

**Participación y políticas de mujeres indígenas
en contextos latinoamericanos recientes**

Andrea Pequeño, compiladora

Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes



Índice

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 3238 888
Fax: (593-2) 3237 960
www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador
Avenida Colón y Juan León Mera
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 2903 763
www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-203-7
Cuidado de la edición: Adrián Dubinsky
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Rispergraf
Quito, Ecuador, 2009
1ª. edición: abril de 2009

Presentación	7
Introducción	9
<i>Andrea Pequeño</i>	
I. PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE MUJERES INDÍGENAS	
1. Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas	29
<i>Aura Cumes</i>	
2. Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México	53
<i>Georgina Méndez Torres</i>	
3. Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo	73
<i>Alejandra Flores Carlos</i>	
4. Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia	91
<i>Margarita Calfio Montalva</i>	
5. Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena	111
<i>Clorinda Cuminao Rojo</i>	

6. La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo	125
<i>Manuela Lavinas Picq</i>	

II. GÉNERO, ETNICIDAD Y VIOLENCIA

1. Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador	147
<i>Andrea Pequeño Bueno</i>	
2. Camino al buen trato: las comunidades kichwas de Sucumbíos frente a la violencia contra la mujer	169
<i>Maritza Segura Villalva</i>	
3. La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento	185
<i>Flérida Guzmán Gallangos</i>	
4. Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial	205
<i>María Soledad Pérez Moscoso</i>	
5. Violencia intrafamiliar en el pueblo Nasa (Paeces), Colombia: un caso de pluralismo jurídico	229
<i>Jael Mercedes Duarte</i>	

Presentación

El Programa Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Sede Ecuador) ha impulsado el tema de género y etnicidad como un eje sustancial de reflexión e investigación. En el Congreso de Ciencias Sociales de Latinoamérica y El Caribe, con el que FLACSO conmemoró su aniversario número 50, este interés se tradujo en la organización de diversas mesas destinadas a discutir el tema. Este volumen recoge algunos de los trabajos presentados en esa oportunidad.

Los textos compilados, hacen referencia a la temática en dos áreas: la primera, atingente a la participación política de mujeres indígenas y, la segunda, relacionada con la violencia de género.

Un eje compartido por los trabajos recogidos en la sección inicial, es el análisis sobre el accionar político de mujeres indígenas en directa relación con los discursos feministas y con las dinámicas instaladas por los propios movimientos indígenas en estos países.

La segunda sección, por su parte, surge de un interés expreso del Programa Estudios de Género, que en el año 2006 con el apoyo de la Secretaría General de FLACSO, inició una investigación sobre violencia contra mujeres en contextos indígenas en los países de Chile, Ecuador, Guatemala y México. Los textos, en general evidencian cómo la lucha por visibilizar y combatir la violencia contra las mujeres ha sido un aspecto central de la participación política y de las agendas de mujeres indígenas organizadas.

Adrián Bonilla
Director
FLACSO - Ecuador

Introducción¹

Andrea Pequeño*

En los últimos años del siglo XX, los movimientos indígenas latinoamericanos se articularon como fuerza política reaccionando a la serie de exclusiones históricas. Emplazados desde la arena política pública, demandaron el reconocimiento y valorización de su identidad étnica y exigieron sus derechos económicos, sociales y políticos.

El impacto de estas acciones se ha dejado ver, por ejemplo, en el surgimiento y proliferación de agendas centradas en el tema de las identidades y diversidades étnicas. Estas, hoy por hoy, alimentan los debates y reflexiones en la sociedad civil, los ámbitos académicos y en la institucionalidad estatal. De hecho, ha existido una amplia producción de estudios que han tratado de entender la agencialidad de los movimientos indígenas. A la par, y como consecuencia del nuevo escenario, los estados han desplegado iniciativas que, de alguna manera, han implicado esfuerzos por repensar de modo más incluyente la comunidad política imaginada y a quienes la integran². Sin embargo, en muchas de estas inquietudes y

* FLacso-Ecuador

1 Agradezco a Mercedes Prieto por sus valiosos comentarios a este texto, pero sobre todo por haber sido la estimuladora del trabajo realizado en torno al tema de género y etnicidad; a Ricardo Bravo, por el apoyo en la edición de los textos, y a Marianela Ávila, por la revisión de las referencias bibliográficas.

2 Por ejemplo, entre los países con área andina y con normativa constitucional relativa a las poblaciones indígenas se cuentan: Bolivia, que en 1994 se declara nación multiétnica y pluricultural; Chile, que en 1993 reconoce el derecho de los pueblos indígenas a desarrollarse según sus propios criterios, cultura y costumbres; Colombia, en 1991, el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural; Ecuador, en 1998 se define como país pluricultural y multiétnico; Venezuela, en 1999, incorpora un capítulo sobre los derechos de los pueblos indígenas (Organización Internacional del Trabajo, OIT, www.indigenas.oit.or.cr/refcons.htm)

acciones, el tema de género y la realidad de las mujeres indígenas fueron aspectos ausentes.

Afortunadamente, la mirada inicial ha ido cambiando y, con ello, ha cedido en parte el vacío de las omisiones primeras. La presente compilación constituye un aporte a las discusiones en esta línea. Los textos abordan la temática de género y etnicidad en dos ejes: el primero, referido a la participación política; y, el segundo, a la violencia de género. Si bien estos, en su mayoría están abocados al análisis y descripción de experiencias en contextos específicos, convergen al menos en dos aspectos: vincular o contraponer, directa o indirectamente, el accionar de las mujeres indígenas con y/o frente a los discursos feministas; y rescatar su rol agencial ante los estados, las sociedades y frente a sus propias comunidades y organizaciones.

La revisión de alguna de la literatura producida sobre el tema de participación política de mujeres indígenas, evidencia tres aspectos de contenido en los que se ha centrado la atención: entender, caracterizar y evidenciar el liderazgo contemporáneo de mujeres indígenas, las tensiones surgidas con los movimientos de mujeres o movimientos feministas y, finalmente, los procesos organizativos de las propias mujeres indígenas y, en este marco, las políticas enarboladas desde identidades étnicas y de género.

Con énfasis diferentes, trabajos como los de Prieto et alia (2005) y Sierra (2008) evidencian un liderazgo actual de mujeres indígenas, altamente asociado con el acceso a procesos de educación formal, la gestión de proyectos, la participación en organizaciones de mujeres y en ámbitos de representación política nacional e internacional. Desde esta posición, lideresas e intelectuales indígenas dialogarían con los discursos feministas, a los que interpelarían por su carácter homogenizador y excluyente.

Las tensiones, encuentros y desencuentros surgidos entre los movimientos feministas, conformados mayoritariamente por mujeres mestizas, y las mujeres indígenas, ha sido abordado en variados estudios y desde distintas ópticas: Lorente, 2005; Molyneux, 2008; Prieto et alia, 2005; Hernández y Sierra, 2004; Richards, 2002; Safa, 2008; Sierra, 2008, entre otros. Estos trabajos evidencian, por un lado, que el complejo juego de disputas tiene sus raíces en prácticas culturales; y, por otro, dada las históricas relaciones de poder y discriminación, tanto étnica como de

clase, en un énfasis en demandas colectivas de redistribución y reconocimiento (Fraser, 1997). Tales aspectos, no habrían sido considerados en y por la política feminista la que, aislando todas las diferencias y contextos, habría estatuido, por lo menos en sus inicios, un único sujeto mujer. Ello, en parte, explicaría el rechazo y/o la suspicacia desatada.

Conjuntamente con lo anterior, algunas de las investigaciones han indagado en los procesos organizativos de las propias mujeres indígenas. El esfuerzo, en este caso, ha sido el de entender las estrategias de posicionamiento desplegadas (Safa, 2008; Pequeño, 2007) y/o visibilizar la articulación de potenciales nuevas formas de feminismos (Prieto et alia, 2005, 2008; Sierra, 2008). Estos trabajos dan cuenta de las resistencias y dificultades enfrentadas por las mujeres al interior de comunidades y organizaciones indígenas mixtas. Al mismo tiempo, hablan de la centralidad de las organizaciones de mujeres para la formulación de agendas de género. Estas, podrían en el debate público indígena aspectos antes ausentes, como por ejemplo, la denuncia de exclusión de los espacios de decisión política y la violencia de género. Y es que, como evidencian estos trabajos, la lucha contra la violencia es un aspecto fundamental de las políticas enarboladas por mujeres indígenas organizadas.

Este modo de acción política, como analiza Pequeño (2007) para el caso de Ecuador, antes que un espacio de batalla frontal, se caracterizaría por apelaciones hechas desde las propias normas culturales y los consecuentes roles asignados. Esta suerte de esencialismo estratégico (Spivak, 1997), se vería en las demandas de mayor acceso a la educación y a cargos de representación articuladas y validadas desde el papel de guardianas de la cultura. Implícitamente, esto entraña una reapropiación de prácticas culturales y una apertura de espacios para las reformulaciones.

Esto último, ha sido descrito por Sierra (2008) como un aspecto central de la lucha de mujeres indígenas contra la violencia en México. Aquí, las prácticas culturales de la justicia no solo habrían sido cuestionadas por las mujeres, sino que “apropiadas y resignificadas” mediante la recurrencia estratégica a los discursos de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres.

Lo anterior, entendido en un contexto de redes transnacionales y de globalización, por un lado evidencia el impacto de las agendas feministas; y, por otro, un escenario en que distintos sistemas legales convergen, se

superponen y se traslapan, generando mapas legales por donde y en los cuales las mujeres indígenas transitan (Hernández, 2004).

En general, los trabajos recogidos en esta compilación continúan las líneas de discusiones anteriormente comentadas. De hecho, los textos considerados en la primera parte, *Participación política de mujeres indígenas*, junto con visibilizar la voz y la actual presencia política de las mujeres, exploran en las tensiones y convergencias con el discurso feminista.

Un punto compartido por varios de los trabajos, es el énfasis en una multiplicidad de voces, posiciones, condiciones y subordinaciones que cruzan los cuerpos y las vidas de mujeres indígenas. Con ello, se desmantela y problematiza no solo la unidad del sujeto mujer, sino también la idea de las mujeres indígenas como un todo homogéneo, situándolas como sujetos históricos y políticos. Esto deviene, antes que en un rechazo profundo al feminismo y la perspectiva de género, en una interpelación para que la política feminista verdaderamente vuelva los ojos a realidades y mujeres diversas. Este llamado, al tiempo que demanda respeto, estimula —en algunos casos— a construir un trabajo conjunto, que considere las reformulaciones discursivas y las acciones creativas desplegadas por las mujeres en los distintos contextos.

Esta serie de interpelaciones alcanza también a las propias culturas indígenas. Los textos dan cuenta de distintas e históricas exclusiones vividas por las mujeres. Ellos dejan entrever que en la actualidad, las nociones de complementariedad y armonía, antes que hacer parte de la vida cotidiana, constituyen un discurso político recurrentemente argüido por los movimientos indígenas y sus líderes hombres. Asumido en esa naturaleza, actualmente estaría siendo discutido y/o utilizado como estrategia política por las propias mujeres. En algunos casos, el llamado es a analizar de manera crítica y profunda su validez y vigencia en el día a día, con el objeto de que no sirva de manto silenciador de opresiones sistemáticas. En otros, y un paso más allá, sería postulado por las propias mujeres como un “deber ser”. En este sentido, adquiriría el carácter de mecanismo para retornar al orden comunitario. Ello estaría abriendo nuevas oportunidades de acción para las mujeres, en tanto sustentaría —expresa o implícitamente— las exclusiones y discriminaciones como puntos inaceptables de quiebres y fisuras de la vida armónica.

Este mismo argumento ha sido utilizado por mujeres indígenas para luchar contra la violencia de género al interior de sus familias, organizaciones y comunidades. Así lo demuestran algunos de los trabajos recogidos en la segunda sección del libro, *Etnicidad y violencia de género*. Estos, hablan de las agencias de las mujeres y de cómo mediante sus acciones y movilizaciones han convertido el tema privado en público y político.

Por otra parte, los artículos contenidos en esta segunda parte constatan que la violencia experimentada por mujeres indígenas es un hecho que transversaliza Latinoamérica. Pese a ello, la realidad de los distintos países coincide en una generalizada inexistencia de datos estadísticos confiables y/o que consideren la violencia de género en relación con una variable étnica. Ello, ciertamente, se convierte en obstáculo para un estudio exhaustivo del problema y también para el diseño y puesta en marcha de políticas acordes a los contextos y las realidades sociales y culturales.

Antes de entrar a la descripción sumaria de cada uno de los textos, es importante señalar que la autoría de los trabajos aquí recogidos pertenece en su totalidad a académicas mujeres, quienes provienen de distintos países, con especial presencia de la Región Andina, de diversas procedencias étnicas y disciplinas de formación. Tales elementos otorgan una riqueza en los acentos, las miradas y en los recursos para acercarse a los contenidos.

Pese a los esfuerzos, ya mencionados, de dar cuenta de realidades situadas, plurales y diversas, los trabajos compilados varían sustancialmente en el punto de enunciación y su universo de mirada. Algunos ponen el acento y se articulan en torno a la noción de pueblos y nacionalidades. Otros, en cambio, abordan las temáticas desde la categoría de nación. Esto último, aunque en algunos casos se resuelva positivamente y/o, dada la finalidad del artículo, pueda resultar comprensible, encierra el peligro de generar nuevas o acentuar las ya existentes generalizaciones.

I. Participación política de mujeres indígenas

“¿Qué tiene que ver el multiculturalismo con los feminismos y el género?”, o, “¿de qué manera la perspectiva de género y los feminismos abordan los análisis y las políticas multiculturales?”. Estas preguntas desplega-

das por Aura Cumes son el punto de partida de su trabajo y el abre boca para el contenido de la sección y del libro. En una primera parte, acusa a ambas corrientes de sufrir de una mirada hegemónica y parcelada de la realidad. El feminismo, en especial el de la igualdad, al estatuir la lucha contra el patriarcado como causa común y exclusiva para todas, habría obviado las realidades diversas, así como las relaciones históricas de poder y subordinación entre las propias mujeres. Por otra parte, el acento en las reivindicaciones étnicas iría de la mano con una neutralidad de género y con el serio peligro de “esencializar” a las culturas indígenas y, en ese cometido, utilizar a las mujeres como “símbolos” de sus pueblos. En un segundo momento, Aura Cumes enfatiza que tanto el movimiento de mujeres como el maya se han visto cuestionados por mujeres “de carne y hueso”. A partir de aquí, en un símil de lo que se analiza en el texto de Alejandra Flores (en esta compilación), da cuenta de la multiplicidad de voces y planteamientos discursivos y políticos de mujeres mayas. Simpatizante de los postulados del feminismo de la diferencia y los discursos poscoloniales, Aura Cumes visualiza en ellos positivas implicancias para los contextos latinoamericanos y, en especial, el guatemalteco. Desde aquí, argumenta la necesidad de una ideología política que reivindique la diferencia, articulando las distintas voces, identidades, historias y sus consecuentes formas de subyugación. En su texto, esta es la salida a “las perspectivas hegemónicas”, en tanto permite dudar de ellas y crear “nuevos y valiosos argumentos políticos y de análisis de la realidad”.

La sección continúa con el texto de Georgina Méndez, quien analiza la participación de mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. El trabajo parte de la afirmación, ya comentada, del despliegue de un liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas, potenciado por el mayor acceso a los procesos de escolarización, la influencia de los organismos de cooperación y la presión de las propias mujeres al interior de las organizaciones indígenas. Este trabajo reitera que, pese a la diversidad de contextos, los discursos se articularían en torno a dos ejes: las demandas colectivas y aquellas que hacen hincapié en los Derechos de las Mujeres. Según arguye, ambos temas están claramente articulados y atravesados por las historias de “colonialismo y violencia” ligadas a la condición étnica. En esa medida, señala, habrían “obligado a las mujeres feministas a

volver la mirada a la historia particular de las indígenas”. La riqueza y el aporte de este trabajo, es ver en ello una resignificación política de la categoría de género. Y es que pese a las reticencias ante el uso del concepto, la reflexión en torno a las inequidades y exclusiones existentes les habría permitido –paradójicamente, como señala Georgina Méndez– instalar el discurso de la complementariedad y equilibrio como un “deber ser”. Desde esta lógica, afirma: “violentar a las mujeres aparece como una `ruptura al equilibrio cósmico”’. Así, concluye, este se erige en una “fuerza movilizadora”, permitida en tanto insta a reconstruir la armonía en la vida cotidiana, que les posibilita problematizar los órdenes al interior de sus comunidades y organizaciones, y abrir nuevos y mayores espacios de presencia y acción política.

Alejandra Flores, por su parte, indaga en las prácticas políticas de lideresas aymaras en relación con el discurso feminista y se pregunta por la posible emergencia de nuevos feminismos. En una primera parte, la breve referencia a las cumbres indígenas de los años 2000, 2004 y 2007 le permite demostrar cómo se ha pasado de la invisibilización, bajo la denominación colectiva de “pueblos indígenas”, a un interés centrado en las demandas y en la participación política y organizativa de las mujeres. Conjuntamente con reconocer el impacto y apoyo de los movimientos de mujeres no indígenas, la autora rescata que las propias mujeres indígenas han construido espacios internacionales de encuentro. En estos ámbitos, al tiempo que demandan respeto y atención a los derechos colectivos como pueblos, abogarían por la defensa de sus derechos como mujeres. Con estos antecedentes, la autora analiza los entrecruzamientos entre etnicidad y feminismo en lideresas aymara. Sobre el tema, ejemplifica la existencia de una multiplicidad de formas de participación, aclarando que una identidad indígena común no genera, necesariamente, unicidad en el lenguaje. A través de análisis de discursos, argumenta que la enunciación desde los derechos colectivos, en general, es asumida por mujeres fuertemente vinculadas a organizaciones indígenas e ilustra como esto, en algunos casos, está también ligado a procesos de re-etnificación. En el texto, la problematización de la identidad étnica y de género, o el acento sólo en la última, es ligada a los procesos de escolarización formal. En base a esto, sostiene la existencia de mujeres aymaras feministas como signo de los “pro-

cesos de interrelación” entre ambas culturas, a los que acusa de asimétricos pues, como ella señala, quienes se “reapropian de significados y prácticas” hacen parte de los grupos y culturas “en opresión y no al revés”. Desde aquí, Alejandra Flores interpela al feminismo a precaverse de propiciar “nuevas formas de sometimiento de carácter etnocentrista y colonial”; y a abrirse al análisis surgido desde las propias voces de las mujeres indígenas.

El texto de Margarita Calfio, desde una perspectiva histórica, teje una trayectoria de la actividad política de mujeres mapuche. Parte con la revisión de la primera mitad de la década de 1900. En este período, además de identificar a lideresas en organizaciones indígenas y en la política nacional, señala el surgimiento –en 1937– de la primera organización femenina mapuche. La autora, asocia este accionar al acceso a los procesos de educación formal, la influencia del “Frente Pro de Emancipación de la Mujer Chilena”, y las aperturas de las propias organizaciones indígenas masculinas, ganadas –señala– “no sin conflictos”. Estos factores guardan relación con los descritos en otros textos de esta compilación como impulsores del actual escenario de acción para las mujeres indígenas. Comparativamente, sin embargo, el texto de Calfio lo sitúa en un tiempo bastante anterior. En una segunda sección, la autora reconstruye –mediante testimonios– los ámbitos de acción de mujeres mapuche durante las convulsionadas décadas de 1970 y 1980. Margarita Calfio señala que el accionar y la participación de las mujeres en este período estuvo netamente centrada en las demandas colectivas del pueblo. Ella, además, habría estado fuertemente influida por la presencia y la formación entregada por militantes de la izquierda chilena. Pero además, a la dictadura (1973-1990), y su represión, se sumó la crisis económica que sacudió con fuerza al país en la década del ‘80. En este contexto, constata la autora, surgió la Rama Femenina Mapuche, que manejó diversos proyectos de desarrollo y entregó capacitaciones en diversos oficios. Pese a que en esta década las mujeres mapuche aumentan su protagonismo político, llegando incluso –manifiesta la autora– a dirigir la organización indígena, no se dejaba ver un discurso de defensa de sus derechos como mujeres. Para Margarita Calfio, el “deseo de no debilitar el accionar de un conglomerado impedía la construcción de un discurso propio de mujeres

mapuche”, posicionamiento que –además– estaba influido por un pensamiento de izquierda reacio a discutir el tema. Según el análisis desplegado por la autora, las discusiones sobre las inequidades existentes empiezan a salir poco a poco desde el ámbito privado para plantearse cada vez con “mayor convicción” en la década de 1990.

