriarcales entre hombres indígenas y no indígenas); y resuelvan colectivamente cómo enfrentar situaciones de violencia contra las mujeres y de género en sus propias comunidades y familias (Guzmán y Paredes, 2014).

---

<sup>77</sup> Al respecto, la antropóloga feminista argentina Rita Segato, plantea que se debe pasar del lema “diferentes, pero iguales” del activismo moderno al “desiguales, pero distintxs” en el activismo indígena, recordando que la “fijación de la raza a partir de lo que se conoce como políticas de la identidad, de la diferencia o del reconocimiento tiene un costado perverso, a pesar de sus momentos de eficacia en la demanda de derechos y recursos”, pues congelar las identidades genera fundamentalismos, donde las relaciones de género e intergeneracionales percibidas y construidas como “tradicionales”, son construidas como “intocables” por los poderes internos, siendo más bien una miopía histórica, que muy bien llama Arlette Gautier “el invento del derecho consuetudinario” (2005, p. 697, citada en Segato, 2011:16).

## Reflexiones respecto a las violencias contra las mujeres indígenas latinoamericanas y su abordaje desde las políticas públicas y desde la Cooperación Sur-Sur

De todo este recorrido rescato para la tarea titánica y desafiante de erradicar las violencias coloniales y patriarcales contra las mujeres indígenas de *Abya Yala*, desde las políticas públicas del continente y desde la Cooperación Sur-Sur, al menos las siguientes reflexiones:

- La necesidad de cuestionar y cuestionarnos, así como de deconstruir y deconstruirnos imágenes monolíticas, esencialistas, heteropatriarcales y coloniales de las categorías mujer, cultura e indígena, para tratarlas siempre en plural; asumiendo que:

Las categorías no son sencillas, son formas de vivir el mundo y en tanto tales se rebelan contra su deconstrucción. Si no atendemos a su resistencia –que es nuestra propia resistencia también–, los presupuestos en los que ellas se basan volverán a aparecer con otro rostro [...] dando por resuelta una discusión que todavía no tuvo lugar. Cuando se produce el fácil abandono de viejas presunciones en el que se deja de lado el cuestionamiento del propio compromiso existencial con ellas, se cercenan las posibilidades de la crítica (Sabsay, 2011: 26).

- La urgencia de interconectar las luchas de género con las luchas de pueblo, integrando la demanda de autodeterminación y autonomía en el territorio soberano que también debiese ser el cuerpo, en un contexto colonial y patriarcal, nacional como indígena.

Ejemplos encarnados de esta interconexión son las hermanas que vindican la descolonización del útero, hoy en manos del sistema biomédico y de las farmacéuticas, a través de la famosa píldora anticonceptiva. Pues como plantea la lamngen/hermana Daniela Millaleo:

*“Si bien para las mujeres occidentales la píldora es una emancipación, ésta no es una libertad, ya que esclaviza nuestros úteros a la compra de un fármaco”* (Millaleo, 2012, citada en Quiñimil, 2012).

Esta frase nos recuerda el programa farmacopornográfico de Beatriz Preciado<sup>78</sup>; y nos incita a dejar las pastillas; a reencontrarnos con la *küyen*,

---

<sup>78</sup> Que ilumina el paso del panóptico como programa disciplinario externo (que define la posición del cuerpo en un espacio colectivamente regulado, creando posiciones

con la luna que refleja nuestra menstruación; a recuperar las plantas medicinales milenarias (hoy amenazadas por las transnacionales, los transgénicos y la biopiratería) junto con el conocimiento y control de nuestros cuerpos, entendido como *ginecosofía*, en el decir de Pabla Pérez, es decir, no una ciencia de la mujer sino una sabiduría de las mujeres que emerge desde nuestros cuerpos (2011).

Inclusive en el caso del aborto (hoy altamente estigmatizado en los pueblos indígenas<sup>79</sup>), esta práctica realizada por nuestras ancestras con plantas medicinales, quitaría el monopolio del sistema biomédico, que hoy hace del aborto una experiencia físicamente dolorosa, fisiológicamente violenta y altamente costosa (con la cual se lucra), emergiendo el aborto con yerbas como “una posibilidad y una respuesta al modelo *wingka*<sup>80</sup>, invasivo y castigador de entender el fin de un embarazo” (Llancaqueo, 2012, citada en Quiñimil, 2012).