El texto de Clorinda Cuminao continúa en la línea de interrogar el accionar y los discursos de las mujeres indígenas de cara al feminismo. Parte preguntándose cuándo las demandas de mujeres indígenas, y específicamente las mapuche, responden a un discurso feminista. Aparentemente, sugiere, bastaría con constatar la inclusión de “problemáticas de las mujeres” y, desde lógicas externas, calificar su accionar. Sin embargo, señala, el asunto es menos simple: deben comprenderse los procesos de auto-adscripción que yacen tras estos aparentes ajustes y que se relacionan con elementos de configuración de identidad y con los modos en que las mujeres mapuche se proyectan. Desde este punto de partida, su trabajo considera el análisis de discursos de mujeres mapuche en diferentes ámbitos y posiciones de poder: el servicio doméstico, la participación en organizaciones y los espacios de creación literaria y académica.

Clorinda Cuminao sostiene que las mujeres mapuche, parte de “Coordinadora Nacional de Mujeres Mapuche que se Desempeñan como Trabajadoras de Casa Particular”, demandan sus derechos sindicales como trabajadoras y migrantes. En este contexto, surgen exigencias laborales estrictamente relacionadas con su identidad laboral femenina: por ejemplo, el derecho a fuero maternal. Sin embargo, argumenta que la conciencia de pertenencia a un pueblo, así como las discriminaciones que de ello se derivan, rearticula el eje de sus apelaciones: frente a la sociedad chilena y a otras trabajadoras no indígenas, se aglutinan en torno a los derechos culturales y colectivos como pueblo. Para la autora, esto es un claro ejemplo de cómo una dimensión de identidad está atravesando el resto de experiencias y autodefiniciones. A la par, debe agregarse, ello da cuenta de cómo sujetas con múltiples identidades, en determinado momento y contexto relevan estratégicamente una por sobre las otras (Braidotti, 2000).

Para la autora, la ausencia de una conciencia feminista entre las mujeres mapuche, se matiza al revisar los discursos al interior de las organizaciones de mujeres indígenas. En el combate a un orden discriminador y excluyen-

te, entendido como “intromisión externa” a la “matriz de la cultura tradicional mapuche”, destaca que las mujeres han tomado iniciativas. Aclara, sin embargo, que aún cuando las demandas evidencian varios puntos de encuentro con el feminismo y han surgido algunas voces en el tema, no se trata de un planteamiento colectivo. Finalmente, se detiene en el tema poco explorado de la producción escrita de mujeres mapuche. En el esfuerzo de trazar una trayectoria, evidencia la invisibilización y las dificultades para difundir sus trabajos. En un símil de lo mencionado en los artículos anteriores, argumenta que la apertura –en los últimos años– de espacios al interior de las organizaciones, así como el mayor acceso a la educación formal y a estudios profesionales, ha estimulado la producción, tanto literaria como académica. En un interesante argumento, manifiesta que estos trabajos, con temáticas que van desde el rescate de aspectos culturales y comunitarios hasta –en menor medida– el cuestionamiento de la violencia contra la mujer, funcionan como un mecanismo que ha permitido a las mujeres mapuche acceder a la esfera pública.

El análisis concluye constatando las dificultades para constituir un pensamiento colectivo feminista desde las mujeres mapuche. Sobre el tema aventura explicaciones: habría un efecto aglutinador que releva el colectivo, en tanto permite la supervivencia social y cultural; y por la situación de “marginalidad y exclusión” que viven y que las lleva a visibilizarse como mujeres mapuche ante quienes no lo son. Además, concluye con un aspecto interesante, aunque poco desarrollado en el texto: las escasas adscripciones al feminismo han sido enarboladas “al interior de la diferencia cultural”, lo que supone una adecuación de las ideas feministas “al contexto histórico desde el cual emergen y a los procesos en los cuales se construye la identidad mapuche”.

El texto de Manuela Lavinas Picq trata sobre la participación política de mujeres indígenas –o más bien las dificultades para el ejercicio de ella– en relación directa con la violencia de género. En esa medida, se convierte en una bisagra que permite cerrar la primera parte de este libro y transitar a la segunda sección. El texto de Lavinas Picq, antes que rescatar una agencialidad en el accionar de las mujeres indígenas, adquiere un tono de denuncia. Con ello se diferencia sustancialmente de los trabajos anteriormente comentados. La autora, parte afirmando que el avance y la visibi-

lización de los movimientos indígenas en la política institucional ha implicado una democratización de las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, argumenta que en Ecuador, los logros democráticos alcanzados se ven cuestionados por la sistemática violencia de género que viven las mujeres indígenas. A partir de aquí, la primera parte del texto despliega el contexto de discriminación y vulnerabilidad de derechos que viven las mujeres indígenas de la provincia de Chimborazo, altamente correlacionados con la pobreza, las dificultades de acceso a bienes y servicios y el maltrato. Para la autora esta violencia inhibe las voces de las mujeres, afecta negativamente su capacidad de movilización y, por tanto, limita su participación y posicionamiento público-político. En un segundo momento, junto con reconocer las raíces de la violencia y las discriminaciones en el Estado y en la sociedad nacional, señala que ésta también se explica por las políticas y prácticas culturales del propio movimiento indígena. Estas, según afirma, habrían silenciado una “agenda de género en la institucionalización del movimiento” y potenciarían una “justicia indígena discriminatoria entre los dirigentes y en el seno de las comunidades”. La ausencia de un feminismo étnico es analizada en un tercer momento. Aquí, al contexto ya descrito, agrega como factor explicativo el “dilema” –ya comentado desde otra perspectiva por Aura Cumes– al que las mujeres indígenas se ven enfrentadas: “tener que escoger” entre las identidades conflictivas y hasta excluyentes de etnicidad y de género”. En el análisis de Manuela Lavinas Picq, este conjunto de hechos instalaría un escenario en que es difícil conciliar la protección de los derechos individuales y colectivos, dado que los primeros aparecerían como “amenaza a lo cultural”. Para la autora, una posible salida se encontraría en la construcción de espacios y agendas propios que establezcan un punto intermedio entre ambos intereses. El punto de mirada y enunciación adoptado en este texto, impide ver que –como lo muestran otros textos de esta compilación– hay esfuerzos en marcha de apropiación y reformulación estratégica y política de parte de las mujeres indígenas.

II. Etnicidad y violencia de género

Esta sección parte con un texto de mi autoría que explora el tema de la violencia contra mujeres en una comunidad kichwa de la provincia de Imbabura, en la sierra ecuatoriana. En su primera parte, junto a revisar la literatura producida sobre el tema de la violencia contra mujeres y reconocer los avances legislativos en torno a este, explora escuetamente en las dificultades que ha tenido para instalarse al interior de los movimientos indígenas. En un segundo momento, en base a estudios anteriores, entrevistas y a información cuantitativa de la zona, el trabajo evidencia el maltrato en directa relación con el ciclo vital de las mujeres. Se sostiene, además, que el silencio, la censura de la denuncia y las prácticas comunitarias de resolución serían expresión y extensión de los mecanismos impuestos por un orden social basado en la inequidad de género. En un tercer momento, el texto interroga acerca de los mecanismos y estrategias utilizados por las entrevistadas para enfrentar el fenómeno, tanto en sus vidas de pareja como al interior de su comunidad. Se plantea que estas tienen que ver con el cruce real y simbólico de los límites impuestos: salir de la casa y/o capacitarse, por ejemplo. Desde este último gesto, y en eco a trabajos anteriores, se destaca que el acceso a información sobre derechos humanos, en directa relación con los procesos organizativos, les permite a las mujeres defender su autonomía e integridad corporal. Se argumenta que esto puede ser interpretado como una política de reconocimiento que politiza la identidad y la ciudadanía desde los ámbitos privados. Al mismo tiempo, que permite a las mujeres moverse entre las dos culturas y cuestionar y reelaborar las propias prácticas culturales indígenas sin romper completamente los ordenes comunitarios.

El artículo de Maritza Segura aborda el tema de la violencia en una provincia de la Amazonía ecuatoriana. En este marco, plantea la contradicción entre el discurso y la práctica en el seno del mundo indígena kichwa: por un lado se encuentra el discurso del “buen vivir”, que propone una utópica convivencia basada en la armonía e igualdad de sexos; y por otro, la rotunda evidencia del maltrato hacia la mujer por parte de varones indígenas. Todo esto en el marco de un movimiento indígena que considera la diferencia étnica como un todo uniforme, sin marcas de

género. Consecuentemente, señala la autora, los intentos por hacer ver estas particularidades aparecen como gestos de ruptura con el movimiento y, por tanto, dignos de ser silenciados u omitidos. Para la autora, ello habría cristalizado en una naturalización del maltrato al interior de las comunidades y en la ausencia de discusión respecto del tema. Esto, se haría visible en la escasa importancia conferida a la violencia en temas como el divorcio, donde pesa menos como causal que, por ejemplo, la incapacidad de mantener el hogar. Desde este orden, argumenta Maritza Segura, las mujeres vivirían un cuerpo “para otros”, que atraviesa además otros aspectos tales como la elección del marido o la posibilidad de trabajar fuera del hogar. A ello, recalca, debe sumarse una aparente ineficacia de los conductos de justicia comunitarios.

En otro sentido, y abriendo nuevas líneas de exploración, la autora se cuestiona sobre la posibilidad de un cambio en las autorrepresentaciones y el lenguaje mediante el cual las mujeres se ven a sí mismas. Desde su análisis, esto constituiría una oportunidad para erigirse como individuos empoderadas de sus cuerpos y existencias y, consecuentemente, generar cambios en las prácticas culturales de sus entornos. Finalmente, hay que señalar que en su análisis la autora propone una interesante visión sobre las implicancias de esta violencia para los propios hombres: “al estar ‘impuesta’ culturalmente al hombre”, señala, “le significaría un impedimento para la expresión de una distinta clase de masculinidad.”

El tercer texto, de Flérida Guzmán, parte enfatizando que el problema de la violencia contra la mujer ha sido admitido como grave por la sociedad y el Estado mexicano. Sin embargo, argumenta, el maltrato contra las mujeres indígenas –en tanto problema social– ha sido sistemáticamente obviado por el Estado. Prueba de ello, señala, es la insuficiencia de los instrumentos estatales existentes. Flérida Guzmán se propone visualizar la verdadera relevancia que cobra su ocurrencia, así como sus motivaciones y las tácticas de solución por parte de las mujeres indígenas. Hasta ahora, según lo indica, una dificultad en la efectiva detección de los eventos de violencia, se ha debido a la elusión del término “violencia de género”. Tal como ella manifiesta, más bien se desliza un sesgo patriarcal en cómo esta violencia es concebida: se la subsume y reduce a los episodios en que esté involucrado un familiar. Esto, agrega, también impone limitaciones

metodológicas a las investigaciones, en tanto lo consignado se restringe al ámbito doméstico, a parejas residentes en el hogar y a mujeres sobre los quince años. Asimismo, la autora identifica el alcoholismo y el mantenimiento de las tradiciones (“usos y costumbres”) como causales de los episodios de violencia. En este sentido, por ejemplo, argumenta que el maltrato no es solo físico, sino que también se extiende a otros ámbitos, como, por ejemplo, en el intercambio de mujeres por bienes. La autora concluye con las estrategias y agencias que han influido en el abordaje del tema. Señala que, además de la acción de grupos no gubernamentales, la incorporación a iglesias evangélicas ha jugado a favor del freno al maltrato. Finalmente, destaca acciones desde las propias mujeres indígenas, las que se dejan ver en la importancia del Movimiento Zapatista y en la “Ley revolucionaria de las mujeres”, que consigna el derecho a una vida libre de violencia sexual y doméstica.

Por su parte, María Soledad Pérez aborda el tema de la violencia entre población indígena chilena —con especial atención al pueblo mapuche— la que, recalca, es altamente urbanizada. En un primer momento, el trabajo busca evidenciar la realidad de la población indígena en relación al Estado chileno y sus políticas. En un segundo instante, en un eco de lo mencionado por Richards (2002), evidencia que las instituciones destinadas a tratar las temáticas de mujeres (Servicio Nacional de la Mujer) y pueblos indígenas (Consejo Nacional de Desarrollo Indígena), han trabajado de manera absolutamente separada. En directa relación con este parcelamiento de los campos de trabajo, no existe información estadística que cruce ambas variables. Consecuentemente, los datos nacionales de violencia contra la mujer no entregan información desglosada por etnia. Desde esta constatación, María Soledad Pérez hace un recuento de las escasas investigaciones existentes sobre el tema, el que complementa con trabajo cualitativo entre mujeres mapuche residentes en una comuna de Santiago. Ciertamente, la indagación en un ámbito urbano es un punto que diferencia este texto respecto de los otros trabajos considerados en la sección.

La autora señala que frente al fenómeno de la violencia se evidencian cambios en las nuevas generaciones: las jóvenes con mayor acceso a educación formal estarían viviendo, comparativamente con sus madres y abuelas, una vida de menos maltrato y menos sumisión. Sobre este punto,

destaca además que en Chile se han realizado diversas campañas de prevención de la violencia hacia la mujer, promoviendo un cambio en la relación entre los géneros. Un aspecto interesante de este texto y ausente en los otros estudios, es la mención de la intervención de los hijos para frenar la violencia contra la madre. Las implicancias de este comportamiento es un ámbito que amerita mayores exploraciones.

La sección se cierra con el artículo de Jael Mercedes Duarte. Este, en un tópico de profunda vigencia, revisa la relación de dos sistemas jurídicos paralelos: el del Pueblo Nasa y el del Estado colombiano. En este último, se considera la violencia intrafamiliar como un delito. Existe así una radical divergencia entre la cosmovisión nasa sobre el tema y el código jurídico estatal. Entre los nasa, sugiere Jael Mercedes Duarte, tales casos no se hallan previamente reglamentados, sino que la aplicación de castigos o sanciones dependerá de la jurisprudencia que se vaya sentando. Por otra parte, a esto se añade la baja incidencia de soluciones que ofrece el sistema estatal, sometido a la noción de “diálogo intercultural”, óptica bajo la cual deben observarse los eventos de violencia contra mujeres indígenas. Sin embargo, evidencia la autora, ciertos resquicios permiten a las mujeres filtrar ambos sistemas, cuestionando el sistema tradicional al acudir al Estado para exponer los casos de maltrato. Tal acción es objeto de críticas y condena desde los sustentadores y sustentadoras de la visión tradicional, que ven en ello incluso un acto neocolonial. Cabe señalar que esto convive, con un creciente recurso al sistema tradicional, a fin de reformarlo “desde dentro”, manteniendo así la autonomía nasa frente al Estado. El debate en torno a la complementariedad es, para la autora, un proceso constante y dinámico, en el que influyen las vicisitudes del mundo global, así como la reacción de los hombres nasa, quienes son puestos en jaque por las luchas y exigencias femininas.

Bibliografía

- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos Nómades*. Buenos Aires: Paidós
- Hernández, Aída (2004). El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia. En *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Marta Torres, Comp. 335-378. México: PIEM-Colegio de México.
- Fraser, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre; Universidad de los Andes.
- Hernández, Rosalva y María Teresa Sierra (2004). *Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía*. Ponencia presentada al Congreso de la red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Quito, del 16 al 20 de agosto de 2004
- Lorente, Maite (2005) *Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwas*. Documento electrónico disponible en: <http://www.invenia.es/oai:dialnet.unirioja.es:ART0000046129>, Visitado en noviembre de 2008.
- Molineux, Maxine (2008). Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina. En *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Mercedes Prieto, Edit. 21-56. Quito, Ecuador: FLACSO; Ministerio de Cultura.
- Pequeño, Andrea (2007). *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito, Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador; Abya-Yala.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005). Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto. En *Mujeres ecuatorianas, entre la crisis y las oportunidades. 1990-2004*. Mercedes Prieto, Edit. 155-196. Quito, Ecuador: CONAMU; FLACSO-Sede Ecuador; UNFPA; UNIFEM.
- Richards, Patricia (2002). Expandir el concepto de ciudadanía de las mujeres. La visión de pueblo y la representación de las mujeres mapuche en SERNAM. En *Impactos y desafíos de las crisis internacionales, Chile 2001-2002*. 267-297. Santiago; FLASCSO-Chile.
- Safa, Helen (2008). Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes. En *Mujeres y escenarios ciudadanos*.

- Mercedes Prieto, Edit. 52-81. Quito, Ecuador: FLACSO; Ministerio de Cultura
- Sierra, María Teresa (2008). Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. *Revista ICONOS*. Mayo de 2008: 15-26. Quito, Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador.
- Spivak, Gayatri (1997). Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía. En *Debates Post coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Silvia Rivera y Rossana Barragán, Comp. 247-278. La Paz, Bolivia: Historias; SEPHIS; Aruwiyiri.

I.
Participación política
de mujeres indígenas

Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas

Aura Cumes*

Resumen

El multiculturalismo, el feminismo y la noción de género fundamentan reivindicaciones políticas a favor de los derechos de colectivos excluidos y subordinados. Pese a sus fines similares, en diversos espacios y momentos se les ha posicionado como antagónicos, reclamando para cada uno el lugar más importante. Mujeres afrodescendientes, indígenas, musulmanas, chicanas, mestizas y blancas solidarias, entre otras, opinan que, en parte, el antagonismo entre movimientos se debe al reduccionismo de sus visiones analítico-políticas, en tanto estructuran la dominación a partir de un único eje: género, etnia/raza o clase social. La experiencia de estas mujeres invita a una lectura más compleja de la realidad y a una democratización de los movimientos políticos. Aunque en Latinoamérica las luchas de mujeres no van en una sola línea, la mirada múltiple es una posición que se ha venido demandando y ha formado parte de los diálogos incipientes con los movimientos indígenas y feministas. Sin embargo, aún queda camino por recorrer.

Palabras clave: multiculturalismo, mujeres indígenas, género, feminismos, Guatemala.

* Maya-kaqchikel. Investigadora de FLACSO-Guatemala. Información de contacto: aecumess@yahoo.com

Introducción

El multiculturalismo parece ser el signo de los tiempos actuales. Puede entenderse como una “invención” contemporánea desde el liberalismo en las sociedades llamadas democráticas, en que la cultura, la diferencia y la diversidad se posicionan como el centro del cambio y del funcionamiento social (Gutiérrez, 2006: 10-11). Sin embargo, esta elaboración política tiene su origen en la presión ejercida por una serie de movimientos de alcance diverso: migrantes, afrodescendientes, mujeres, actores por la diversidad sexual e indígenas. El contenido de sus demandas varía dependiendo del contexto y la historia que construye su subordinación¹.

Dado que esta política ha tenido una elaboración propia o local en las sociedades en que se ha asumido, no se puede hablar de una sola forma de multiculturalismo en el mundo. Su particularidad radica en que le concede a la cultura, a la diferencia y a la diversidad una nueva función como recurso emancipador, en contraposición con las pretensiones de universalismo y de asimilación de otras políticas, tanto de derecha como de izquierda. Las diferencias se usan como argumentos en la lucha contra los poderes de dominación. En este caso, la cultura/etnicidad/raza juega el papel que en otros discursos juega el sexo/género (Dietz, 2008: 5).

Es claro que la noción de multiculturalismo, antes que nada, refleja el ideal de un programa político de acción y no una característica de nuestras sociedades, pues –con sus variantes– siempre han sido diversas (Gutiérrez, 2006: 10). Así, el multiculturalismo tiene como principal mérito reaccionar y posicionarse ante la idea de la homogeneización del mundo (Touraine, 2006: 302); sin embargo, su uso restringido a la retórica política, puede llevarle a debilitar su sentido de transformación más profunda. Mientras tanto, un uso más problematizado puede ofrecer la posibilidad de observar y analizar las formas que toma la gestión de la diversidad y las diferencias en contextos de colonialismo y desigualdad de etnia, género y clase social, como es el caso de América Latina. El multicultura-

1 Va desde la demanda por derechos civiles y políticos de afroamericanos y mujeres en EE.UU., pasando por los reclamos de autonomía en países como Canadá y en antiguas naciones europeas como España; movimientos de liberación en países con historia de colonización en África, Asia y América Latina (Bastos y Cumes, 2004: 27).

lismo en este caso, viene a coincidir con otras luchas políticas como el feminismo y las reivindicaciones de izquierda, entre otros.

Para fines de este escrito, me centraré en analizar cómo ha sido el encuentro entre el multiculturalismo y el feminismo alrededor de la lucha de las mujeres indígenas en Guatemala². No obstante, por las referencias teóricas y la experiencia compartida con otras mujeres latinoamericanas, encuentro similitudes importantes³. Mi interés es entender cómo, en el marco del multiculturalismo, las luchas políticas desde la diversidad y la afirmación de las diferencias e identidades desafían las desigualdades sociales que viven las mujeres indígenas.

Pero, ¿qué tiene que ver el multiculturalismo con los feminismos y el género? Y, a la inversa, ¿de qué manera la perspectiva de género y los feminismos abordan los análisis y las políticas multiculturales? Todo esto trae nuevamente a la discusión los ya viejos análisis entre diferencia e igualdad que, en ciertos casos, se han abordado casi en sentido de bipolaridad. Ahora, se suma a este debate el asunto entre diversidad y desigualdad, que genera un sin fin de preguntas y temores.

Mujeres que quedan en los márgenes de las reivindicaciones dominantes del multiculturalismo y el feminismo, llaman la atención sobre cómo ambas luchas tienen que constituirse de forma más compleja, más democrática y viendo la realidad de otras mujeres más allá de las blancas y las mestizas, y de los hombres. De igual manera, también parecen plantear que las reivindicaciones étnicas –y ahora multiculturales– no pueden entenderse como neutrales al género, en tanto se construyen en relaciones de poder. Por lo mismo, es importante considerar como factor fundamental la voz de las mujeres en su diversidad.

En el recorrido de los planteamientos teóricos, rescato las propuestas de algunas mujeres indígenas, negras e hindúes, entre otras, que en situaciones de frontera se han visto en la necesidad de cuestionar las perspectivas hegemónicas, tanto del feminismo como del multiculturalismo, creando nuevos y valiosos argumentos políticos y de análisis de la realidad.

2 Por carecer de un conocimiento más sólido no abordaré muy a fondo la situación de las mujeres garífunas en el caso guatemalteco.

3 Estas referencias las iré desarrollando a lo largo del escrito.

El feminismo “hegemónico” frente al multiculturalismo

Alguna vertiente del feminismo hegemónico se ha escandalizado con la llegada del multiculturalismo: ¡Tantos siglos de lucha por la igualdad y ahora llega una política que reivindica las diferencias! ¿No puede esto resultar peligroso para las mujeres? En nombre del multiculturalismo se podría alegar la permanencia o el reforzamiento de las diferencias, aun de aquellas a las que las mujeres no quieren estar sometidas. Wolf, en los comentarios que hace al ensayo de Taylor, uno de los principales ideólogos del multiculturalismo, señala: “[el] problema predominante para las mujeres como mujeres no es que el sector más numeroso o más poderoso de la comunidad sea indiferente o no se interese en conservar la identidad del sexo femenino, sino que esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación” (2001: 110). Esta autora, pareciera sugerir que es inaudito reclamar para las mujeres una reivindicación de sus diferencias y una celebración de su identidad, en tanto es lo que las tiene sometidas. Eso significaría la llegada de nuevas maneras de preservar viejas formas de dominio. Amorós, en su crítica a la demanda de la diferencia desde el feminismo, plantea que esto puede dar lugar a “esencializar” o naturalizar ciertos aspectos reclamándose como conformadores de la femineidad, y que no hacen sino reproducir los lastres de la ideología patriarcal (cita en Gutiérrez, 2002: 48).

Desde este discurso, el reclamo no es la diferencia, puesto que la sociedad no está diciendo que las mujeres deban dejar de serlo, sino exigiendo que lo sean de la manera que lo ha dictado la tradición. Estos puntos de discusión son fundamentales para las mujeres, pero no necesariamente opera igual para todas. Quizás el problema de estas vertientes del feminismo es creer que todas las mujeres tienen las mismas problemáticas, los mismos reclamos y que todas –como género– tienen una lucha exclusivamente contra el patriarcado. A pesar de ello, demeritar estos análisis significa tirar preciosos argumentos, pues, como veremos más adelante, a estas feministas les asiste la razón cuando notamos que efectivamente en nombre del multiculturalismo hay quienes tienden a “esencializar” las identidades de las mujeres de los pueblos a los que pertenecen.

Sin embargo, contrario a lo que se pueda imaginar, la reivindicación de las diferencias no son simplemente imposiciones masculinas. Las mujeres indígenas, en este caso, plantean sus propias luchas en demanda de sus diferencias. El significado de las diferencias que reclaman no siempre es la misma que la que dicta el patriarcado. De allí, que las ideas que absolutizan a las mujeres indígenas como víctimas pasivas de los hombres indígenas o como “fósiles vivientes” (Lagarde, 2001: 35) de los mismos hombres, tendrían que ser cuestionadas y matizadas. Esto no significa ocultar la existencia de relaciones de poder, de dominación, sino visibilizar y valorar las luchas creativas de las mismas mujeres indígenas.

Por otro lado, un posicionamiento más categórico es aquel que sostiene que el multiculturalismo es un distractor para la lucha universal de las mujeres, retórica que también arguye alguna izquierda respecto a las luchas indígenas y de las mujeres mismas cuando las responsabilizan de dividir un movimiento universal. Esta perspectiva feminista defiende posiciones severas, como la que sostiene que el reconocimiento de los derechos culturales representa un retroceso para los derechos de las mujeres (Hernández, 2004: 13).

Moller Okin, en un debate entre detractores y defensores del multiculturalismo lanzó la provocadora pregunta: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? Concluye que las mujeres de “las minorías étnicas”, que en muchos casos pueden ser mayorías, “quizá estén mejor si la cultura en la que nacieron se extingue”, y tengan la posibilidad de integrarse a la cultura nacional menos “sexista” (cita en Hernández, 2004: 13). Okin no cuestiona el contexto amplio en que las mujeres indígenas han realizado su vida. Este feminismo etnocéntrico, como lo llama Hernández, no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo; antes asume por principio que el liberalismo les “ha dado” a las mujeres mayor equidad que “esas culturas”, “bárbaras”, “atrasadas” o “primitivas” (Hernández, 2004:13). Este discurso feminista reproduce, como lo dicen Chandra Mohanty y Vandana Shiva, un colonialismo ideológico discursivo que no pesa menos que el de los mismos hombres que defienden el patriarcado (cita en Hernández, 2004: 14).

En muy frecuente que algunas feministas insistan en no comprender por qué las mujeres indígenas y afrodescendientes no ven en la lucha de

las mujeres la única o la más importante reivindicación. Al sacar sus propias conclusiones arguyen, por ejemplo, que es porque se encuentran atrapadas en las luchas étnicas y que no son capaces de cuestionar al poder masculino de sus pueblos. Muy pocas hablan de otro elemento que es fundamental: el poder de dominación entre las mismas mujeres. El racismo de las mujeres blancas y mestizas, pesa tanto como el patriarcado de los hombres blancos, mestizos e indígenas.

Si bien las mujeres como género nos vemos subordinadas frente al patriarcado de diferentes maneras, las mujeres blancas y mestizas han tenido privilegios en los contextos de colonización y esclavitud. Precisamente esos privilegios permiten evidenciar que ellas han vivido el patriarcado de una forma diferente que las mujeres indígenas y afrodescendientes. En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas y afrodescendientes una relación de matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha. La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación.

Con historias, experiencias y formas de opresión distintas, los intereses de lucha también varían. Las mujeres blancas con estabilidad económica, seguramente tendrían luchas particulares que no serán las mismas que las de todas las mujeres. Bell Hooks, feminista afroamericana, ha escrito al respecto de cómo las mujeres negras en Estados Unidos no se veían reflejadas en los reclamos de las mujeres blancas. Mientras las segundas pedían no ser utilizadas como objeto de belleza y de fragilidad, y denunciaban sentirse en jaulas de oro en sus hogares, las primeras generalmente no tenían hogares, ni eran objeto de belleza, y mucho menos les era concedido un tratamiento de fragilidad; todo lo contrario, eran vistas como rústicas, destinadas al trabajo doméstico y a la explotación sexual bajo el imaginario de su supuesta inhumanidad (2004: 33-37). Sobre ese mismo sentir Carneiro, feminista afro-brasileña, apunta:

Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras –las mujeres negras– formamos

parte de un contingente, probablemente mayoritario, y nunca reconocieron en nosotras ese mito [...]. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar. Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Está subrayado porque tal vez se hizo una traducción literal, en el contexto de explotación que describe se refiere, si es que está traducido del portugués, a un pervertido, abusador. Tarado en portugués significa pervertido, abusador, estuprador. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas. Por lo tanto, para nosotras se impone una perspectiva feminista donde el género sea una variable teórica más que “no puede ser separada de otros ejes de opresión” y que no “es pasible de único análisis”. Si el feminismo debe liberar a las mujeres, debe enfrentar virtualmente todas las formas de opresión...” (Carneiro, s.f: 1).

Las alianzas y las construcciones conjuntas entre mujeres, pasará por revisar las condiciones de desigualdad y de poder y dominación entre las mismas mujeres. Eventualmente, en aras de establecer una supuesta horizontalidad y armonía en las relaciones pueden adoptarse discursos políticamente correctos, actitudes autoritarias o maternalistas, directas o vedadas, que no permitirán la creación de condiciones más democráticas. Seguramente las desigualdades siguen marcando posiciones de jerarquía. Trabajarlas no será fácil, quizá sea un proceso doloroso, pero necesario.

El multiculturalismo “hegemónico” frente al feminismo y la perspectiva de género

Aportando hechos a la ya referida preocupación sostenida por Wolf (cita en Taylor, 2001:110) y Amorós (cita en Gutiérrez, 2002: 48), entre muchas otras feministas, ciertas reivindicaciones multiculturales se están realizando a costa de “esencializar” las culturas indígenas. Esto tiene un efecto particularmente grave para las mujeres, puesto que se tienden a reivindicar sus diferencias cual si fueran naturales y no construcciones sociales

e históricas. Así, no se plantea una mirada crítica a las situaciones de opresión y desigualdad en que viven, sino que es más importante argumentar la pureza de sus culturas. De acuerdo con Hernández, esta situación plantea la imposibilidad de un cuestionamiento a las “culturas indígenas”, porque las comprende como entes homogéneos, de valores y costumbres “puras” o incontaminadas, al margen de las relaciones de poder⁴.

En su construcción doctrinaria, como ya lo señaló Wolf (2001: 110), el multiculturalismo parte de una neutralidad de género. Como categoría analítico-política no tiene fundamentos que guíen una acción política orientada a buscar la equidad y la igualdad de género, tal como el feminismo ha carecido, hasta hace poco, de contemplar la categoría étnica. En este caso, han sido las mujeres, principalmente las indígenas y afrodescendientes, quienes con sus luchas han puesto en evidencia esta limitante. Pero es notorio que las luchas indígenas tienen un sustento androcéntrico, aunque las mujeres formen parte fundamental de los movimientos. De allí la dificultad de representar sus intereses, tomándose como salida la conformación de organizaciones exclusivas de mujeres.

Puede decirse que las mujeres indígenas tienen mayor aceptación en los movimientos en tanto luchan como indígenas, pero esta característica no siempre cuestiona las relaciones de poder entre mujeres y hombres. Por el contrario, cuando luchan como mujeres son señaladas como divisionistas, traidoras o de estar occidentalizándose, principalmente si adoptan en su trabajo, en sus discursos y en su vida personal, las categorías de género y feminismo. Desde una defensa de las luchas indígenas, existen varios argumentos, generados principalmente por hombres indígenas, en base a los que se cuestiona el trabajo de las mujeres alrededor de la perspectiva de género o feminismo (Camus, 2002: 1). Estos argumentos los organizaré en cuatro grandes reclamos: el género y el feminismo son categorías occidentales; como tales, su uso puede dañar el tejido social comunitario; es imposición de la cooperación, por lo tanto, atenta contra la autonomía de las organizaciones; y, finalmente, es una nueva forma de colonialismo.

4 Este argumento, le hace el juego a la idea del “buen salvaje” que “occidente” sigue buscando en sus ex-colonias para alimentar y mantener su curiosidad por lo primitivo (Hernández, 2004: 27).

No parece ser nada nuevo el que se cuestione el uso de la categoría de género y feminismo como occidentales y, de esa forma, se ponga en entredicho su uso⁵. Junto a este cuestionamiento, ha habido proposiciones de otras categorías que se plantean como propias del pensamiento indígena. A nivel de varios países de Latinoamérica, se reivindican los principios de complementariedad y dualidad como conceptos que deben ser usados. Sin embargo, estos conceptos que se dan por hecho, limitan un análisis de la realidad en tanto pesa más el discurso político que lo sostiene que una mirada crítica de la forma en que viven y se relacionan mujeres y hombres indígenas. Hay discursos que niegan la existencia de relaciones de dominación entre mujeres y hombres, alertando que con ojos “occidentales” pueden interpretarse ciertas prácticas como signos de desigualdad y opresión, pero que tienen un significado diferente en la lógica de las culturas indígenas. Sin embargo, estos discursos políticos tienen dificultades para calzar con la realidad. Es necesario reivindicar los conceptos de complementariedad, dualidad y otros, comprendiendo cómo funcionan en un diálogo con la realidad y con proposiciones políticas que no olviden el cuestionamiento de las relaciones de opresión existentes.

El segundo punto es aquel que muestra preocupación por la defensa del tejido social comunitario. Así, género y feminismo, en cuanto categorías “occidentales”, al ser llevadas a las comunidades indígenas, alterarían la “organización propia” y la forma en que ésta está estructurada. Llama la atención cómo esta preocupación surge con más énfasis al tratarse de la cuestión de género, cuando debiera ser una constante, puesto que todo lo que busca transformaciones sociales altera las condiciones sociales. Por otro lado, este temor por alterar el tejido social también está dando por sentado que este es perfecto o que se ha construido al margen de las condiciones de la sociedad en general. Este argumento, es también debatible puesto que si las situaciones sociales no desean ser alteradas, ¿cuál es la razón de estar haciendo esfuerzos por transformaciones sociales en espacios indígenas?

El tercer aspecto, también ya viejo, es que muchas organizaciones han asumido la categoría de género por imposición de la cooperación interna-

5 Sin embargo, hay que señalar que es un tanto más aceptada la categoría de “género” que la de “feminismo”, que produce un mayor rechazo.

cional. Esto habría venido a irrespetar la autonomía de las organizaciones. Pero, ¿quién construye la autonomía de las organizaciones? ¿Quién vela respecto de si esa autonomía es plural y democrática, en cuanto a la participación de las mujeres y de otros grupos subordinados? Esta demanda de autonomía es importante siempre que se tenga fundamento de peso, no así si se plantea con la intención de evadir cualquier responsabilidad con el trabajo con mujeres y desde la perspectiva de género.

El cuarto punto se refiere a la idea del trabajo de género como una nueva forma de colonialismo. Esto mismo lo han dicho las mujeres indígenas si existen condiciones que subordinan sus voces, sus intereses y perspectivas. Pero la defensa desde los hombres pareciera ser que va en otra línea. Es importante considerarlo en la medida en que se realice un análisis serio del porqué esto puede ser una nueva forma de colonialismo. Sin embargo, este argumento pierde fuerza ética si se plantea como una excusa para distanciarse de estas categorías.

En estos reclamos no se puede afirmar que todos los hombres están en contra y las mujeres a favor de las luchas de las mujeres. Al igual que hay hombres comprometidos por las luchas desde la perspectiva de equidad de género, hay mujeres para quienes estas luchas no suelen ser muy importantes. Sin embargo, el discurso hegemónico que cuestiona, bajo diferentes excusas, las categorías de género y feminismo, viene mayormente de hombres. Esto demuestra que los hombres, como sujetos, tienen preponderancia política y discursiva en la articulación, apropiación y recreación del discurso multicultural.

Las luchas de los movimientos indígenas no surgen con el multiculturalismo, éstas vienen de mucho más tiempo atrás, pero en este momento coinciden. Las elaboraciones políticas que contemporáneamente se están haciendo están influidas por el multiculturalismo, el cual adquiere contenidos particulares en cada contexto. Pero, algo que es común en diversos escenarios, es la representación de las mujeres como símbolos políticos en la construcción de las naciones o pueblos indígenas. Esto puede parecerse a lo que Partha Chatterjee relata para el caso de Bengala, en donde el nacionalismo indio anticolonial colocó “la cuestión de las mujeres” en el ámbito espiritual alejado de lo político. Las mujeres fueron construidas como un símbolo, creando así un “nuevo patriarcado” (1999: 403). La

construcción de las mujeres como símbolos en esta época del multiculturalismo, sobre todo está siendo aprovechada por el mercado y el Estado, para explotar la imagen de las mujeres tanto en términos políticos como mercantiles (Cumes, 2007: 181).

Mientras tanto, la neutralidad de género que en muchos casos el multiculturalismo hegemónico defiende no da cuenta de las situaciones de subordinación diferenciada que viven mujeres y hombres. Es necesario revisar si implícitamente se reivindica un sujeto hombre que, más allá de representar los intereses de mujeres y hombres sin diferenciaciones, está marcado genéricamente. Dudar sobre ello, permite la posibilidad de observar para no repetir en estos movimientos los esquemas de jerarquía y de construcción del mundo “occidental” en términos de universales masculinos y particulares femeninos. Dudar, también nos daría la oportunidad de crear teoría que sea útil y relevante para una práctica política diferente (Scott, 1992: 85).

La discusión sobre género desde las mujeres mayas en Guatemala

La lucha actual por las transformaciones sociales e ideológicas desde el movimiento de mujeres y desde el movimiento maya, se ha visto influenciada por la entrada del paradigma multicultural. Aunque ambos movimientos han sido afectados de diferente manera, sus ideologías y discursos se ven cuestionados –cada vez más– por actoras sociales “de carne y huesos”: las mujeres mayas inconformes con los planteamientos que ocultan prácticas sociales y experiencias complejas, que han vivido precisamente desde sus diferencias. Lógicamente, las mujeres mayas en Guatemala no tienen una vivencia, planteamientos, ni posiciones homogéneas, sino una diversidad de opiniones y de construcciones, como lo describiré escuetamente en adelante.

Notables mujeres mayas, como Virginia Ajxup, Juana Batzibal y María Luisa Curruchich (Oxfam, 2000), preocupadas por la construcción de una visión positiva del pasado (no colonial) de los pueblos indígenas, cuyas herencias permanecen, hacen elaboraciones analíticas muy importantes desde la Cosmovisión Maya, en las que buscan distanciarse de la “ra-

cionalidad occidental”. Desde esta mirada, enfatizan que existen prácticas de complementariedad, dualidad, equilibrio y reciprocidad en muchos espacios de los pueblos indígenas, especialmente en el área rural, que es necesario analizar y rescatar. Respecto a las situaciones opresivas, como la violencia, que podrían estar viviendo las mujeres indígenas, opinan que esta problemática puede entenderse como herencia de la colonización misma que ha llegado a formar parte de las conductas masculinas en detrimento de las mujeres. Pero, pese a existir, no puede vedar la posibilidad de indagar en las prácticas “propiaemente” mayas.