- En casos de Violencia Intrafamiliar, la crucialidad de romper la “aparente” colisión de Derechos de *Mujeres versus Consuetudinario*, de desnaturalizar e historizar la llamada “*costumbre indígena*”, y de ampliar e interculturalizar la concepción de “*justicia*”.

Hoy no podemos negar los entuertos de la llamada justicia intercultural, es decir, de la aplicación del derecho consuetudinario indígena en delitos de Violencia Intrafamiliar, apelando al Convenio 169 de la OIT, para establecer acuerdos reparatorios o la conciliación tradicional<sup>81</sup>

---

de poder específicas como enfermx/paciente-doctor/a) a la píldora como programa farmacopornográfico (un dispositivo biopolítico-molecular-individual-consumible por vía oral). “El golpe maestro del régimen farmacopornográfico es haberse servido de las retóricas revolucionarias del movimiento feminista de los años sesenta para hacer pasar la nueva gestión farmacopornográfica del cuerpo por una etapa de liberación sexual” (Preciado, 2008, p. 151).

<sup>79</sup> Esta situación nos habla de una actualización de la opresión colonial, pues al revisar fuentes históricas y memorias de hermanas indígenas se reconoce un tiempo pasado de mayor libertad sexual; así como el conocimiento y uso de yerbas abortivas.

<sup>80</sup> Denominación que el pueblo nación mapuche le ha dado históricamente a las personas blancas provenientes del otro lado del mar y a sus descendientes. Es una palabra que proviene de la palabra *winkún* que significa “acto de vejamen, usurpación, violación o desgarró” (Nahuelpan, 2012, p. 151), es decir, refiere a los procesos de despojo y violencias coloniales. Por lo anterior, utilizo ideológicamente la palabra mapuche *wingka* para referirnos y luchar contra sistemas de opresión neoliberales y neocoloniales impuestos por *Occidónde*, como los estados, iglesias, transnacionales y la biomedicina.

<sup>81</sup> Los cuales están prohibidos en leyes nacionales en materia de VIF como en mecanismos internacionales como el de la Convención Belém do Pará, que señalan que la aplicación de estas medidas “tiene efectos contraproducentes en el acceso a la justicia para las mujeres víctimas de violencia. También la CIDH ha indicado

(como pedir disculpas públicas, comprometerse a no reiterar los hechos de violencia o asistir a terapia familiar), transgrediendo el derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia y desestabilizando el principio indígena del buen vivir.

Aspectos problemáticos de la justicia intercultural en casos de Violencia Intrafamiliar, se derivan de hechos como los siguientes:

*“i) los hombres son generalmente quienes conforman las estructuras de poder comunal (a excepción de Guatemala); ii) la violencia hacia las mujeres indígenas no es considerada delito; iii) porque no les creen; iv) porque se considera “mal visto” acusar a su propio compañero ante la comunidad; v) las mujeres tienen voz pero no voto en las asambleas comunales a diferencia del varón; vi) nuevas visiones de derechos no son comprendidas por la estructura eminentemente masculina/patriarcal de lxs indígenas; y/o vii) las autoridades indígenas simplemente remiten los casos a la atención de las autoridades estatales”*(CHIRAPAQ y ECMIA, 2013: 19-20).

Por esto, muchas mujeres indígenas plantean con fuerza que la violencia contra la mujer no es esencial ni natural a ninguna cultura. De hecho, en la memoria comunitaria y en la costumbre ancestral, la violencia contra la mujer se identifica como un fenómeno negativo que afecta el equilibrio de la familia y de la comunidad (Mercado, 2011; Painemal y Richards, 2011, citadas en Palma y Sandrini, 2014), lo cual queda reflejado en la siguiente frase:

*“Nuestra gente era armónica con la naturaleza, los animales, la biodiversidad. La violencia es una cosa ajena que se fue entrando a la comunidad con la colonización, con la ideología, con la religión, la situación política, el empobrecimiento, con la pérdida de los recursos propios del territorio, con la invasión se fue arraigando la violencia, entrando en nuestro pueblo [...] y el hombre empezó a tomar vino, a embriagarse, se empieza a perder el respeto y lamentablemente [a] las mujeres, le[s] ha llegado la peor parte porque el hombre impositivo, con el alcohol doblemente impositivo, ha ido maltratando, nuestra gente ha ido como acostumbrándose a vivir así”*(Curihuentro, 2011, citada en Palma y Sandrini, 2014:157).