Por otro lado, hay mujeres mayas que no comparten del todo el posicionamiento anterior. Ellas no necesariamente se definen como feministas, algunas son más bien críticas del feminismo, aunque no desconocen esta corriente. Estas mujeres, unas más que otras, recuperan el análisis de la Cosmovisión Maya, pero en una perspectiva cuestionadora que parte de las vivencias cotidianas de las mujeres. Han venido haciendo propuestas de nuevas relaciones sociales basadas en las construcciones propias, lo que ha implicado problematizar las ideas que se tienen sobre “cultura”, “cosmovisión”, “complementariedad” y “dualidad”. Esta perspectiva la plantean mujeres como Emma Chirix (Oxfam, 2000), Hermelinda Magzul (Camus, 2002), e Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2002).

Un tercer grupo lo conforman aquellas cuyo camino y lealtades no se ha construido –solamente– alrededor de las organizaciones mayas. Más bien, algunas han venido participando en organizaciones de mujeres y organizaciones feministas. Estas mujeres se asumen abiertamente como feministas, incorporando en su lenguaje, en sus vivencias, en sus propuestas de vida la ideología feminista; pero también como mayas, reivindicando fuertemente su identidad étnica. Sobre la experiencia concreta de estas mujeres mayas feministas, hay menos sistematización, pero se rescata la experiencia escrita de Amanda Pop, Adela Delgado, Lucía Willis (Oxfam, 2000), Francisca Álvarez (Camus, 2002) Alma López (Thillet, Braulia, 2001) y Carmen Álvarez (Cumes y Monzón, 2006). También es importante rescatar la producción del grupo de Mujeres Kaqla, que no se define necesariamente como feminista, pero que defiende una perspectiva crítica de las relaciones de género desde el ser mayas.

Actualmente, las mujeres mayas en las organizaciones de mujeres continúan insistiendo en buscar la justicia social y genérica⁶. Sin embargo, es necesario recalcar que el hecho de aceptar o de trabajar juntas siguiendo esta línea de pensamiento y acción no ha sido una situación fácil. Esta complejidad tampoco ha sido asumida por todas las organizaciones de mujeres con el mismo ímpetu. La inequidad de género se complejiza cuando se entrecruza con la étnica. El peso o importancia que debe dársele a cada una ha generado conflictos entre los diferentes grupos, puesto que algunas mujeres todavía insisten en que lo étnico no debería incluirse en la agenda del movimiento de mujeres (Dary, 2006). De igual manera, muy pocas organizaciones mayas se apropian de la perspectiva de género, más allá de un uso mecánico y tecnocrático del mismo.

Reivindicar la cultura, la diferencia y las identidades tiene grandes complicaciones que no se solucionan con tibios debates, con “integrar” un tema a otro, mucho menos evadiendo su presencia e implicaciones. En ello, el caso guatemalteco es interesante porque hay varios debates entre las mismas mujeres: por un lado, algunas organizaciones de mujeres mayas, buscan cuestionar la perspectiva de género, en tanto es vista como categoría impuesta y rescatar los principios de la Cosmovisión Maya para entender las relaciones entre mujeres y hombres y trazar las perspectivas políticas de futuro. Sin embargo, esto se torna difícil pues no hay acuerdos entre los principios derivados de la Cosmovisión Maya y el contenido que tiene cada uno de ellos. Por otro lado, hay organizaciones de mujeres mixtas (mayas y mestizas), principalmente las vinculadas a las políticas públicas en instancias estatales, que están buscando incorporar de forma unificada las categorías de etnia, género y clase social.

No hay de momento organización de mujeres mayas que se asuma institucionalmente como feminista. Sin embargo, hay mujeres mayas feministas en diversos espacios. Por lo general, suele haber un rechazo al

6 La preocupación por el análisis de las relaciones étnicas entre mujeres no se centra exclusivamente entre las mujeres indígenas. Hay mujeres mestizas, ladinas y extranjeras que han hecho aportes importantes en esta línea y que, igualmente, mantienen el interés por revisar estas relaciones y por construir conjuntamente nuevos ideales y prácticas. Con el riesgo de omitir, estos aportes han venido de Camus (2002), García (2006), Macleod y Cabrera (2000) y Monzón (2004, 2006)

feminismo, el cual es entendido como un movimiento político de las mujeres mestizas. Las mujeres mayas que se asumen como feministas también son estigmatizadas como aquellas asimiladas por la cultura occidental. De igual manera, el feminismo reivindicado desde las mujeres mayas, está bastante influido por el feminismo de la igualdad, que es la corriente hegemónica en Guatemala a pesar de la diversidad étnica. Quizá hace falta en el contexto guatemalteco, las elaboraciones políticas y analíticas de los otros feminismos interpelados en otros lados del mundo y que, seguramente, coincidirán con las demandas de las mujeres mayas feministas.

La perspectiva de los “otros” feminismos

Resignificando la diferencia

La experiencia de algunas mujeres indígenas con el feminismo no siempre ha sido grata, en tanto que, como hemos visto, algunas de sus vertientes reproducen prácticas de asimilación, cuestionando duramente a las mujeres que optan por reivindicaciones étnicas y que no se “deciden” por luchas exclusivamente como mujeres. Por otro lado, también hay feministas que reproducen ideologías y prácticas racistas haciendo uso de los privilegios de poder frente a las otras mujeres. O sucede que, dentro de las organizaciones feministas el tema de la diversidad étnica no está suficiente trabajado, como en el caso guatemalteco.

Pero, hay otras vertientes feministas que se han dado a la tarea de trabajar el tema de la diversidad y las diferencias. A esta corriente se la ha dado en llamar: feminismo de la diferencia. No está este feminismo exento de críticas en que se señalan sus aciertos y sus desventajas, pero —desde un uso crítico— sus aportes son valiosos para contextos étnicamente diversos, como es el caso de varios países de Latinoamérica.

Hemos visto como a algunas feministas les parece difícil reivindicar la diferencia sin caer en la desigualdad. Sin embargo, hay mujeres indígenas que reclaman el derecho a sus diferencias demandando así mismo igualdad. El contenido de los reclamos de la diferencia no tiene la misma con-

notación que las diferencias impuestas por el patriarcado o el racismo. Aquí la diferencia que se reclama no es aquella que justifica un trato desigual (Gutiérrez, 2002: 47), sino la que busca procesos liberadores; que no se construye en jerarquía, sino en horizontalidad; que no se impone, sino que es reivindicada desde las sujetas en un marco complejo y crítico.

Gutiérrez señala que la preocupación tiene sentido cuando las luchas por las diferencias ocultan o justifican las identidades tradicionalmente subordinadas de las mujeres. Así, fomentar la diferencia significaría allanar el camino para ahondar las formas de opresión. Sin embargo, cuando la diferencia es reivindicada por grupos subalternos para luchar por nuevas formas de ejercicio de poder y por la construcción de nuevas visiones de mundo, “no es más de lo mismo”. Por el contrario, es una defensa político-democrática de lo diverso (2002: 47). En este caso, el derecho a la diferencia de sexo/género, raza/etnia, edad, etc. no justifica la desigualdad de nuestro estatus social, cultural, económico o político, de la misma manera que las diferencias de nuestras creencias, valores o formas de vida tampoco justifican un trato desigual o discriminatorio. Esto deja de manifiesto que se lucha contra la desigualdad, no en contra de la diferencia (Gutiérrez, 2002: 49).

En situaciones de subordinación, el resignificar positivamente la diferencia es una lucha crucial y es un derecho humano. Como dice Trih T. Minh-ha: “[n]uestras luchas por los significados son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir” (cita en Avtar Brah, 2004: 131). De una existencia denigrada se toma el derecho por una existencia digna, se reclama por el derecho a ser antes que estar. Para quienes sugieren que reivindicando las diferencias se reivindican las formas de opresión, Avtar Brah responde que se necesita ser más agudos: “la diferencia no es siempre indicador de jerarquía y opresión. Por lo tanto, si la diferencia resulta en inequidad, explotación u opresión o en igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política es contextualmente contingente” (2004: 134). Analizar la manera de cómo se construyen las diferencias es básico. En situaciones de dominación la diferencia se ha construido como un mecanismo de prácticas excluyentes y discriminatorias; pero en las luchas por la justicia, la diferencia se construye como una afirmación de la diversidad. Es decir, podemos hablar de una diferencia

jerárquica o una diferencia horizontal (Brah, 2004: 120). En este caso, se aboga por la construcción de una diferencia en equivalencia humana (Brah, 2004; Gutiérrez, 2002).

En este tiempo las discusiones se centran en las diferencias y las identidades, comprensible por la larga historia de anulación ilusoria o remarcamiento de las diferencias de las/los “inferiores”. Sin embargo, en tantos casos nos hemos empantanado en la discusión de las identidades como fin en sí mismas, y no como un medio que permita darle fuerza a las movilizaciones que nos lleven a desafiar las formas de dominación que utilizaron nuestra diferencia como una justificación de su vigencia. Sobre esto sin duda, se necesita más discusión que unos pincelazos.

Desnaturalizando sistemas patriarcales racialmente estructurados

Desde el feminismo poscolonial, se ha sostenido que las sociedades –en contextos coloniales– no solo se han fundado sobre un tratamiento desigual entre indígenas y “no indígenas”, sino también sobre un trato desigual entre mujeres y hombres. Por lo mismo, los efectos que producen tienen impactos diferenciados sobre cada colectivo. Los sistemas de dominación como el racismo, el patriarcado, el clasismo, no operan de manera similar en mujeres y hombres, como tampoco son sistemas que funcionan de forma separada, sino complejamente interrelacionados. Actualmente, diversos movimientos sociales abanderan luchas desde las diferencias y desde las identidades políticas. Sin embargo, parten regularmente de una sola noción de la diferencia: diferencia sexual y de género, diferencias étnicas, diferencias de clase, etc. Si bien estas demandas han generado una serie de derechos para los colectivos subordinados, también han particularizado el análisis y la acción política sobre la realidad.

La lucha por las identidades políticas, tanto de género como étnicas y de clase social, que parten de particularizar, absolutizar y priorizar un solo aspecto de los sistemas de dominación, se convierten en muros que invisibilizan lo que Hooks llama el “sobrecruzamiento de opresiones” (2004: 60). Estas luchas también pueden entrar en competencia, creando discursos que más que desafiar los poderes de dominación, intentan legitimar-

se deslegitimando la lucha de los otros. Un efecto de esto es que quienes sufren ese “sobrecruzamiento de opresiones”, como las mujeres indígenas en Guatemala, tengan que elegir determinada posición y, tantas veces, dividir sus “lealtades” políticas, encontrándose entre las fronteras de las diferentes reivindicaciones.

Estas formas de reivindicación tienden a pensar en los subordinados como el problema. A las mujeres mayas que están haciendo luchas desde diferentes perspectivas o que critican las identidades políticas rígidas, se les plantea: “¿definan sus identidades!”, “¿definan sus lealtades!”. Pareciera ser que las identidades políticas unidimensionales tienen una importancia de primer orden, incluso antes que la realidad que se quiere cambiar.

Para Preciado (2004), hacer un trabajo que considere ese “sobrecruzamiento de opresiones” no es simplemente cuestión de tener en cuenta la especificidad étnica en los análisis de género, la especificidad de género en los análisis étnicos o la especificidad étnica y de género en los análisis de clase, sino más bien analizar la constitución mutua del género, la cuestión étnica y la clase en los sistemas de dominación y opresión. Esto implicaría evitar la creación de jerarquías analíticas entre las políticas de género, etnia y clase. Se apelará, por el contrario, al establecimiento de una “intersectorialidad política” y una “interdependencia explicativa” de todos estos ejes de opresión. Se trata, como dicen Avtar Brah (2004: 135) y Preciado (2004: 2), de pensar una “política relacional” de no compartimentalizar y jerarquizar opresiones, sino formular análisis y estrategias para desafiarlas conjuntamente, apoyándose en un análisis de cómo se conectan y articulan. Como dice Hooks (2004: 60), es así como las mujeres negras, “de color” e indígenas pueden aprovechar la desventaja de su marginalidad para imaginar y crear formas con las que desafiar los poderes en sus múltiples dimensiones. Seguramente, como toda propuesta, esta perspectiva tiene sus limitantes, pero de momento parece importante tener en cuenta su discusión.

Este tipo de perspectiva opera para las luchas políticas y también para los análisis académicos. Según Alonso, aunque escasos, algunos de los mejores textos que analizan la etnicidad y su conexión con la constitución de los Estados y los nacionalismos han sido producidos por académicos para los que el género y la sexualidad son inquietudes analíticas centrales.

Puesto que las construcciones de género y sexualidad han sido claves para la formación de las subjetividades y colectividades étnicas y nacionales, las lógicas de poder esgrimidas desde el Estado han tenido consecuencias diferentes para hombres y mujeres (cita en Camus, 2006: 166).

El imaginario de Nación creado ha excluido a indígenas y mujeres, naturalizando las desigualdades inscritas en sus cuerpos, mediante su folklorización, estetización y mercantilización. Los movimientos indígenas buscan crear una “unidad nacional”, mediante diversas políticas que intentan ser contrahegemónicas al Estado heredado. Sin embargo, un análisis de las exclusiones, de los fallos en la construcción de los Estados desde una perspectiva de género, permitiría indagar si estos nacionalismos que están intentando crear los movimientos indígenas podrían estar reproduciendo algunos de los errores en los que incurrió el actual Estado.

Colocar a las mujeres indígenas como un símbolo clave de la identidad política, neutralizando o minimizando a partir de ello las desigualdades sociales que se inscriben sobre sus cuerpos, no solo podría estar legitimando los efectos del mismo sistema colonial, patriarcal, construido racialmente, sino que también estaría repitiendo los procesos excluyentes y de cosificación de las mujeres. Aun cuando el “esencialismo” como estrategia de lucha ha sido crucial frente a una sociedad profundamente racista, la cultura no puede seguir siendo más importante que las propias mujeres, mientras no se desvele cómo ésta se vive y en qué condiciones de poder. No tiene sentido desafiar una opresión que conduce al reforzamiento de otra, sería como caer en una autoderrota (Brah, 2004: 135).

Si para muchos mayas, el sistema patriarcal y el machismo que de diferentes formas se vive actualmente entre los indígenas son productos de la colonia, reproducir formas diferentes a las coloniales implicaría también atender a un análisis sólido sobre cómo las opresiones de género, etnia y clase se han articulado y afectado de manera diferente a mujeres y hombres. Esta es una función que no compete solo a las mujeres mayas, si ha sido así se debe seguramente a que su noción de dominación también está siendo unidimensional y excluyente.

Las nociones de complementariedad, dualidad, reciprocidad, equilibrio y cualquier otro significado que se reivindique para nombrar las relaciones hombres-mujeres en las sociedades mayas, son legítimas y urgentes

como ideales de sociedad, como utopías que guían acciones, inspiradas en una realidad. Pero si estas son usadas para neutralizar una realidad existente, tienen un efecto perverso. Hay, por ahora, escasa discusión sobre planteamientos como el de la complementariedad. Antes que darlos por hecho, quizás sea más útil pensar su contenido ¿Se está legitimando una complementariedad desigual? o ¿Se quiere construir una complementariedad en igualdad y equivalencia?

Por otro lado, si desde el esencialismo feminista se piensa que las prácticas “atrasadas” que subyugan a las mujeres indígenas son simplemente consecuencia de su propia cultura, no se estaría problematizando la relación histórica de lucha que ha habido entre el liberalismo y el feminismo. Se estaría asumiendo por principio que el liberalismo les ha dado a las mujeres mayor equidad que “esas culturas indígenas”. Esto niega los siglos de lucha que las mujeres “blancas” y “no indígenas” privilegiadas han tenido frente a las inconsecuencias del liberalismo, mientras las mujeres indígenas y negras sufrían los procesos de esclavitud y colonización (Hernández, 2004: 14).

De modo que, cuando se toman posiciones extremas, el feminismo esencialista ve al patriarcado indígena como el único responsable de la situación de las mujeres indígenas; o, el esencialismo indígena justifica el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia. Así, ambas visiones se ubican en un mismo lugar: ocultan su posición de poder y fraccionan las opresiones, dándole mayor importancia a las luchas identitarias particularizadas. En este caso, comparto el razonamiento de Avtar Brah cuando propone: “[p]arece imprescindible que no compartimentalicemos las opresiones sino que formulemos, en vez de ello, estrategias para desafiarlas conjuntamente sobre la base de una comprensión de cómo se interconectan y articulan [...] Es una perspectiva que clama por un cuestionamiento continuo del esencialismo en todas sus variantes” (Brah, 2004:36).

Conclusiones

Centrar los debates en si entre los negros e indígenas hay “más” o “menos” machismo, en que si las mujeres indígenas y negras son “más” o “menos” sumisas que las blancas o las mestizas, o empeñarse en construir un modelo universal de mujer, ha desgastado a los movimientos de mujeres. Mientras tanto, se ha dejado —y se deja— de lado lo que sí importa: comprender cómo y por qué se dan determinadas situaciones y qué implica ello para la vida de las mujeres.

Las construcciones desde la diversidad y la diferencia son complejas y contradictorias. Las ideas políticas hegemónicas nos han enseñado que sólo se puede avanzar sobre la base de la homogeneidad, la asimilación y la imposición de la lucha de las/los más fuertes. De manera que, cuando nos encontramos en situación en que la diversidad es la marca, nos parece una situación caótica y nos desespera. Pero más que pensar si la diversidad “es buena” o “es mala”, es “un obstáculo” o “una riqueza”, la diversidad es y está. Sobre esta base nos vemos obligadas a construir entre todas, no de unas para otras o sobre otras. En este caso, el principio del pluralismo es importante. Que esta tarea no es fácil, es verdad, pero son los desafíos de una construcción diferente y que está en nuestras manos.

Como dice Maldonado: “se trata de un debate complejo y lleno de pliegues en el que es conveniente no precipitarse buscando fórmulas demasiado simples. Y por supuesto un debate en que las feministas tenemos que participar de forma ineludible. Considerando la madurez democrática del feminismo, tal vez lo más adecuado para tomar parte del debate, sea llevar a discusión pública las propias controversias internas del feminismo. No tiene sentido, pretender aparecer ante la sociedad “con una sola voz”, como feministas” (2004: 42).

Construir desde la pluralidad de posicionamientos, vivencias, perspectivas y propuestas, permitirá, como se ha hecho en otros contextos, que entre mujeres diversas en contextos desiguales reconstruyamos los conceptos, los marcos analíticos y políticos que rigen nuestras luchas. Las mujeres indígenas, así como lo han hecho las negras, por ejemplo, tenemos mucho que decir respecto a qué significa el feminismo, el patriarca-

do, el género, así como el ser indígenas y el ser mujeres en contextos coloniales cruzados por el racismo, el patriarcado y el clasismo, por mencionar algunas de las dimensiones de la realidad. Todo esto, como dije antes, son aportes básicos para pensar en qué tipo de sociedad queremos construir o estamos construyendo entre todas.

Las mujeres indígenas también tenemos que realizar pactos con los hombres indígenas. Pero no desde posiciones de jerarquía, como hasta ahora ha ocurrido, sino de construcción paralela. No nos conformaremos con ser el símbolo de las nuevas naciones indígenas, sino sujetas y constructoras de esas nuevas naciones.

Bibliografía

- Ajxup, Virginia (2000). Género y etnicidad-Cosmovisión y mujer. En *Identidad Rostros sin Máscaras*. Comp. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, 57-71 Guatemala: Oxfam-Australia.
- Alexander, M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty (2004). Genealogías, legados y movimientos. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, varias autoras, 137-184. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.
- Alonso, Ana María (2006). Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad. En *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*, comp. Manuela Camus, 159-183. Antigua, Guatemala: CIRMA (1ª edición en inglés: 1994).
- Avtar Brah (2004). Diferencia, diversidad y diferenciación. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Varias autoras, 107-136. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes, coordinadores (2008). *Mayanización y Vida Cotidiana. Guatemala: El discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 1, FLACSO; CIRMA; Cholsamaj.
- Batzibal, Juana (2000). Mujer Maya, rectora de nuestra cultura. En *Identidad, Rostros sin Máscaras*. Comp. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, 25-43. Guatemala: Oxfam-Australia.