Asimismo, “Debemos entender y reconocer que las distintas culturas y cosmovisiones influyen profundamente en el modo de concebir



la justicia. Las prácticas occidentales son en general obligatorias, confrontacionales y sus penas tienen un carácter retributivo. Al contrario del concepto indígena, donde lo que se busca es restablecer el equilibrio, por lo tanto, son por esencia voluntarias, y las sanciones tienen una finalidad de resocializar y reinsertar (Palma y Sandrini, 2014:161) al hermano que ejerce violencia en la comunidad.

Lo anterior, sumado a que el Convenio 169 exige respeto a la cultura y formas de resolver de los pueblos, convierte la erradicación de las violencias contra las mujeres indígenas en un nudo crítico para expresar autodeterminación personal y colectiva en pro del buen vivir comunitario. Así, los pueblos indígenas debiesen intervenir, integral y participativamente, en los casos de violencia, pues las políticas públicas indígenas no pueden ser monoculturales, sino al menos consultivas “de conformidad con el Convenio 169 y contemplando la posibilidad de darles acceso a lxs miembrxs de los pueblos al ejercicio del poder público” (Villegas, 2012, p. 179, citada en Palma y Sandrini, 2014, p. 160).

Para apoyar lo anterior, debiesen revisarse los resultados de experiencias gubernamentales como la Defensoría de la Mujer Indígena en Guatemala, único organismo estatal en América Latina encargado de velar por la defensa y protección de las mujeres indígenas frente a cualquier discriminación o violación a sus derechos, con énfasis en la erradicación de todas las formas de violencia y discriminación contra la mujer indígena.

- La importancia de apellidar y adjetivar las políticas interculturales para erradicar las Violencias contra las Mujeres *con Enfoque de Derechos Humanos*, conciliando integralmente los derechos colectivos e individuales desde el buen vivir o vivir bien comunitario.

Esto porque nos permite resaltar las Violencias contra las Mujeres como graves vulneraciones de derechos humanos, pues:

*“Como un problema de derechos humanos, las violencias afectan al principio básico del derecho a la vida, no solo entendida en el sentido estrecho de salvaguardarla, sino de brindar todas las posibilidades de desarrollo material y espiritual que la hagan saludable, creativa y propositiva. Esto es más evidente en los pueblos indígenas, para quienes las mujeres hemos encabezado desde siempre la lucha por la defensa del territorio y somos las criadoras del conocimiento*

*tradicional sobre la biodiversidad, de tal forma que a mediano y largo plazo, las diversas formas de violencia contra las mujeres indígenas afectan profundamente la existencia de los pueblos y de la diversidad en nuestras sociedades”(CHIRAPAQ y ECMIA, 2013:3).*

De allí que la consigna del feminismo de la diferencia de *“lo personal es político”* solo pueda tener sentido y eco en las hermanas indígenas, ampliándolo siempre a un *“lo personal es a la vez colectivo y político”*.

- Jamás perder como *Sueño*<sup>82</sup> de estas políticas públicas el buen vivir o vivir bien, principio que podría dialogar y ampliar el Norte de la Cooperación, es decir, el desarrollo inclusivo y sostenible, por ejemplo, a través de la Ética de los Cuidados y la Ciudadanía.

Esto porque las mujeres generalmente (y a veces solas) seguimos cuidando a niñxs, parejas, adultxs mayores y a familiares enfermxx, discapitadxs y/o dependientes. De allí que la noción de cuidados se torna fundamental para asegurar a las mujeres tanto autonomía y autodeterminación como buen vivir. Éstos además de contener múltiples dimensiones, deben resignificarse como una actividad o trabajo relacional y continuo cuyo objetivo prioritario es la producción y mantención de *“vida”*(Prieto y Serrano, 2013).

Este enfoque para entender los cuidados, vinculado a la *“ética del cuidado”*, implica la revalorización de los cuidados y la desmitificación de ciertas ideas asociadas a esta labor, supuestamente *“inferior y femenina”*. Desde esta perspectiva, para que las mujeres conquisten cada día más espacios de autonomía, como sociedad debemos preocuparnos de construir Ciudadanía. Ésta “no versa sobre una nueva definición de estatus para lxs sujetxs a partir de la posesión de derechos, sino directamente de la posibilidad y necesidad de llevar a

---

que promover la conciliación bajo la premisa de que las partes involucradas se encuentran en igualdad de condiciones de negociación, es erróneo. Por su parte la Organización Panamericana de la Salud (OPS) agrega que el desequilibrio de poderes en los acuerdos de conciliación aumenta el riesgo físico y emocional de las mujeres, ya que los acuerdos no son generalmente cumplidos por el agresor (MESECVI, 2012, citado en CHIRAPAQ y ECMIA, 2013, p. 20).

<sup>82</sup> Destaco la palabra Sueño, apelando a su comprensión desde el pueblo mapuche, pues los *pewma* o sueños para decidir, subvierten la cosmovisión occidental, cartesiana binarista, al quitar la hegemonía del pensar valga la redundancia hegemónico-positivista, y del individualismo, porque no es Pienso -yo-, luego decido -yo-, sino que *se decide* en pos de la comunidad, de un nosotrxs (Quiñimil, 2012).

cabo determinadas prácticas [...] construir nuevas formas de vida social y política” (Precarias a la Deriva, 2005, citadas en Pérez, 2006, p. 29).

En este sentido, la Ciudadanía sería la forma de auto-reconocerse lxs sujetxs en una sociedad que ponga la vida en el centro, en un sistema económico donde, partiendo del reconocimiento de su interdependencia, las personas sean agentes activas en la creación de las condiciones para que éstas se inserten en redes de cuidados y de sostenibilidad de la vida libremente elegidas. Los elementos constitutivos de esta nueva propuesta podrían resumirse como la apuesta por sustituir la lógica androcéntrica de acumulación por una *“lógica ecológica del cuidado”*, que busca la sostenibilidad de la vida y se basa en la cooperación, la interdependencia, la reciprocidad y la horizontalidad.

- Profundizar y abordar la relación raza, clase, género y sexualidad en el trabajo público en No Violencias contra las Mujeres Indígenas, inserta en los procesos históricos de nuestro continente como la colonización, la esclavitud, el capitalismo y el racismo, *atreviéndonos* desde las políticas públicas a hacerles frente, como hoy lo hace el Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización del Estado Plurinacional de Bolivia, que apela explícitamente a crear una identidad bolivariana plurinacional e intercultural, descolonizada, antiracista y comunitaria.
- Buscar e implementar alternativas a la transversalización del género, que muchas veces pasa a entenderse y a tratarse como un objetivo y no como un “instrumento para poder asegurar políticas públicas que terminen con las discriminaciones a las mujeres, [...] pues la transversalización en sí es una acción, no una política como tal” (Paredes, 2011:9), la cual se confunde muchas veces como sinónimo de mujeres, que a su vez, son tratadas “como si todas fuéramos iguales” (Paredes, 2011:10).

Al respecto, desde el feminismo comunitario se plantea la transversalización como medio para despatriarcalizar y descolonizar a la sociedad, los gobiernos y las instituciones, recordándonos que las “mujeres no somos un sector, un tema o un problema, somos la mitad de todos los sectores, la mitad de todos los temas, la mitad de todos los problemas (por tanto de las soluciones)” (Paredes, 2011:10). Así, proponen en términos de representación política, el par político, no la paridad ni la alternancia, ya que la presencia de mujeres no asegura que éstas representen a las mujeres. En términos metodológicos, sugieren la educación popular y la participación

política de las mujeres<sup>83</sup> en base a cinco campos de acción y lucha que debiesen estar en todo plan, programa y proyecto de política pública y en cualquier institución: *cuerpo, espacio, tiempo y memoria* de las mujeres y *movimiento* organizativo y autónomo de las mujeres.

- Entender la Interculturalidad desde una urgente resignificación y descolonización del concepto de Cultura, más en contextos de globalización y migración, donde coexisten en una misma persona (y no solo dentro de los estados nacionales) diversas culturas.