- Bell Hooks (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, varias autoras, 33-61. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.
- Camus, Manuela (2002). Mujeres y Mayas: sus distintas expresiones. En *Indiana* 17-18, 1-26. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz.
- Carneiro, Sueli (s.f). El color del feminismo en Brasil. <http://www.muje-resdeempresa.com/sociedad/030101-el-color-del-feminismo.html> (visitado el 12 de noviembre del 2008.).
- Chatterjee, Partha (1999) La Nación y sus mujeres. En *Pasados Poscoloniales*. Coordinador Saurabh Dube, 403-427. México: Colegio de México.
- Cumes, Aura (2007) Las mujeres son más indias. Género multiculturalismo y mayanización. En *Mayanización y Vida Cotidiana: el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*. Coordinadores Santiago Bastos y Aura Cumes, 156-185. Guatemala: FLACSO; CIRMA; Cholsamaj.
- Curruchich, María Luisa (2000). La cosmovisión maya y la perspectiva de género. En *Identidad, Rostros sin Máscaras*. Comp. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, 45-55. Guatemala: Oxfam-Australia.
- Dary, Claudia (2006). Prologo. En *La Encrucijada de las Identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. Comp. Aura Cumes y Ana Silvia Monzón, 9-17. Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer.
- De Solórzano Thillet, Braulia (2001). *Mujeres y Percepciones Políticas*, 101-249. *Colección de Estudios de Género 3*. Guatemala: FLACSO.
- Dietz, Gunther (2008). El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas del multiculturalismo contemporáneo. Ponencia preparada para Seminario "El Futuro de Guatemala como Sociedad Multiétnica". *Proyecto Mayanización y Vida Cotidiana*. Guatemala: FLACSO; CIRMA; Cholsamaj.
- García, Diana (2006). Sujetadas por la historia: breve aproximación a las dinámicas de interpretación feminista y la construcción de significados desde la mayanidad. En *La Encrucijada de las Identidades. Mujeres,*

- feminismos y mayanismos en diálogo*. Comp. Aura Cumes y Ana Silvia Monzón, 31-48. Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer.
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla (2004). La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla. Guatemala: Cholsamaj.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda (2002). Igualdad y diferencia: un universalismo acotado. En *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre filosofía, feminismo, política y filosofía*, 199-215. México: Miguel Ángel Porrúa; PUEG; UNAM.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (2006). Prólogo. El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje. En *Multiculturalismo desafíos y perspectivas*. Comp. Gutiérrez Martínez, 9-22. México: Colegio de México.
- Hernández, Aída (2004). Re-pensar el multiculturalismo desde el género. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, 7-39. México: Universidad de Guadalajara.
- Lagarde, Marcela (2001). Poder, relaciones genéricas e interculturales. En *Conferencias Internacionales: primer encuentro mesoamericano de estudios de género*. Colección estudios de género 5: 13-50.
- Macleod, Morna y M. Luisa Cabrera, compiladoras (2000) *Identidad Rostros sin Máscaras*. Oxfam-Australia, Guatemala.
- Maldonado Barahona, Teresa (2004). Multiculturalismo y feminismo. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, 40-58. México: Universidad de Guadalajara.
- Monzón, Ana Silvia (2006). Entre Mujeres: la etnicidad ¿factor de tensión en el movimiento de mujeres? En *La Encrucijada de las Identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. Comp. Aura Cumes y Ana Silvia Monzón, 49-72. Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer.
- Monzón, Ana Silvia (2004). Entre Mujeres: la identidad étnica factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Guatemala: FLACSO.
- Pop, Amanda (2000). Racismo y machismo: deshilando la opresión. En *Identidad Rostros sin Máscaras*. Comp. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, 111-139. Guatemala: Oxfam-Australia.
- Preciado, Beatriz (2004). Entrevista para Desacuerdos. Documento electrónico disponible en: www.ddooss.org/articulos/entrevistas/beatriz_preciado.htm, 1-14. (visitado el 1 de junio del 2007).

- Scott W. Joan (1992) Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría post-estructuralista. En *Debate feminista*. Año 3, vol. 5, 85-104. México.
- Touraine, Alain (2006). Las condiciones de la educación intercultural. En *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*. Comp. Daniel Gutiérrez, 275-303. México: Colegio de México.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2002) La pequeña burguesía indígena comercial en Guatemala. Guatemala: AVANCSO.
- Wolf, Susan (2001) Comentario. Charles Taylor; *El Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, 108-122. México: Fondo de cultura Económica.

Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México

Georgina Méndez Torres*

Resumen

Las mujeres indígenas en países como Ecuador, Colombia y México¹ vienen reflexionando en sus identidades de género y su participación en sus espacios organizativos. Han colocado en la mesa de debate temas como la violencia intrafamiliar, los obstáculos para su participación pública-política, la subordinación y las desigualdades de género al interior de sus organizaciones, comunidades y familias. Este trabajo reflexiona acerca de las miradas de género que ellas han defendido en estos procesos, así como en las distintas expresiones que estas visiones han adoptado. Postula que estas miradas han atravesado tanto sus dinámicas cotidianas como sus relaciones organizativas y han tenido, por tanto, implicaciones en su participación y en la construcción de un proyecto político incluyente desde las organizaciones indígenas y desde las mismas mujeres.

Palabras clave: género, mujeres indígenas, participación, Colombia, Ecuador, México.

* Mujer indígena chol del estado de Chiapas, México. Egresada de la Maestría en Ciencias Sociales, mención en Género y desarrollo, FLACSO-Sede Ecuador. Integrante de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (RED IINPIM AC), socia fundadora del Centro de Estudios Indígenas XOJOB LUM A.C, en México. Información de contacto: ceixlac@gmail.com

1 Las entrevistas usadas en este artículo fueron realizadas para el caso de Ecuador entre los años 2003 y 2004 para la tesis de maestría de FLACSO Ecuador; para el caso colombiano, durante

Introducción

Las mujeres indígenas comienzan a ser actoras reconocidas en sus organizaciones. En las movilizaciones colectivas, como las de Ecuador² en 1990, en Chiapas, México, en 1994, o las luchas recientes en Bolivia, su presencia ha sido numerosa no solo como acompañantes sino como parte de la organización de los levantamientos³. Estas movilizaciones permitieron visibilizar el carácter y magnitud de su actuación y cuestionar de manera más abierta las desigualdades que viven en sus organizaciones. En estos procesos, sus liderazgos se han ido construyendo y consolidando poco a poco. Es así que, la exigencia de mayores espacios de participación y reflexión en el ejercicio de los derechos comienza a ser cada vez más cotidiana al interior de las organizaciones indígenas.

El propósito de este artículo es reflexionar acerca de las visiones de género que las mujeres indígenas tienen en relación a su cotidianidad y a los espacios de la esfera pública⁴. Estas visiones nos permiten hablar de sujetos con demandas de género, propuestas y proyectos políticos que benefician al colectivo de las organizaciones indígenas.

el años 2005 para el trabajo financiado por una beca para investigadores jóvenes que me fue concedida por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

- 2 En el caso de Ecuador el protagonismo de las mujeres indígenas es de larga data, como los liderazgos de Dolores Cacuango y de Tránsito Amaguaña, mujeres indígenas quichuas que se movilizaron en contra de las haciendas y se organizaron en sindicatos. Dolores Cacuango fundó la primera escuela bilingüe (quichua-español) en 1945 (Rodas, 2007; Miño, 2006).
- 3 En general en los levantamientos indígenas, las mujeres se han encargado de la logística como la preparación de los alimentos y el cuidado de los hijos. Para el caso de Chiapas, específicamente en la realización del Congreso de 1974, Hernández afirma que muchas de las mujeres “fueron las encargadas de la “logística” de las marchas, plantones y encuentros”. Sin embargo, este “acompañamiento” las seguía excluyendo de la toma de decisiones y de la participación activa en sus organizaciones, aunque les permitió reunirse y compartir experiencias con mujeres indígenas de distintas regiones del estado” (2003: 208).
- 4 La esfera pública sería el “espacio donde se lleva a cabo la participación política a través del habla”. Fraser crítica cuatro premisas de la esfera pública de Habermas: Uno, la premisa de que los interlocutores en la esfera pública pueden poner entre paréntesis sus diferencias de posición y deliberar “como si fuesen” socialmente iguales; dos, el supuesto que múltiples públicos en competencia representan un paso atrás hacia la democracia, prefiriendo una esfera pública única; tres, el supuesto de que el discurso en el espacio público debe restringirse a la deliberación del bien común y que el surgimiento de asuntos privados debe de evitarse; cuatro, el surgimiento de una esfera pública democrática exige separar la Sociedad civil y el Estado (1997:97).

Participación de las mujeres indígenas

Las mujeres indígenas actúan ya no solo en los espacios locales de la comunidad. En el último tiempo, es posible constatar su mayor presencia en los escenarios regionales, nacionales e internacionales⁵. Algunos de los planteamientos y preocupaciones expresados en estos espacios, incluyen la supervivencia de sus comunidades, de su identidad cultural y el reconocimiento del papel fundamental que desempeña la mujer en los esfuerzos que se realizan por promover los intereses de las poblaciones indígenas (Reed, 1995). Al mismo tiempo, en estos encuentros han cuestionado las costumbres indígenas y exigen nuevas formas de participación donde no se les excluya ni se les discrimine en sus propias organizaciones (ONIC, 1994).

Entre algunas de las explicaciones que podemos dar a este fenómeno se encuentran: el aumento del nivel de escolaridad de las mujeres indígenas, una mayor apertura a su participación y a la posibilidad de organizarse y, consecuentemente, un aumento de su presencia en las estructuras de las organizaciones. Otro punto, no menos importante, son las exigencias que se hacen desde los organismos internacionales para la incorporación de la perspectiva de género en los proyectos que las organizaciones indígenas manejan. Así, tenemos que como parte de estas exigencias y también por la presión de las propias mujeres indígenas por espacios de análisis y reflexión desde el movimiento indígena, cada vez hay mayor presencia de mujeres en las estructuras de las organizaciones políticas⁶, productivas y en los gobiernos locales. Además, crece la incursión en la política partidista⁷.

- 5 Tales como el IV Congreso de Mujeres Indígenas de las Américas (Perú, 2004), el Foro de las Naciones Unidas, el V Encuentro Continental de las Mujeres Indígenas de América (Canadá, 2007) y el reciente encuentro de mujeres indígenas, realizado en Perú en abril de 2008.
- 6 En la Organización Indígena de Colombia y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), existen áreas expresas donde se manifiesta la incorporación de las mujeres: Área Mujer y Familia, para la primera, y Secretaria de la Mujer, para la segunda.
- 7 En las elecciones de marzo de 2006 en Bogotá, varias mujeres indígenas participaron como candidatas para la representación a la cámara y el senado. Por la circunscripción especial indígena participaron: Eulalia Yagari del partido Alianza Social Indígena (ASI) para el senado; a la cámara por Bogotá Rosa Iguarán de la ASI y Orsinia Polanco (ambas de la etnia wayúu) por el Polo Democrático Alternativo. Por la vía ordinaria, se disputaban la circunscripción territorial por Bogotá a la cámara: Belquiz Izquierdo del partido Cambio Radical, Edith Bastidas y Pastora Tarapues avaladas por Autoridades Indígenas de Colombia (AICO).

Así, desde posiciones de liderazgo cuestionan los modelos de los Estados-nación que han excluido a los pueblos indígenas y a las mujeres, sean estas indígenas o no, analizan los efectos de las políticas neoliberales que han agudizado la pobreza en las zonas indígenas y han reforzado las posiciones de subordinación de las mujeres. Ponen, además, en tela de juicio los supuestos de pasividad y de igualdad que se pregona desde el Estado y en los discursos de los movimientos indígenas, mostrando que las mujeres han sido protagonistas aun a pesar de los espacios a los que se han visto arrinconadas.

Elas han librado múltiples luchas: en Colombia, junto a los hombres, han estado en los frentes de guerra, así como en la resistencia en sus territorios. Como mujeres, a pesar de la situación de conflicto que viven, han logrado generar discusiones y propuestas en sus organizaciones y ganar un espacio al interior de estas (ONIC, 1994; ONIC/IMP, 2002)⁸. En México, las experiencias son diversas, entre ellas: la participación de las zapatistas en Chiapas, que marcó el inicio de su visibilidad en el espacio político, así como en el académico; y aquellas que se han organizado, como el caso de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas⁹, que ha sido un espacio de análisis, discusión y sistematización de los derechos de las mujeres. En Ecuador, han participado activamente en la movilización y organización de los levantamientos, en las tomas de las calles, en la inter-

8 En el documento de trabajo del I Encuentro de Mujeres Indígenas por la Autonomía, la Resistencia y la Paz, las indígenas colombianas hacen un análisis de su situación como mujeres e indígenas y los efectos de la guerra que viven: 1) Retención de alimentos, 2) impedimento de la libre movilización de las comunidades indígenas, 3) amenazas y amedrentamiento a líderes y miembros de las comunidades, 4) imposición de categoría de objetivo militar, 5) impedimento de hacer los trabajos tradicionales, 6) amenazas de los mega proyectos, 7) presencia de cultivos ilícitos, 8) desplazamiento forzado, 9) asesinatos selectivos de líderes. Esta situación, señalan, les afecta no solo como mujeres sino como pueblos indígenas. Por lo tanto, la situación de las mujeres indígenas forma parte de la violencia que viven como grupo (ONIC/IMP 2002).

9 La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas se formaliza en 1997 en la ciudad de Oaxaca, México en el marco del Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas que tuvo una convocatoria de 700 mujeres pertenecientes a diferentes pueblos indígenas del México. Cándida Jiménez, integrante de la Coordinadora, indica: “esta instancia de las mujeres indígenas sirve para fortalecer nuestras organizaciones nacionales de mujeres indígenas desde nuestra identidad cultural y de género, un espacio de análisis, discusión y sistematización de temas de interés común. Se busca también el mejoramiento de vida del ser humano y de la integración de las mujeres indígenas en los procesos de cambio, para que puedan tener mayor acceso a la participación en la defensa de sus derechos, desde las propias culturas indígenas” (2003).

mediación para la resolución de un conflicto. Al respecto Nancy Iza del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) comenta:

A partir del año 91, 92 que se dio así los primeros levantamientos fuertes, la participación de la mujer yo creo que ha sido bien importante, por ejemplo al momento que salimos al paro a tomar las calles, así, vienen los militares o los policías así a reprender...Entonces, ahí ha habido la mediación de la mujer, siempre se ha puesto adelante a un grupo de mujeres, como para mediar, es decir porque los militares a las mujeres no atacan directamente, [...] se ha venido participando como intermediarias para solucionar problemas que no hacen tanto los hombres[...] Yo creo que la participación en los levantamientos es bien importante, incluso yo diría en primer lugar, aunque no se participa bastante así por el hecho de ser madres de familia mismo y todo pero es bien importante, si no hubiera la participación de las mujeres yo creo que se hubiera dado una matanza así tremenda de los hombres...(Nancy Iza, entrevista, Latacunga-Ecuador, 15 de enero de 2003).

Pero, además de haber estado en las resistencias, en la consolidación de sus organizaciones y en la lucha contra el racismo, han buscado espacios específicos para ellas y sus demandas. Este es el caso, por ejemplo, de la creación del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE), que fue la primera organización de mujeres indígenas, estimulada por ellas como “un espacio propio para que las mujeres hablen y se expresen” (Teresa Simbaña, entrevista, 23 de junio de 2003). Otra estrategia ha sido la inclusión de las mujeres en las llamadas Secretarías de la Mujer, lo que ha permitido un espacio en las organizaciones indígenas (Prieto et al., 2005).

Desde México, pasando por Centroamérica y los países andinos, las mujeres indígenas han trastocado las costumbres y modelos de ser mujeres, han cuestionado y reivindicado sus derechos como pueblos y también como mujeres. Las mujeres zapatistas, en Chiapas, han sido un referente de lucha para otras mujeres indígenas de México, lo que ha llevado en distintos eventos a analizar su situación como mujeres, a abrir las puertas para el cuestionamiento de las costumbres en los pueblos indígenas y a la propuesta de cambios a las formas de vida que impidan su realización plena.

Por lo tanto en América Latina, al igual que las mujeres negras, muchas mujeres indígenas “han obligado” a las mujeres feministas a volver la mirada a la historia particular de las indígenas. Ellas, han hecho énfasis en la lucha colectiva de sus pueblos. Se trata de reflexionar desde su afiliación étnica y desde sus vínculos históricos de colonialismo y discriminación. Por ello, las mujeres indígenas –para el caso de México– han tenido una doble militancia (Hernández, 2001), en la que combinan sus derechos específicos de género con las demandas autonómicas de sus pueblos.

El género visto desde las mujeres indígenas

El género como concepto y categoría política, si bien ha sido una de las políticas de inclusión introducidas desde las organizaciones internacionales, los proyectos de desarrollo y de los movimientos de mujeres, poco a poco va siendo tema de reflexión en las organizaciones indígenas y los grupos de mujeres indígenas.

El término género ha sido conceptualizado erróneamente como una relación de confrontación con los hombres y, en la práctica, se ha visto como asunto sólo de mujeres. En razón de ello, en las organizaciones indígenas se prefiere usar el término mujer al de género, ya que no implica división y sí un espacio para ellas en las estructuras de las organizaciones, no así de poder de decisión¹⁰.

Al género se lo asocia con el feminismo y a este se le cuestiona no tener en cuenta las diversas posiciones, otras experiencias y formas de socialización de mujeres no occidentales. Pocas veces en los estudios sobre población indígena, las relaciones de género han sido reconocidas y analizadas. Las diferencias o desigualdades de género al interior de un mismo grupo étnico no han sido visibilizadas sino recientemente por las propias mujeres indígenas. En general, estas consideran que los problemas de desigualdad, violencia intrafamiliar y el machismo fueron introducidos como par-

10 En varias de las entrevistas realizadas tanto en Ecuador como en Colombia, se me sugirió que las preguntas fueran referidas a las mujeres y no mencionar la palabra género, ya que es una palabra que genera rechazo y resistencia. “Es mejor preguntar por las mujeres”, afirmaban.

te de “invasión cultural” en el momento de la colonización (Cumbre Indígena, 2002). Sin embargo, como veremos más adelante, independientemente de su origen, las mujeres indígenas han sido las más afectadas por los obstáculos y el control del poder que continua en manos de los hombres. Este poder y este orden jerárquico y desigual están comenzando a ser transformado por las propias mujeres.

En el pasado, los movimientos indígenas latinoamericanos (mexicano, ecuatoriano y colombiano, en este caso) no reconocían la existencia de desigualdades y jerarquías entre hombres y mujeres. Esto ha impedido “abordar la especificidad de la situación femenina e incorporar a las mujeres como sujetos históricos, con un papel protagónico en el proyecto de transformación social” (Hernández y Murguialday, 1992: 115). Actualmente, sin embargo, y más allá de usar o no explícitamente el género como concepto de trabajo, las mujeres indígenas reflexionan acerca de sus implicancias en la vida cotidiana, analizan los obstáculos a los que se enfrentan por ser mujeres, así como las relaciones de poder en sus organizaciones. Muchas plantean que la defensa de los derechos de las mujeres no está separada de la lucha por el respeto de sus derechos como pueblos indígenas (ONIC, 2002). Entonces, tal como lo expresaron en el I Encuentro de Mujeres Indígenas por la Autonomía, la Resistencia y la Paz, realizado en Colombia en el 2002, “el trabajo con mujeres debe de tener raíces en el proceso organizativo de cada comunidad o región” (ONIC/IMP, 2002:15).

Así los espacios que se han abierto para las mujeres indígenas en las organizaciones se llaman “Proyecto Mujer”, “Secretaría de la Mujer” o “Mujer y Familia”, para no aceptar “conceptos occidentales”, que al decir de ellas, genera división entre sus miembros y es una concepción ajena a la cosmovisión de los pueblos indígenas, que separa las luchas de las mujeres y del movimiento indígena¹¹ por su relación con el feminismo.