De hecho, si miramos los Ministerios de Cultura del continente, nos encontraremos con Ministerios de Cultura y *Deportes, Artes, Patrimonio y Turismo*, enrostrándonos una cultura más bien "occidental", salvo la remirada que le da el gobierno plurinacional de Bolivia desde su Ministerio de Culturas y Turismo.

Por otro lado, es imprescindible dejar tanto de idealizar como de satanizar a las culturas indígenas, como si fuesen homogéneas e incuestionables, con valores y costumbres compartidas al margen de las relaciones de poder (Hernández, 2001), pues a la larga, más que proteger a una cultura amenazada, la despoja de lo esencial: una cultura es tal en la medida en que haya personas dispuestas no solo a reproducirla sino que a cuestionarla y a readaptarla constantemente (Calfío, 2007).

- Establecer protocolos y mecanismos de vigilancia sobre el desarrollo de megaproyectos en (o cerca de) los territorios indígenas, como una medida de protección para las mujeres indígenas (CHIRAPAQ y ECMIA, 2013), pues la recuperación de las tierras ancestrales no solo permitirá la prolongación de nuestros pueblos, sino también de los roles de poder realizados por las hermanas en el continente, salvaguardando así su *kimün* en cuanto a prácticas espirituales y sanatorias por ejemplo<sup>84</sup>.
- Subsanan urgentemente el subregistro de las múltiples formas de Violencias contra las Mujeres Indígenas (y su desagregación por

---

<sup>83</sup> "Entendiendo la política no solo como la pugna por cargos administrativos o de gestión, sino la política, como la manera de solucionar los problemas, que nos impiden el buen vivir, de todas, todos y la naturaleza Pachamama, en cada lugar" (Paredes, 2011, p. 10). De allí que en vez de Estado apelen a la Comunidad de las Comunidades, como organización social.

<sup>84</sup> En el caso mapuche, hoy existen demandas de machi en tribunales por escasez de *lawen*/yerbas medicinales para sanar, hoy amenazadas por la expansión forestal y los megaproyectos en territorio mapuche, extinguiendo las plantas medicinales (Painemal y McFall, 2000); o haciéndolas transgénicas.

raza, sexo, edad, etc.) en las encuestas que se realizan en cada país (CHIRAPAQ y ECMIA, 2013).

- Y finalmente, y para *terminar-iniciar circularmente*, como lo hacen nuestros pueblos, romper la dicotomía indígena urbanx versus rural, resignificando el concepto de territorio, como "ese lugar por donde la vida transita, por donde somos y dejamos de ser" (Aguirre y Santacruz, 2008:6).

Esto porque el concepto de indígena urbanx ha cimentado políticas públicas multiculturalistas, que celebran la diversidad cultural en tanto cuerpo cerrado, estático, no histórico, tradicionalizado, folklorizado, víctima y subalterno<sup>85</sup>. Así, no es de extrañar que muchas de las políticas indígenas urbanas del continente, operen por omisión/negación de la historicidad de las migraciones forzadas de los pueblos indígenas a las urbes y de su vínculo con las relaciones de colonialismo vigentes en los Estados Nación. De allí la urgencia de deconstruir las categorías indígenas urbanas y rurales, que niegan dicha historicidad (Gissi, 2012, citado en Antileo, 2006) y que reduce la realidad indígena urbana a características residenciales; despolitizando e invisibilizando las demandas por derechos colectivos de autodeterminación y territorialidad, así como la necesidad de proponer nuevas y descolonizadas/descolonizadoras identidades territoriales (como *mapurbe*<sup>86</sup>), en pro de la unidad, sin caer en trampas esencialistas de indígenas congelados en la edad de oro rural (Antileo, 2010).