11 Ver nota anterior

Género como relaciones complementarias

Las mujeres indígenas han comenzado a redefinir el concepto desde sus propias miradas y realidades, contextualizándolo en sus culturas. Como se desprende del siguiente testimonio, el género visto desde las mujeres indígenas ha sido definido desde las nociones de complementariedad y equilibrio:

Se entiende la práctica del enfoque de género como una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio –lo que en occidente sería de equidad–, de respeto y de armonía, en tanto que el hombre y la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno... (María Estela Jocón, cit. en Fundación Rigoberta Menchú, 2003: 230).

Esta concepción de las relaciones de género las ha llevado a reflexionar acerca de las desigualdades que existen entre los hombres y las mujeres, a pensar en otro tipo de realidades no traspasadas por la violencia y la discriminación por el hecho de ser mujer. Esta visión, si se analiza como el “deber ser” de las relaciones de género frente a la violencia y exclusión que en realidad viven las mujeres indígenas, constituye una fuerza movilizadora.

La visión de complementariedad encarna el equilibrio en las relaciones entre las personas y entre la naturaleza, una relación espiritual que forma parte de los valores de los pueblos indígenas. Según esta visión, las mujeres y hombres indígenas han representado al mundo en términos de dualidades y complementariedades:

Todo en el universo se rige en términos de dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día y se complementan: el uno no puede estar sin el otro [...] (la dualidad) nos lo enseñan en la espiritualidad y lo vivimos en la ceremonia, el papá y la mamá deciden... (María Estela Jocón, cit. en Fundación Rigoberta Menchú 2003: 231).

Según este mismo discurso, dicha complementariedad se vive en “completa paz y armonía [...] Tanto el hombre como la mujer simplemente están cumpliendo con los roles que está aceptado por la comunidad y que constituye parte de un patrón cultural” (Tibán, 2001).

Tal dualidad se encuentra representada en la cosmovisión de manera simbólica. Si bien no podemos decir que no haya existido esa forma de vida antes de la llegada de los españoles¹², lo real es que “sólo el hombre decide”. Como mencionan algunas mujeres indígenas, tal armonía es lo que “debería ser”. Muchas mujeres indígenas están en constante revisión de las prácticas excluyentes. Quieren un espacio para la autocrítica y piden que el movimiento indígena (hombres de las comunidades, dirigentes), y no solo las mujeres, se dé la oportunidad de analizar la discriminación y desvalorización que ellas viven en el seno de las organizaciones.

Así, este discurso, paradójicamente, es uno de los que se esgrime para cuestionar las desigualdades de género que se presentan en las comunidades indígenas. Reconocen que existen relaciones de complementariedad, pero arguyen que no debe desconocerse que se ha violentado a las mujeres. En este sentido, plantean reconstruir esa armonía que existía antes de la colonización¹³, construyendo la igualdad, la solidaridad y la reciprocidad entre mujeres y hombres en la vida cotidiana:

Sabemos que en nuestra visión de los pueblos indígenas, hombres y mujeres somos parte de un solo ser; somos complementarios, no opuestos, solidarios, recíprocos, iguales. El sol es el padre y la tierra es la madre, ninguno superior, ninguno inferior. Hombre y mujer los dos imprescindibles, ambos necesarios. [Sin embargo], debemos reconocer que poco a poco hemos ido relegándonos, cediendo espacio de autoridad, dejando que se oculten nuestros saberes, nuestros poderes, debemos reconocer que en la

12 Silverblatt (1990) menciona que las mujeres indígenas, para el caso de Perú, gozaban antes de la colonización de ciertas prerrogativas materiales y espirituales, se les reconocía su calidad de curanderas, de portadoras de conocimientos; realidad que fue drásticamente cambiada a la llegada de los españoles.

13 Otro sector de mujeres desconoce e idealiza las relaciones de género y plantea la ausencia de desigualdades, mencionando que prima más en estos momentos la lucha colectiva que la lucha de las mujeres indígenas. Por lo tanto, el discurso de complementariedad se asume sin conflictos y se vive.

práctica ha sido fuerte el pensamiento de desvalorización; se han dado las expresiones tales como las mujeres a la casa, los hombres al trabajo; una niña vale menos que un varón; el hombre es jefe de familia, responsable de su casa, de sus hijos, de sus propiedades. De esto nos hemos convencido a fuerza de repetición, nos lo hemos creído, de esto hemos hecho práctica día a día. Sí, eso ha pasado, hombres y mujeres en nuestros pueblos hemos ido perdiendo la fuerza que nos hacía únicos... (Chuma, 2004).

El mundo, concebido como una relación de equilibrio entre los hombres y las mujeres, les ha permitido abanderar luchas en contra de la violencia y la desigualdad en sus comunidades y organizaciones y generar demandas de participación y de inclusión frente a los hombres. El cuestionamiento, más o menos abierto, a las discriminaciones y obstáculos que viven las mujeres cotidianamente, es permitido en la medida que ellas reclaman que esta complementariedad y equilibrio se refleje en su vida diaria. Así, violentar a las mujeres aparece como una “ruptura” al equilibrio cósmico. Desde este discurso, se han enfrentado y argumentando que los derechos de las mujeres indígenas también son participar en las decisiones que atañen a toda la comunidad.

Por lo tanto, ha comenzado a haber cierta aceptación en la participación de las mujeres a escalas internacionales, frente a aquella tendencia en las comunidades indígenas que consideran a las mujeres como las “más indias” (De la Cadena, 1992), y que autorizaba a los hombres, como los únicos sujetos capaces de “amestizarse” y controlar el capital cultural, económico y simbólico que les da el acceso a los conocimientos de movilidad en las ciudades.

Obstáculos que enfrentan las mujeres indígenas

Como se ha visto, la visión de complementariedad que existe en la cosmovisión indígena no es excluyente de una propuesta con mayor equidad para las mujeres. Por el contrario, les permite un análisis de las relaciones de poder que existen en sus realidades cotidianas, tanto de las jerarquías

de género, como de las relaciones de clase que han impedido el ejercicio de sus derechos como indígenas:

[En los primeros años de la organización]... nosotras no queríamos el feminismo sino nosotras luchábamos por la equidad de género, hombre y mujer, el pueblo para salir, para poder hablar frente a frente, [entre] el pueblo indígena y el pueblo mestizo diríamos en este caso[...] Nosotros no vemos la desigualdad de hombre y mujer sino la desigualdad de sociedad a sociedad entre indios y mestizos, y así, luchando y luchando hemos venido hasta el momento. Luego, gracias a la lucha de las compañeras, ya en este momento ya nos hizo ver otra cara: que también las mujeres hemos estado marginadas también las indígenas, pero la influencia viene de un sistema de los blancos mestizos desde la conquista española. La iglesia tiene que ver en muchas instancias, porque la iglesia ha dicho [...], según los textos, ha dicho que el hombre es la cabeza de la mujer, que la mujer no puede sin el hombre [...] y por eso ha sido la desigualdad y en las comunidades como nunca se sabía eso [...] Algunos maridos y algunos hombres algunos pegaban hasta matar y nadie decía nada porque eso era una ley. Pero ahora, nosotros pensándolo bien, eso no ha sido una ley y todos somos humanos, tenemos derecho a la vida, tenemos derecho a una vida digna, sin maltrato, y ahora ya vuelta, pero con los indígenas no ha habido una lucha frontal sino una lucha muy diferente para que los compañeros reconozcan los valores que tenemos las mujeres... (Ana María Guacho, entrevista, Riobamba-Ecuador, 01 de junio de 2003).

La reflexión que hace esta lideresa indígena es ilustrativa de la historia de las luchas de las mujeres indígenas: se ha pasado de la lucha colectiva a la lucha de clase en la que no se analizaba las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, ni el poder de estos sobre ellas, al análisis que poco a poco están dando las mujeres indígenas. Este está marcado por el reconocimiento de los derechos indígenas y la defensa de los derechos de las mujeres.

Si bien la desigualdad comienza a ser analizada por las mujeres, para otras la defensa de los derechos de las mujeres pasa a un segundo orden, dando prioridad a la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, debate que necesita una mayor profundización pero que forma parte de las visiones de género de las mujeres:

Nosotros por ejemplo, cuando digo nosotros me refiero a mi organización zonal a la que pertenezco, estamos buscando la autonomía, cuando digo autonomía me refiero al manejo de lo administrativo, educación, salud, estamos apuntándole a lo que es el ordenamiento territorial, entrar a funcionar como una organización de ordenamiento territorial con una administración propia. Entonces, a esa lucha le apuntamos como colectivo [...] en este momento, la lucha de las mujeres no se puede sectorizar cuando hay derechos colectivos [...] yo creo que los pueblos indígenas no podemos estar dividiéndonos entre las mujeres, el machismo y el feminismo, porque nos debilitamos. Primero luchamos como pueblo, tanto hombres como mujeres, y cuando estemos bien organizados, ejerciendo nuestra economía como queremos, ahí sí ya miramos particularidades que son muy pequeñas. Yo no soy partidaria de que por un lado las mujeres y que por el otro los hombres... (Abogada Indígena, entrevista, Comunidad Huitoto, Bogotá-Colombia, 05 de septiembre de 2005).

A pesar de estas posiciones las mujeres y los hombres no pueden negar la desventaja en que se han encontrado las mujeres. Las formas de trabajar estas desigualdades en sus propios grupos difieren porque depende de los contextos de cada país y de las coyunturas políticas en que están insertos los movimientos indígenas. Sin embargo, se está convirtiendo en una constante los análisis que las mujeres indígenas hacen en sus organizaciones, y la apertura de más espacios para ellas.

Asimismo, las mujeres indígenas señalan algunos de los problemas a los que se enfrentan: el analfabetismo, la mayor responsabilidad que asumen en el hogar, la limitación en el acceso a instancias de decisión, la desvalorización del trabajo de las mujeres, la falta de conocimiento de los temas que afectan a los indígenas (ordenamiento territorial y derechos constitucionales) (ONIC, 1994).

Si bien los contextos de cada país son distintos y más allá de las diferencias culturales, geográficas y de vida cotidiana, las mujeres viven similares obstáculos en su participación. Por señalar algunas propuestas de las mujeres, menciono la siguiente, ya que nos permite englobar la necesidad urgente de articular las demandas de las mujeres indígenas con la dirigencia de las organizaciones:

Que la ONIC dentro de sus políticas gremiales y de trabajo con las comunidades tengan unos lineamientos claros para el trabajo con mujeres. Ya que las mujeres siempre han sido relegadas a funciones marginales dentro de los procesos organizativos [...] las organizaciones deben empezar a comprometerse con este proceso de concientización sobre la problemática de la mujer, reconociendo que este proceso enriquecería los niveles de participación dentro de la organización y el movimiento indígena. La participación equitativa de la mujer, la valoración de su aporte y de sus labores tradicionales beneficiarían a las comunidades y las reivindicaciones del movimiento se fortalecerían... (1994:24).

Mujeres líderes se han preocupado por la formación de otras mujeres indígenas, han creado espacios para el aprendizaje de nuevos conocimientos (políticos, de los derechos, de la economía, cosmovisión) para impulsar los liderazgos de las indígenas. Como ejemplo puede mencionarse la Escuela de Formación de Líderes Dolores Cacuango, ECUARUNARI, Ecuador. Otras tantas han luchado por la inclusión de su participación y han reclamado demandas para ellas, analizando los obstáculos a los que se han enfrentado en sus comunidades y fuera de ellas, por ser mujeres e indígenas. Este es el caso de la “Ley Revolucionaria de las Mujeres Indígenas”, EZLN, de Chiapas, México.

Estas iniciativas nos muestran cómo las mujeres indígenas conciben no solo su participación sino el ejercicio de esta. No es lo mismo ejercer el derecho (participar, hablar, exigir demandas económicas, sociales, políticas y culturales) como hombre o como mujer indígena. Así, es necesario reflexionar sobre cómo las cargas culturales y simbólicas de la cultura indígena son discriminatorias, excluyentes y subordinan a las mujeres indígenas en pro de la “unicidad” del movimiento indígena. Por lo tanto, una lectura de género nos permite mostrar las complejidades en la construcción de los liderazgos, demandas y formas de participación de las mujeres indígenas, y nos permite ver las desigualdades y analizar los esencialismos que han formado parte de la historia y del discurso político de los pueblos indígenas. Para tal efecto, retomaré un punto importante en el acceso a la ciudadanía de las mujeres indígenas, y es notar que dentro de los pueblos indígenas no todos son “iguales”: las mujeres indígenas tienen condiciones y obstáculos específicos para el ejercicio o no de sus dere-

chos en el marco de las relaciones sociales en sus comunidades y/o organizaciones. Por lo tanto, ser mujer e indígena hace la diferencia en el momento de la exigencia de derechos. Para las mujeres implica una doble lucha: desde su adscripción étnica y en su condición de mujeres. Esta doble lucha, aun cuando no sea asumida como tal, tiene implicaciones directas en su cotidianidad y en el ejercicio de sus derechos.

Parte de ella implica cuestionamientos en los encuentros y foros locales, nacionales e internacionales a la par de las denuncias de discriminación que viven como pertenecientes a pueblos indígenas. Lideresas de países como México o Guatemala han cuestionado aquellas prácticas culturales que violentan a las mujeres. Han mencionado que existen “costumbres malas”, “que los hombres no hablen por nosotras”, que se respeten “nuestros ‘usos y costumbres’ siempre y cuando no violen la dignidad de la mujer”, que “los usos y costumbres no sean pretexto para violar los Derechos Humanos de las Mujeres especialmente en lo que concierne a nuestra participación política”¹⁴.

Este protagonismo de las mujeres indígenas las lleva a redefinir la ciudadanía en términos más inclusivos, solidarios pero, sobre todo, donde la diferencia sea el eje del ejercicio de los derechos. En este sentido, las reflexiones hechas por las mujeres indígenas en los encuentros nacionales e internacionales se refieren a: visibilizar la discriminación y desvalorización que viven; transformar las relaciones de poder que las subordina; acceder a la información; crear, consolidar y fortalecer los espacios para mujeres indígenas; ser parte en el análisis de la realidad política, económica y social de los pueblos indígenas (guerra, políticas económicas); acceder a mayor capacitación; cuestionar y cambiar en la cosmovisión indígena las prácticas discriminatorias que dañen y atenten contra la integridad de las mujeres; exigir el respeto y autonomía como pueblos indígenas.

Las mujeres indígenas, hacen énfasis en que sus luchas no son individuales sino colectivas, y en esa medida, su lucha abarca la integralidad de las relaciones sociales. Por lo tanto, han identificado los espacios en que

14 “Documento elaborado por las asesoras e invitadas del EZLN. Resultados de la segunda fase del Diálogo de San Andrés (noviembre 1995), Grupo de trabajo 4: Situación, derechos y cultura de la mujer indígena, de la Mesa 1: Derechos y Cultura Indígena”. *Ce-Acatl*, Núm. 74-75, México, 17 de diciembre de 1995 (cita en Sánchez, 2003).

se deban de generar los cambios para lograr esa complementariedad que tanto se pregona en el movimiento indígena: cambio en las relaciones con el Estado; apertura de espacios para mujeres indígenas desde el movimiento indígena; involucrar a los hombres en los trabajos con las mujeres indígenas; revalorización de los conocimientos de la mujeres indígenas; alianzas entre mujeres indígenas; diversas experiencias continentales y nacionales; relación con mujeres de las bases; y establecer redes con mujeres no indígenas.

La participación en los movimientos indígenas ecuatoriano, colombiano y mexicano las ha convertido en sujetos políticos capaces de demandar mayor protagonismo y participación en sus organizaciones y cuestionar los modelos de género que se les ha impuesto. Con ello, no desconocen su papel de reproductoras de la cultura, la cual reivindican como parte de su identidad de género y como parte fundamental en la sobrevivencia de sus pueblos y nacionalidades (Falquet, 2001; Pequeño, 2007). Poco a poco los liderazgos de las mujeres indígenas comienzan a adquirir mayor visibilidad, ya no solo en la marchas y como compañeras de los hombres, sino como universitarias, ocupando cargos políticos y como investigadoras. Este protagonismo y su capacidad de liderazgo, plantea nuevas preguntas relacionadas con la participación en nuevos escenarios políticos.

Conclusiones

Si nos proponemos las mujeres unidas ir avanzando, poco a poco, yo creo que eso también es levantar el movimiento indígena, pero de tener nuestra propia voz, que no nos dé hablando, sino que yo puedo hablar y puedo decir y ellos deben de escuchar también, entonces es eso que nosotros queremos... (Teresa Simbaña, entrevista, Quito-Ecuador, 23 de junio de 2003).

Ser mujer e indígena constituye una doble discriminación, aun en el movimiento indígena. La misma se evidencia en el momento de participar y exigir demandas en su interior. No es posible negar que a las mujeres indígenas se les ven vulnerados sus derechos más básicos: salud, alimentación,

educación y trabajo, ya sea por normas prescritas en la comunidad o por los contextos de violencia que se vive en sus comunidades.

Las mujeres indígenas dejan en claro la lucha conjunta que realizan como pueblos sin dejar de lado que es necesaria la lucha por los derechos como mujeres al interior de sus grupos de origen. Sentir la necesidad de especificar que la lucha es como pueblos y no tan solo como mujeres, es quizás uno de los mayores problemas a los que se han enfrentado, ya que se piensa que demandar derechos como mujeres pone en peligro la unidad del movimiento indígena. Por ello, la vulneración de los derechos de las mujeres rompe con el equilibrio en que se ha sustentado la cosmovisión indígena y que constituye uno de los principales argumentos de las mismas.

Sus reflexiones han pasado por evidenciar la necesidad de espacios para las mujeres, de tener mayor acceso a la información y a la posibilidad de decidir. Esto lo han logrado con mayor triunfo las mujeres líderes que se han destacado por su militancia, su trayectoria en la organización, y otras que han combinado esto con el acceso a la educación superior. En el caso de Ecuador, las mujeres indígenas han acompañado a los hombres en el proceso organizativo y fue mucho tiempo después que se puso énfasis en la especificidad de sus derechos como mujeres (Guacho, 2003). Otras, como en el caso mexicano, se han ganado los espacios confrontando a los hombres, separándose de las organizaciones mixtas y –como en el zapatismo– desde la participación activa en la movilización social.

Por lo tanto, las propuestas de las mujeres indígenas en América Latina que tienen frente a las relaciones de género y la organización de la sociedad son:

“[f]rente al individualismo feroz que promueve el capitalismo globalizador, las mujeres indígenas reivindican el valor de “Lo comunitario”; frente a los efectos depredadores del desarrollismo neoliberal, reivindican “El equilibrio”; frente a la violencia y la dominación de los más fuertes sobre los más débiles, en los que se basa la concepción liberal de la sobrevivencia de los más aptos, ellas proponen “El respeto”; ante la superioridad de lo masculino frente a lo femenino, que reivindican las ideologías patriarcales, ellas proponen “La dualidad o dualismo”; frente a la fragmentación y la fuerza depredadora de la globalización, proponen “La cuatridad”, que es la totalidad, el equilibrio cósmico, lo completo representado en

cuatro puntos cardinales, la unidad y la totalidad del universo (Hernández, 2007).

Estas propuestas son pues el sustento de la lucha por la defensa de sus derechos como mujeres, pero también como pueblos indígenas.