*Por la soberanía de nuestros cuerpos y de nuestros pueblos*  
Chalty may/muchas gracias

---

<sup>85</sup> Para graficar lo anterior, les invito a ver la escultura de Enrique Villalobos Sandoval, instalada como homenaje a los pueblos indígenas de "América" en la Plaza de Armas de Santiago de Chile, para conmemorar el Quinto Centenario del genocida 12 de octubre o eufemísticamente llamado Día de la Hispanidad, de la Raza o Descubrimiento de América. Dicha escultura enrostra la ciudad como símbolo de progreso, desarrollo y civilización, que corta de su tierra y raíz al/la indígena urbanx, para inmortalizarnos como víctimas desarraigadas y perdedoras de la historia oficial, perdiendo nuestras tierras, lengua, tradiciones, apellidos, inclusive nuestro ser indígenas al migrar a las urbes.

<sup>86</sup> Ya que para los pueblos indígenas la ciudad (así como la cultura y los *territorios* en sentido amplio, como los enunciados en las páginas iniciales de este texto) emerge como un espacio de disputa entre la colonización y la resistencia a la integración subordinada en la sociedad urbana dominante (Rivera, 2001), el concepto *mapurbe del lamngen* David Aníñir (2009), nos regala una identidad urbana no víctima, sino cabreada y consciente de ser el producto del despojo colonial (del Estado y del capital), de ser descendientes de la diáspora de nuestros pueblos, exiliadas forzosamente a las cloacas ciudadanas modernas; devolviéndonos la rabia y el deber ineludible y colectivo de *venarnos* de la injusticia, movilizándonos como disidentes del sistema (Quiñimil, 2012).

## Referencias bibliográficas

- Aguirre, M. A. & Santacruz, L. (2008). El cuerpo como territorio y el territorio como cuerpo: una experiencia de cartografía corporal y social con mujeres negras urbanas. *Revista Feminista de la Casa Rosa*, Quito, 25 de febrero del 2008. Consultado en <http://revistafeminista.blogspot.com/2008/02/el-cuerpo-como-territorio-y-el.html>
- Amorós, C. (2007). Feminismo y Multiculturalismo. En C. Amorós y A. De Muguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo. Segunda Edición* (pp. 215-264). Madrid: Minerva Ediciones.
- Aniñir, D. (2009). *Mapurbe, venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.
- Antileo, Enrique; Calfío, Margarita; Cárcamo, Luis; Curivil, Felipe; Cuyul, Andrés; Huenul, Susana; Huinca, Herson; Mariman, Pablo; Millalen, José; Mora, Maribel; Nahuelpan, Héctor; Paillan, Elías; Pichinao, Jimena & Quidel, José (2012). *Ta iñ fijke xipa rakizameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuko: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Antileo, E. (2010). Urbano e Indígena, diálogo y reflexión en Santiago warria. *Working Paper Series 31, Ñuke Mapuförlaget*.
- Antileo, E. (2006). *Mapuche santiaguinos: posiciones y discusiones del movimiento mapuche en torno al dilema de la Urbanidad*. Consultado en [http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/MAPUCHE\\_URBANOS\\_PARA.pdf](http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/MAPUCHE_URBANOS_PARA.pdf)
- Bacigalupo, A. (2002). La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*. Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile, 6(2), 29-64.
- Butler, J. (1990/2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Calfío, M. (2007). Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo...: Una reflexión sobre mujeres mapuche, participación y políticas públicas. En C. Zapata (Comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 247-270). Quito: Ediciones Abya Yala.
- CHIRAPAQ & ECMIA (2013). Violencias y Mujeres Indígenas, Documento preparado para la CSW57, Marzo 2013. Centro de Culturas Indígenas del Perú (CHIRAPAQ) y Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA). Consultado en <http://cdmujeresindigenas.odhpi.org/wp-content/uploads/2013/07/Violencias-y-Mujeres-Ind%C3%ADgenas.pdf>
- Cumes, A. (2014). 'Esencialismos estratégicos' y discursos de descolonización. En M. Millán (Coord.), *Más allá del feminismo: Caminos para andar* (pp. 61-86). México D.F.: Ed. Red de feminismos descoloniales.
- Cumes, Aura (2007). Las Mujeres son "más indias". Género, multiculturalismo y mayanización. En Santiago Bastos y Aura Cumes (Coord.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (pp. 155-186). Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsarnaj.

- Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres". En M. L. Femenías (Ed.), *Perfiles del Feminismo Iberoamericano, vol. III*. Buenos Aires: Catálogos.
- Douglass, K. (2010). Percepciones de Género en la Medicina Mapuche: Machi, Matriarca, y Colonización. *SP Collection. Paper 942*.
- Gargallo, F. (2013/2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México D.F.: Editorial Corte y Confección.
- Guzmán, A. & Paredes, J. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.
- Hale, Ch. (2008). ¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural. En X. Leyva, A. Burguete & Sh. Speed (Coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 515-540). México D.F.: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hernández, A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feministas, Año 12(24)*, 206-229.
- Hernández, R. & Suárez, L. (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia, 6,2*, 105-119.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 73-101.
- Marcos, S. (2014). Feminismos en camino descolonial. En M. Millán (Coord.) *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 15-34). México DF: Red de Feminismos Decoloniales.
- Marcos, S. (2008). Las fronteras interiores. El movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México. En S. Marcos & M. Waller (Coord.) *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización* (pp. 179-234). México DF: CEIICH-UNAM.
- Marimán, P. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En S. Caniuqueo, R. Levil, P. Marimán & J. Millalén (Eds.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 53-127). Santiago: LOM Ediciones.
- Mora, M. & Moraga, F. (2010). *Kümedungun/Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*. Santiago: LOM Ediciones.
- Nahuelpan, H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. En Enrique Antileo, Margarita Calfío, Luis Cárcamo, Felipe Curivil, Andrés Cuyul, Susana Huenul, Herson Huinca, Pablo Mariman, José Millalen, Maribel Mora, Héctor Nahuelpan, Elías Paillan, Jimena Pichinao & José Quidel (Eds.), *Ta iñ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (pp. 123-156). Temuko: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

- Painemal, Millaray & Macfall, S. (2000). *La resistencia cultural. Ser mujer mapuche en el Chile del 2000*. Consultado en [www.lolapress.org/elec1/artspanish/pai\\_n\\_s.htm](http://www.lolapress.org/elec1/artspanish/pai_n_s.htm)
- Palma, R. & Sandrini, R. (2014). Mujer mapuche y retos de la justicia intercultural: aplicación del derecho propio indígena en delitos de violencia intrafamiliar. *Anuario de Derechos Humanos*, 10, 151-161.
- Paredes, J. (2011). *La Opresión que se recicla*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Programa de Fortalecimiento Democrático y Coordinadora de la Mujer.
- Pérez, A. (2006). Amenaza tormenta: La crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Revista de Economía Crítica*, 5, 7-37.
- Pérez, P. (2011). *Manual Introductorio a la Ginecología Natural*. Olmué: Ediciones La Picadora de Papel.
- Preciado, B. (2008). La era farmacopornográfica. En Beatriz Preciado (Ed.), *Testo Yonqui*(pp. 25-46). Madrid: Espasa Calpe.
- Prieto, C. & Serrano, A. (2013). Los cuidados entre el trabajo y la vida. *Cuadernos de Relaciones Laborales* 31(1), 11-16. Consultado en <http://revistas.ucm.es/index.php/CRLA/article/view/41622/39681>
- Quiñimil, D. (2012). PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN. *Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto*. Granada: Universidad de Granada. Tesis para optar al título de Máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género.
- Rivera, S. (1996/2001). Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio. En S. Rivera Cusicanqui (Comp.) *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto* (pp. 1-69). La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras Sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía. Prólogo de Judith Butler*. Buenos Aires: Paidós.
- Scott, J. (2008). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Joan Scott (Ed.), *Género e Historia* (pp. 48-74). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En K. Bideseca & V. Vazquez (Comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Godot.
- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, 014, 25-60.
- Tuhiwai, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: University of Otago Press.



### Entrevistas individuales:

Llancaqueo, Marilen. Entrevista realizada por Doris Quiñimil Vásquez. Valparaíso, 21 de Junio de 2012. Entrevista efectuada en el marco de la Tesis para optar al título de Máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género por las Universidades de Granada y Bologna de Doris Quiñimil (2012), PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN. *Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto.*

Millaleo, Daniela. Entrevista realizada por Doris Quiñimil Vásquez. Santiago, 24 de Mayo de 2012. Entrevista efectuada en el marco de la Tesis para optar al título de Máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género por las Universidades de Granada y Bologna de Doris Quiñimil (2012), PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN. *Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto.*