El respeto por los derechos de las mujeres indígenas es necesario y fundamental para la democratización de la sociedad y de la cultura indígena. Es necesario trabajar derechos específicos al interior de los pueblos indígenas, para que tanto hombres como mujeres defiendan esos derechos y se vuelvan parte de la cotidianidad y de la lucha conjunta; para que los aportes y la palabra de las mujeres indígenas sea escuchada con respeto, sin miedos y como lo recalcan continuamente las mujeres estas soluciones “tienen que ser elementos que nos fortalezcan, pero tienen que nacer de nuestras necesidades, desde nuestro pensamiento, para que los cambios estén acordes a nuestros ritmos y sean parte activa de nuestras organizaciones en lo regional y en lo nacional” (ONIC, 2002: 16)

Bibliografía

- Chuma, Vicenta (2004). *Las mujeres en la construcción del Estado Plurinacional* Ecuador: (Parlamento Indígena de América-PIA). <http://iccinativeweb.org/cumbre2004/chuma.html> (visitado el 20 de septiembre de 2006).
- De la Cadena, Marisol (1992). *Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco* http://www.convencion.org.uy/10Indigenas/Las_mujeres_son_mas_indias.pdf (visitado el 5 de abril de 2007).
- Falquet, Jules (2001). Las costumbres cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas. *Debate feminista*, año 12, México: 163-190.
- Fraser, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes.

- Fundación Rigoberta Menchú (2003). *Memoria 1ª Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, mayo de 2003. Guatemala: Fundación Rigoberta Menchú.
- Hernández, Aída (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, año 12, México: 206-229.
- (2003). El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia. En *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Comp. Marta Torres Falcón, 335-378. México: Colegio de México. http://www.justiceinmexico.org/events/pdf/Acceso-derechopositivo_y_costumbre.pdf (visitado el 10 de septiembre de 2007).
- (2007). Repensar el multiculturalismo desde el género. Charla impartida el día 30 de abril, CIESAS, Ciudad de México. No publicado.
- Hernández, Aida y Teresa Sierra (2005). Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía. En *La doble mirada voces e historias de mujeres indígenas latino-americanas*, coordinadora Martha Sánchez Néstor, 105-120. México: Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir AC.
- Hernández, Teresita y Clara Murguialday (1992). *Mujeres indígenas, ayer y hoy. Aportes para la discusión desde una perspectiva de género*. España: Talasa.
- Jiménez, Cándida (2003). Participación de las mujeres en el Congreso Nacional Indígena. *Memoria, Revista Mensual de Política y Cultura*, No.74 (Agosto). www.memoria.com.mx (visitado el 25 de junio de 2008).
- Miño Grijalva, Cecilia (2006). *Tránsito Amaguaña. Heroína India*. Ecuador: Banco Central del Ecuador; OXFAM.
- ONIC (1994). *Tercer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas*. Bogotá: Asociación Alemana para la Cooperación en la Educación Superior.
- ONIC/IMP (2002). *I Encuentro de Mujeres Indígenas por la Autonomía, la Resistencia y la Paz*. Documento de trabajo. Bogotá: ONIC, Iniciativa de Mujeres por la Paz.

- Pequeño, Andrea (2007). *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador; Abya Yala; UNFPA.
- Prieto, Mercedes (2005). *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*. Ecuador: Flacso-Sede Ecuador; CONAMU; UNIFEM; UNFPA.
- Reed, Diana (1995). La mujer indígena se hace cargo de su destino. Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. Organización de las Naciones Unidas. Beijing, China. <http://www.un.org/spanish/conferences/mujer.htm> (visitado el 17 de agosto de 2007).
- Rodas, Raquel (2007). *Dolores Cacuango. Pionera en la lucha por los derechos indígenas*. Ecuador: Banco Central del Ecuador; Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas.
- Sánchez Consuelo, Identidad (2003). Género y autonomía. Las mujeres indígenas en el debate. *Memoria*. Núm. 174, (Agosto.) <http://www.memoria.com.mx/174/sanchez.htm> (visitado el 10 de septiembre de 2007).
- Silverblatt, Irene (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos.
- Tibán, Lourdes (2001). Género y sustentabilidad: nuevos conceptos para el Movimiento indígena. *Boletín ICCI-RIMAI, publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*. Año 3, No. 29 (Agosto de 2001). <http://www.revistapolis.cl/9/genisus.htm> (visitado el 10 de noviembre de 2005).

Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo

Alejandra Flores Carlos*

Como mujeres dirigentes hemos visto de que la lucha es desigual. Hay hermanos que no se acuerdan que han nacido de una mujer y no le dan ninguna oportunidad, por eso nuestra lucha es también contra el machismo y el sistema patriarcal... (Filomena Carrasco, 2005^{**})

Resumen

En el presente artículo se presenta un análisis de la participación política de las mujeres aymaras, dando a conocer algunas posiciones que sustentan este accionar, entre ellas el discurso feminista. Se plantea que las mujeres indígenas están afectas a muchos de los problemas derivados del sistema patriarcal y que éstos se acrecientan en tanto se incorporan a la cultura hegemónica. Sin embargo, coexiste una tradición cultural que no es el problema central como muchas veces se plantea, sino una lucha por no ser asimiladas por una modernidad que promueve el individualismo y el mercado. Un necesario camino de entendimiento pasaría por comprender que la defensa por los derechos colectivos y comunitarios incluye su dignificación como persona. Es desde allí, desde donde las mujeres aymaras se posicionan respecto de aquello que las rodea.

Palabras clave: feminismo, mujeres aymaras, participación política

* Profesora e investigadora aymara, M.Sc. mención en Estudios Étnicos, FLACSO-Sede Ecuador. Información de contacto: florescarlos.alejandra@gmail.com

** Secretaria de Organización del Consejo Nacional de Mujeres Aymaras Originarias Indígenas del Qullasuyu; dirigente del Movimiento Sin Tierra (MST); secretaria de Conflictos de la Confederación Nacional de Gremiales de Bolivia.

Introducción

Desde hace unos 20 años, con la visibilización de los pueblos indígenas en el continente como sujetos y actores de los nuevos tiempos, se ha instalado en el campo de las ciencias sociales una nueva perspectiva de análisis sobre los pueblos indígenas. Es así como comienza un proceso de teorización que ha tratado de dar respuestas a los múltiples interrogantes sobre lo que Bengoa (2000) llamó emergencia indígena: ¿quiénes eran?, ¿qué demandaban?, ¿cuáles eran sus estrategias?, ¿qué relación tenían o tienen con el Estado?, entre otras. Sin embargo, las mujeres continuaron invisibilizadas tras este colectivo (Palomo, 2006). Inicialmente este problema no fue constatado por estudios académicos. Sin embargo, más tardíamente y muy ligado a los análisis de género, se comenzó a estudiar el papel que les cupo a las mujeres como participantes dentro de las grandes movilizaciones indígenas en el continente. En la actualidad, cuando ya no hay discusión acerca del rol que jugaron, se debaten ideas en torno a si es posible hablar de un feminismo indígena (Hernández, 2004; Lorente, 2006; Prieto et al., 2006).

Este trabajo presenta algunas reflexiones acerca de la participación política de las mujeres aymaras. ¿De qué manera se entrelazan discursos y acciones feministas entre las aymaras y sus respectivos entornos? En estos nuevos contextos, ¿es posible hablar de nuevos discursos feministas?

Se plantea que en los tiempos que corren existen mujeres indígenas, entre ellas algunas aymaras, que hacen suyo el discurso del feminismo, pero lo hacen desde la cultura que llamaremos occidental. No es posible hacerlo desde sus propias culturas que se ciñen a otros paradigmas, aunque en la medida que se han ido incorporando a la modernidad, han ido asimilando sus conceptos y planteamientos en torno de la mujer y esta otra historia, en ese sentido cada vez se acercan más al discurso feminista occidental¹.

1 Las mujeres aymaras tienen como referente histórico el período colonialista y posteriormente la lucha contra la represión ejercida por los conquistadores españoles. Allí destacan mujeres como Bartolina Sisa y Gregoria Apaza, quienes perdieron la vida defendiendo sus derechos colectivos como pueblo.

La emergencia indígena sin las mujeres

Las mujeres han tenido una participación importante dentro de los movimientos indígenas en América Latina. Sin embargo, esa situación no ha trascendido, sino que más bien ha sido ignorada tras los grandes avances que han experimentado los movimientos indígenas en el continente. Es así como desde los inicios de los años de 1990, con las movilizaciones de los indígenas del Ecuador y, en 1994, con la irrupción del zapatismo en México, se comienza a visibilizar a estas nuevas protagonistas de la historia que estaban olvidadas tras el sujeto colectivo de “indios” y, posteriormente, tras el de “movimientos indígenas”.

Los primeros estudios sobre las indígenas, entre ellos el papel tradicional de la mujer, fueron hechos desde una perspectiva antropológica, luego con un énfasis histórico-social y, en algunos casos, con mirada de género, develando las condiciones de triple discriminación: por ser indias, por ser mujeres y por ser pobres. Los numerosos estudios de movimientos indígenas dan cuenta de la participación de las mujeres de manera muy general, sin especificar sus demandas (Millán, 2006; Ulloa, 2007; Ströbele-Gregor, 2007). Su participación política se ha comenzado a analizar con posterioridad, abordando, desde su condición de mujer, el papel que han desarrollado en diversos ámbitos organizativos, especialmente en las variadas movilizaciones indígenas en el continente (Salazar de la Torre, 1998; Monasterios, 2000; Ulloa, 2007).

En la Declaración Final de la Primera Cumbre de Pueblos Indígenas, realizada en el año 2000 en Teotihuacán, México², no se menciona la palabra mujeres, en tanto en el documento se nombra 21 veces a los pueblos indígenas. En la II Cumbre Continental realizada en el año 2004 en Quito, Ecuador, se incorpora la mesa de “Género y participación de las mujeres indígenas” donde, junto con denunciar que “las organizaciones de los pueblos indígenas no han incorporado la participación efectiva y protagónica de las mujeres indígenas en los procesos organizativos, políticos y sociales”³, se demanda mayor inclusión y se interpela claramente al

2 Del 28 al 30 de octubre del 2000, participaron 36 organizaciones indígenas del continente.

3 Resoluciones finales de la mesa de Género y Mujeres Indígenas, II Cumbre Continental de Pueblos Indígenas de las Américas, Quito, 23 al 25 de julio de 2004.

movimiento feminista para que incorpore la perspectiva étnica en sus luchas.⁴ La inclusión de la mesa de género en el encuentro en Quito, no significa que la dirigencia femenina indígena haya internalizado dicho concepto, ya que consultada una lideresa responsable de esta mesa, sobre qué entendía por el concepto de género, ella indicó “¿qué mismo será?”.⁵ Finalmente, en la Tercera Cumbre realizada del 26 al 30 de marzo de 2007 en Iximche, Guatemala, no se considera una mesa de género sino de “Organización y participación política de las mujeres indígenas”. En las acciones se plantea convocar a una Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala.⁶ Se debe aclarar que esta participación se hace al alero del movimiento indígena, pues las mujeres por sí solas ya han realizado varios encuentros continentales: Ecuador, 1995; México, 1997; Panamá, 2000; Perú, 2004 y el último en Canadá, 2007. El germen de estos espacios fue sin lugar a dudas la participación de las mujeres indígenas en los encuentros preparatorios y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995). Esta participación fue un impulso para proyectarse con un protagonismo propio, pero a la vez los desencuentros con las feministas no indígenas las estimularon a buscar espacios de encuentros propios (Hernández, 2004). Es a partir de ese año que se empiezan a visibilizar con mayor fuerza como actrices políticas con demandas y problemáticas propias, las que se vienen a sumar a aquellas colectivas como pueblos. Se agrega a esta situación una generación de mujeres indígenas que logra acceder a la academia, el contexto del avance internacional a nivel de Naciones Unidas que se materializa en el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1994-2004), el fortalecimiento organizacional de los pueblos indígenas en el continente, el reconocimiento constitucional en varios países de América de la existencia de pueblos indígenas⁷, la generación de políticas públicas para el sector, el acceso a

4 Un análisis sobre las dificultades para producir alianzas entre las mujeres indígenas y las feministas de Ecuador se encuentra en Prieto et al. (2006).

5 Un análisis más acabado de la participación de las mujeres indígenas en esa mesa se puede encontrar en Flores (2004).

6 Denominación que los indígenas kuna, de Panamá, daban al continente americano antes de la llegada de Colón.

7 De acuerdo a la Base de Datos de la Universidad de Georgetown, 16 países han reconocido en sus Constituciones a los pueblos indígenas: Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, Colombia, Ecuador, Guatemala, Guyana, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam y Venezuela.

instancias de toma de decisiones de poder⁸, la incorporación de la perspectiva de género, contactos con ONG's y agencias de cooperación, entre otros, van configurando nuevos espacios socio-políticos, donde las mujeres indígenas no están ausentes.

Género, política y discursos feministas de mujeres aymaras

Las aymaras forman parte de un pueblo que fue dividido por la constitución de varias repúblicas andinas. Se hallan localizadas, mayoritariamente, en el norte de Argentina, norte de Chile, sur de Perú y altiplano de Bolivia, antiguo Qullasuyu⁹. Su participación político-social se ha desarrollado acorde a los avances o retrocesos experimentados por los movimientos indígenas y por el contexto político en sus respectivos países¹⁰.

Respecto de las características de género, es posible identificar en el ámbito tradicional y comunitario diferenciaciones de acuerdo a las fases biológicas o ciclo vital por las que atraviesa cada ser humano: un bebé recién nacido no tiene diferenciación de género y se le denomina *wawa*. En cambio, cuando ya los niños y niñas comienzan a andar reciben su nueva denominación y así sucesivamente:

Bebé	<i>wawa</i>
Niña/niño	<i>imilla/yuqalla</i>
Hombre joven y mujer joven	<i>waynal/ tawaqu</i>
Hombre adulto y mujer adulta	<i>chacha/warmi</i>
Hombre anciano y mujer anciana	<i>awichu/awicha</i>

8 En el caso de Ecuador, los indígenas alcanzaron el poder en el año 2003 con la Alianza Pachakutik/PSP (Partido Sociedad Patriótica), llegando a ocupar ministerios claves como el de Relaciones Exteriores con Nina Pacari, entre otros. Parte del proceso y ruptura se documenta en Barrera et al. (2004). Por otra parte, Bolivia es dirigido desde el año 2006 por el llamado primer Presidente indígena, Evo Morales Ayma y más de una mujer indígena ha desempeñado funciones ministeriales.

9 El territorio del tawantinsuyu comprendía cuatro regiones (suyus): chinchasuyu (norte); antisu-yu (este); kuntisuyu (oeste); qullasuyu (sur).

10 El territorio aymara chileno fue peruano hasta antes de la guerra de 1879.

En el mundo tradicional aymara, hombre y mujer se consideran complementos dentro de su diferencia. Se concibe la relación *chacha-warmi* (hombre/mujer) como aquella relación deseable para el buen desarrollo comunitario, pues esa condición está vinculada con las funciones sociales al interior de una comunidad. Sin embargo, de acuerdo a Choque (2004), la mujer vive una permanente subordinación, inclusive en la fusión *jaqui* hombre-mujer, la titularidad la representa el hombre. Estos planteamientos refuerzan los realizados con anterioridad por Harvey quien indica que “a pesar de la importancia de ciertos principios de complementariedad no jerárquica entre hombres y mujeres, los varones son considerados, tanto por ellos mismos como por las mujeres, como la autoridad final en la unidad doméstica” (1989: 6).

La participación política e identificación de género de las mujeres aymaras está signada por su ubicación en los contextos históricos que les tocó vivir. Es así como encontramos una multiplicidad de formas de participación política, dependiendo ellas del lugar que ocupan las mujeres en sus propias organizaciones, sean éstas comunidades o *ayllus*, si hablan o no su lengua originaria, si han tenido acceso al sistema de educación formal, su participación en redes, su posicionamiento local-global, las transformaciones socioeconómicas y demográficas¹¹, entre otros.

La denominación político-social de hombres y mujeres en la representación comunitaria se personaliza en la denominación de *Mallku-T'alla*¹². Además, es posible rastrear diversos tipos de participación y discursos que evidencian el lugar en la historia que ocupan algunas mujeres aymaras (Braidotti, 2000). Existen aquellas que participan de los movimientos indígenas y cuyos discursos continúan siendo colectivos y dentro del marco de las cosmovisiones de sus pueblos:

11 La urbanización de la población aymara es un fenómeno a considerar: en Chile, más del 60% de la población aymara es urbana (Censo 2002, INE); en Bolivia, la ciudad de El Alto concentra una alta población aymara migrante que ha dejado sus comunidades y se integra a la vida de las grandes urbes (Blanes, 2006), con las consiguientes transformaciones de sus costumbres, tradiciones y prácticas culturales.

12 *Mallku* equivale a la autoridad masculina y *T'alla* a la femenina. Originariamente no se conciben por separado.

Yo, como mujer y Mama T'alla, voy a luchar por una sociedad justa para todos y para eso buscamos apoyo en todo sentido, demostrando tolerancia, con sinceridad y apertura para todo, trabajando juntos en este mundo lleno de conflictos [...] No podemos seguir viviendo como el agua que recorre el sendero sin saber a dónde va... (Juana Calle, entrevista en Caizabanda, 2002).

La referencia que hace Juana a su condición de Mama T'alla indica que es una autoridad dentro de su comunidad. Se aprecia aquí la mirada desde la propia cosmovisión aymara. Aunque tradicionalmente no se concibe la existencia de este rango sin que exista su complemento *mallku* (autoridad masculina), es posible en la actualidad encontrar sólo el liderazgo femenino, ausente de los patrones comunitarios tradicionales. Esta situación se produce principalmente en las organizaciones urbanas. En el norte de Chile existen varias mujeres aymaras que lideran la presidencia de sus comunidades indígenas¹³, en las zonas precordilleranas y valles; sin embargo, en el caso de las comunidades altiplánicas como la comuna de Colchane¹⁴ casi todos los representantes son varones¹⁵, y ellos solo son acompañados por las mujeres en las actividades tradicionales.

Por otra parte, hay mujeres aymaras que han accedido a los espacios de educación formal y tienen una educación técnica o profesional. Ellas pueden vivenciar de manera más nítida las prácticas discriminatorias por su identidad étnica que se producen en el cotidiano vivir, además de distinguir claramente esta discriminación en base a su condición de género:

Yo tengo formación universitaria (trabajadora social), pero no había sido suficiente. He tenido que capacitarme y a la vez hacer oídos sordos a la discriminación, a la falta de crédito que me han dado mis propios compañeros solo por el hecho de que soy mujer... (Berta Acarapi, entrevista en Claire, 2007).

13 Son los casos de las comunidades indígenas aymaras de Mocha, Casablanca, Parca, Macaya, Sibaya Cutijmalla, entre otras (Subdirección Nacional Norte de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, Registro comunidades, diciembre de 2007).

14 Distante a 262 kilómetros de la capital de la Región de Tarapacá, en Chile y a 3.800 m.s.n.m. del límite con Bolivia.

15 De 28 comunidades aymaras registradas por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), solo una tiene una presidenta mujer: se trata de una joven profesional aymara.

Existen también mujeres políticas que enarbolan un discurso feminista que reniega de los planteamientos tradicionales sustentados en la cosmovisión aymara. Así sucede con Florentina Alegre, dirigente de la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE), de El Alto, La Paz, quien indica que la relación *chacha-warmi*, es “puro discurso” y que se ha convertido solo en un elemento teórico, puesto que los protagonistas de las acciones continúan siendo los hombres, mientras que las mujeres continúan sirviendo. Respecto de la activa participación que tuvieron las mujeres en octubre de 2003, en las movilizaciones de El Alto, que concluyeron con la destitución del entonces presidente de la República, Gonzalo Sánchez de Lozada, esta joven aymara indica:

Yo quisiera poner una reflexión a todas las mujeres: ¿hasta cuándo vamos a estar utilizadas las mujeres? Inclusive han venido de los centros mineros mujeres luchadoras, decididas, que tienen sus fundamentos, pero sin embargo en estas marchas ellas estaban solamente de cocineras. A nosotras nos ha dolido mucho. Inclusive se habla de la revolución mientras los hombres siguen teniendo sus sirvientas y utilizando a nosotras como sirvientas, en las volquetas, en el camino, siguen las mujeres sirviéndoles la comida a los hombres. De revolución hablan pero sigue la esclavitud hacia las mujeres... (Florentina Alegre, entrevista en Bedregal, 2003).

Situación similar a la presentada por Alegre, la da a conocer la socióloga e historiadora Silvia Rivera, indicando que posterior a la revolución de 1952 y la Reforma Agraria, “el panorama confirma la exclusión sistemática de las mujeres de los nuevos espacios públicos construidos al calor de la sindicalización y la movilización política campesina”. La visión de Rivera apunta a la descolonización cultural y de género como formas de subvertir esta condición de opresión de las mujeres indígenas (2004: 11).

En otros casos se produce un proceso inverso, de re-etnificación. Es lo que sucede con Filomena Carrasco, dirigente aymara que indica que las mujeres están trabajando por el cambio, pero este cambio es para reconstituir el *Qullasuyu*. La mirada no se vuelve a identificar solo como mujer, sino que el elemento étnico es consustancial a su reconocimiento como mujer:

Estamos recuperando nuestros valores, eso es bien importante, nosotros ahora ya nos consideramos aymaras originarios indígenas, yo por ejemplo no quería vestirme como una mujer aymara, yo era de vestido, yo quería imitar a los *q'aras* (blancoides), teñirme el cabello, entonces eso estaba en mi mente colonizada¹⁶, pero después de haber escuchado, conversado y reflexionado con algunos de nuestros líderes he cambiado de opinión, me he reencontrado conmigo misma... (Filomena Carrasco, entrevista en Ignacio, 2005).

Existen también, al igual que en el mundo no indígena, mujeres que rechazan las categorías de género y/o las homologan directamente con las corrientes feministas, generando una confusión¹⁷. Esto se puede apreciar en el siguiente discurso:

Sobre el tema de género, nosotras no estamos de acuerdo con el feminismo, porque no queremos ser superiores a los hombres, nosotras planteamos una relación de complementariedad, donde ninguna persona es más importante que otra, sino que se produce la relación *chacha-warmi*, de unidad, complementariedad y reciprocidad... (Dirigenta aymara, 2007)¹⁸.

Aquellas mujeres que utilizan el discurso de género, hacen suyas las demandas de las mujeres o cuestionan el machismo, muchas veces son tratadas de divisoras al interior de los movimientos (Barrig, 2000; Jerez, 2001), cuyos dirigentes –hombres y mujeres– enfatizan que la lucha global, como pueblo, es una sola. Aquellas que se declaran feministas, las menos, son incomprendidas en sus comunidades. Esta situación se produce muchas veces por desconocimiento o prejuicios derivados de una

16 Es interesante rescatar de este discurso la alusión a la colonización, ya que es una muestra de que hombres y mujeres indígenas están analizando su devenir histórico y reconociendo la colonización del saber como elemento necesario de desterrar con el fin de reconstruir y potenciar sus culturas. Por otra parte, se visualiza que los esfuerzos de intelectuales indígenas que trabajan en esta línea como Silvia Rivera, Carlos Mamani o María Eugenia Choque están teniendo eco en parte de la dirigencia aymara.

17 Esta confusión alcanza también al concepto mismo de feminismo, en tanto se le atribuye como finalidad el querer establecer una jerarquía basada en el dominio del género femenino.

18 Taller “Género y mujeres indígenas”, Iquique, Chile, 30 de octubre de 2007.

formación bajo la ideología patriarcal; en otros, porque dichos conceptos, al igual que el de género, no tienen un símil en las lenguas ni en las cosmovisiones originarias, lo que dificulta aún más su comprensión.

Los diversos discursos de mujeres aymaras representan una variedad que ilustra cómo no necesariamente por ser mujeres aymaras, comparten un lenguaje común. En muchos casos ni siquiera se evidencian objetivos estratégicos similares: mientras unas reivindican las luchas para subvertir la opresión que sufren las mujeres como necesarias y de primer orden; otras están realizando acciones para revitalizar las estructuras tradicionales aymaras donde no existe el “yo mujer”, sino la expresión colectiva de *chacha/warmi* que involucra al hombre, la mujer y su relación con su entorno social y comunitario.

¿Existe el feminismo aymara?

Cuando nos preguntamos sobre la posible existencia de un feminismo aymara, concluimos que existen al menos dos respuestas, dependiendo de la perspectiva. Cuando hablamos desde la mirada occidental¹⁹ —como en este caso—, tenemos que decir que efectivamente algunas lideresas indígenas enarbolan un discurso de defensa de los derechos de las mujeres, antes que de los derechos colectivos como pueblo. En ese sentido, sí habría un “discurso feminista”. ¿Cómo se materializa el feminismo en sus organizaciones y sus comunidades? Es una interesante pregunta cuya respuesta requeriría de un trabajo mayor, que ahonde en estas especificidades, puesto que hablar de feminismo implica no solo un discurso que deleve las relaciones de opresión de un sexo hacia otro, sino también prácticas que conduzcan a desterrar estas desigualdades.

Sin embargo, debemos considerar que hablar de feminismo significa también realizar, desde las Ciencias Sociales, una conceptualización inserta en los paradigmas de la modernidad. Por consiguiente, los planteamientos aquí presentes se enfocan desde la civilización occidental, donde

19 Entendiendo que dentro de la civilización occidental existen otros sistemas filosóficos, pero nos remitimos al sistema filosófico predominante.

es posible enunciar el concepto de “feminismo”, a diferencia de lo que ocurre entre los pueblos indígenas.

Por otra parte, cada sociedad tiene su propia verdad, una forma de decir esa verdad y un engranaje conceptual para definir lo que es verdadero y lo que es falso. Dentro de todo este entramado se encuentran posiciones de poder (Foucault, 1995). Al respecto, podemos indicar que para los pueblos indígenas el concepto de feminismo se encuentra en una posición de discusión/imposición en el plano del conocimiento, pues aun existiendo diversas formas de concebir el conocimiento, la discusión no escapa a la presión de la cultura dominante.

Hernández (2004), señala que es necesario situarse “en el mapa y la historia”; es decir, puntualizar desde dónde se realizan estos planteamientos y desarrollo de trabajo intelectual, considerando para ello las palabras de Mohanty (2003), quien indica que nuestras producciones discursivas y perspectivas del mundo están marcadas por una geopolítica. La geopolítica del conocimiento implica, por una parte, un proyecto “de la modernidad” y, por otro, un proyecto de “descolonización epistémica” (Walsh, 2002). En ese sentido, se plantea que en el tema que nos ocupa, existen dos visiones que si bien no son antagónicas tienen diferentes orígenes e historias, pero que en el transcurso de los años se ha ido produciendo un sincretismo que es el que permite que las mujeres indígenas adopten discursos feministas propios de la cultura dominante. Como elemento reflexivo cabe destacar que no sucede el caso contrario: que las feministas adopten el discurso de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, los cuales se encuentran entre las demandas prioritarias de las mujeres indígenas. ¿Podríamos hablar acaso de otras formas de feminismo que conjuguen los derechos de las mujeres, individuales, con los derechos colectivos de las mismas?

Planteamos que el hecho de que existan mujeres aymaras que se identifican como feministas, solo es reflejo de los múltiples procesos de interrelación que se producen entre ambas culturas donde se origina una reapropiación de significados y prácticas globales, generalmente por parte de miembros de la cultura en opresión y no al revés, como indicábamos.

Por otra parte, hay pocos planteamientos²⁰ que, generados desde la propia cosmovisión aymara, den cuenta de los rápidos cambios que se están produciendo al interior de su población. Se deberían generar discusiones al interior de las organizaciones indígenas para dimensionar los avances de la modernidad y de qué manera estos están afectando o no la complementariedad, la relación chacha-warmi o las estructuras de participación duales, que pareciera están en extinción en algunos sectores²¹.

Paradójicamente lo que se ha vuelto en desmedro de la cultura aymara tradicional han sido los procesos educativos formales, por los cuales muchos lucharon por acceder²², principalmente para evitar la discriminación y los engaños de que eran objeto por desconocer el idioma español. Aquellos pueblos que no fueron exterminados por medio de la violencia, fueron sometidos mediante la asimilación a los patrones occidentales, principalmente a través del sistema educativo que los propios indígenas demandaban. Se fomentó así el individualismo, el mercado y el consumo, ajenos a los patrones tradicionales aymaras. En este sentido se produce lo que Touraine llama “fuerzas centrífugas”, donde el individuo está sometido a fuerzas que lo impelen a acceder a la modernidad, pero por otro lado manifiesta su “voluntad de defensa comunitaria” (2006: 85).

Es importante considerar que estas tensiones entre individualismo-comunitarismo se encuentran en constantes transformaciones, es así como hemos podido conocer diversos posicionamientos que tienen algunas lideresas aymaras, reflejos de la participación disímil en “su” lugar en la historia. Por ello cobra especial relevancia para el pensamiento feminista, propiciar que las propias aymaras, y otras mujeres indígenas, puedan analizar de qué manera se han ido transformando las condiciones sociales y comunitarias tradicionales, cómo afectan estos cambios su condición de género, la violencia intrafamiliar y otros temas que las atañen en su posicionamiento local y en el mundo global.

20 Esfuerzos de ese tipo se aprecian en el Taller de Historia Oral, THOA, conformado por investigadores e investigadoras aymaras, y que tiene como objetivo “investigar, difundir y revitalizar la cultura, la historia y la identidad de los pueblos indígenas”. <http://wbln0018.worldbank.org/ESSD/indigenous.nsf/Kiosk+Links/3EDED47A26C829F1852568230080961F> (visitado el 12 de abril de 2007).

21 Ver notas 13 a la 15.

22 Ver Choque (1992), González (2002).

Conclusiones

La situación particular de las mujeres aymaras es similar a otras mujeres de pueblos indígenas, fuertemente impelidas desde la cultura occidental para incorporar sus códigos, historias y vivencias. En ese sentido, lo que se expresa en este escrito es la necesidad de considerar las múltiples voces que emanan desde mujeres aymaras como parte de los procesos que vive un pueblo, a quienes les corresponde renovar, cambiar, desechar o incorporar nuevas prácticas que contribuyan, o no, al desarrollo o fortalecimiento identitario, pero desde sus propios procesos históricos.

La existencia de voces feministas aymaras demuestra que se han producido cambios. Sin embargo lo que se debe cuidar como feministas es que esos cambios no transgredan el espíritu comunitario en el cual se sustentan prácticas culturales indígenas, pues caso contrario estaríamos hablando de asimilación de prácticas y elementos conceptuales en detrimento de una cultura dada. En ese sentido como feministas solo estaríamos propiciando nuevas formas de sometimiento de carácter etnocéntrico y colonial.

Braidotti (2000) plantea la necesidad de un nuevo pensamiento y prácticas donde se respete la diversidad, ejercitando el derecho a generar cambios en el plano del conocimiento y en las experiencias de vida de las mujeres, de manera que éstas ejerzan una hermandad contra los sistemas opresores. Muchas mujeres indígenas en la actualidad, y las aymaras no son la excepción, están sujetas, al igual que las mujeres no indígenas, a problemas de violencia intrafamiliar, exclusión de los espacios de poder, dificultades para participar social y políticamente, desarrollan triple jornada de trabajo, y en la mayor parte de los casos están supeditadas al ambiente privado de la familia y el hogar. Es decir, los patrones de raigambre patriarcal las afecta casi por igual que a sus hermanas no indígenas. Se suma a estos factores, la condición de pobreza que las afecta mayoritariamente a lo largo de América Latina. Una comprensión más aproximada de su condición, desde una perspectiva feminista, debería considerar estas situaciones de la vida cotidiana para poder entenderse, para hacer sentido común de los problemas que las afectan. La presión que se ejerce desde las organizaciones feministas, ONG's y organismos de cooperación no

ayuda a que puedan ver los problemas dentro del contexto étnico al que pertenecen, sino que las traslada a un campo que les es ajeno, conceptual e históricamente. Una visión más acertada implica no considerar las tradiciones como el problema central, sino el patriarcado que ha extendido sus redes más rápidamente que la solidaridad y la hermandad que demanda, por ejemplo, Braidotti (2000).

Existen muchos caminos que las mujeres, indígenas o no, pueden y deben caminar juntas. Para ello es necesario abrirse a la construcción de nuevas formas de interrelación, más justas para los pueblos y en especial para las mujeres indígenas. Quizá esto sea posible retomando las conclusiones de una de las sesiones del X Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe (São Paulo, Brasil, 2006): “Todos los pueblos deben tener la oportunidad de tomar sus decisiones y asumir el desarrollo de sus existencias de acuerdo a los parámetros establecidos por su propia cultura” (Actualidad Étnica, 2006).

Bibliografía

- Actualidad Étnica (2006). El feminismo ahora habla de etnocentrismo, democracia y medioambiente. *Actualidad Étnica*. Bogotá, Colombia. Enero. <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=3111> (visitado el 13 agosto 2007).
- Barrera, Augusto et al. (2004). *Entre la utopía y el desencanto. Pachakutik en el gobierno de Gutiérrez*. Quito, Ecuador: Planeta.
- Barrig, Maruja (2001). *El mundo al revés*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bedregal, Ximena (2003). De revolución hablan pero sigue la esclavitud hacia las mujeres. http://www.jornada.unam.mx/2003/11/03/articulos/63_florentina.htm (visitado el 17 agosto 2007).
- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo Cultura Económica.
- Blanes, José (2006). Bolivia: las áreas metropolitanas en perspectiva de desarrollo regional. Vol.32, N° 95, 21-36. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-71612006000100002&lng=es&nrm=iso (visitado en julio de 2007).
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.

- Caizabanda, Margarita (2002). Bolivia: La mujer indígena frente a la modernidad. La experiencia de una Mama Talla del pueblo Aymara. Quito, Ecuador. base.d-p-h.info/pt/fiches/premierdph/fiche-premierdph-6188.html, (visitado el 17 agosto 2007).
- Choque, María Eugenia (2004). Relaciones de género y procesos de aprendizaje de mujeres indígenas en contextos no formales. En *Género, etnicidad y educación en América Latina*. Comp. Inge Sichra, 85-96. Madrid: Morata Ediciones.
- Choque, Roberto (1992). La escuela indigenal: La Paz (1903-1938). En *Educación indígena ¿Ciudadanía o Colonización?* Roberto Choque, Esteban Ticona, Vitaliano Soria, Humberto Mamani y Ramón Conde, 19-40. La Paz: Aruwiyiri.
- Claire, Bernarda (2007). No basta con ser concejala. La Paz, Bolivia. http://www.enkidumagazine.com/art/2007/010207/e_0102_037_a.htm, (visitado el 17 agosto 2007).
- Flores Carlos, Alejandra (2004). *¿Qué mismo es el género?* Quito, Ecuador. Documento no publicado.
- Foucault, Michael (1995). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- González, Sergio (2002). *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá Andino 1880 -1990*. Santiago de Chile: DIBAM.
- Harvey, Penélope (1989). *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*. Documentos de Trabajo 33. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Hernández Castillo, Aída (2004) Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y Resistencias <http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/pagina/t/aida/aidapublicaciones9.pdf> (visitado el 20 septiembre 2007).
- Ignacio, Iván (2005). Las mujeres, así como la Bartolina Sisa, estamos preparadas para comandar las huestes indígenas. La Paz, Bolivia. http://www.pusinsuyu.com/html/filomena_carrasco.html (visitado el 17 agosto 2007).
- Instituto Nacional de Estadísticas (Chile). Censo 2002. www.ine.cl (visitado 03 enero 2006.)

- Jerez Caisabanda, Carmen (2001). "No sé, las mujeres salasacas tenemos miedo de participar". *Participación de la mujer salasaca en el ámbito comunal, organización y la educación intercultural bilingüe en Tungurahua*. Tesis de Magister en Educación Intercultural Bilingüe con mención en Planificación y Gestión, Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos, Universidad San Simón, Cochabamba, Bolivia.
- Lorente, Maité (2005). Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwas. <http://www.ucm.es/info/icei/pdf/PP2001-05.pdf> (visitado el 12 septiembre de 2007).
- Millán, Margara (2006). *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: el movimiento Zapatista en México*. INSTRAW; AECI: República Dominicana. www.un-instraw.org/en/images/stories/millanzapatistas.pdf (visitado el 22 septiembre 2007).
- Mohanty, Chandra (2003). *Feminism without borders: Decolonizing Theory, Practicing solidarity*. Durham, N.C.: Duck University Press.
- Palomo Sánchez, Nellys (2006). Las mujeres indígenas: surgimiento de una identidad colectiva insurgente. En *De lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. Eds. N. Lebon y E. Maier, 236-248. México: Siglo XXI; UNIFEM.
- Prieto, Mercedes et al. (2006). Respeto, discriminación y violencia: Mujeres indígenas en el Ecuador, 1990-2004. En *De lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. Ed. N. Lebon y E. Maier, Elizabeth, 158-180. México: Siglo XXI; UNIFEM.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2004). La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Revista Aportes Andinos* N° 11. <http://uasb.edu.ec/padh> (visitado el 16 junio 2007).
- Salazar de la Torre, Cecilia (1998). *Mujeres Alteñas. Espejismos y simulación en la modernidad*. La Paz, Bolivia: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- Ströbele-Gregor, Juliana (2007). Mujeres indígenas, ciudadanía y alcance del derecho. Estado de la investigación tomando como ejemplo Ecuador. <http://www.obreal.unibo.it/File.aspx?IdFile=912> (visitado el 16 agosto 2007).
- Touraine, Alain (2006). *¿Podremos vivir juntos?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Ulloa, Astrid (2007). Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Ed. Luz María Donato, Elsa Matilde Escobar, Pía Escobar, Araceli Pazmiño y Astrid Ulloa, 17-33. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia; Fundación Natura de Colombia; UNODC; Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito
- Walsh, Caterine (2002). La geopolítica de conocimientos y colonialidad de poder. Entrevista de Walter Mignolo. En *Indisciplina en las Ciencias Sociales*. Ed. Cathering Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, 117-131. Quito; UASB: Abya Yala.

Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia

Margarita Calfio Montalva*

Resumen

Este trabajo indaga en el rol desempeñado por las mujeres mapuche al interior de las organizaciones y su participación política. En especial, un grupo de mujeres que se constituyeron en líderes organizacionales a lo largo del proceso de reconstrucción de la organización mapuche. Este período va desde la constitución de los Centros Culturales Mapuche (CCM), en el año 1978, hasta cuando el entonces candidato presidencial de la Concertación de Partidos por la Democracia, Patricio Aylwin Azócar, estableció un pacto político con las principales organizaciones indígenas del país, en el año 1989.

Intentaremos reconstruir aquí algunos elementos de tal proceso, por medio del testimonio directo de Elisa Avendaño Curaqueo y María Lucy Traipe, de la comuna de Lautaro, y de Antonia Painiqueo Curicheo, de Lumaco. Estas mujeres tuvieron gran protagonismo al interior de sus organizaciones en un período complejo tanto para la sociedad chilena como para la mapuche, tiempo por lo demás que aún se encuentra en etapa de análisis e interpretación desde miradas diversas.

Palabras claves: mujeres mapuche, participación política, Chile.

* Asistente social mapuche. Estudiante del máster en Género y Cultura, mención Humanidades. Universidad de Chile. Información de contacto: maigokalfio@gmail.com

Introducción

La investigadora Bertha Koessler-Ilg (Koessler-Ilg, 2006)¹, menciona a la Reina Azul, esposa y madre del Chao, de las *domo che*² que fundaron un reino en el que solo ellas gobernaban. Una sociedad diversa e influenciada por incas y europeos/as que tenía confesoras, las *nampukañma*, que eran instadas por su sociedad a buscarse otros hombres, porque los maridos se demoraban cinco o seis años al menos en su travesía de valor. Merece entonces seguir profundizando en el rol de las mujeres y otras identidades en este tiempo de libertad. Socialmente, se puede decir que las mujeres estaban subordinadas, eran parte de los recursos económicos de la comunidad o linaje y, por ello, eran transadas por cabezas de animales. No obstante, esta subordinación social no implicaba desvalorización, ni falta de espacio propio.

Las mujeres mapuche, antes de la anexión forzada al Estado chileno³, constituían fuertes agrupaciones domésticas. Poseían su propia economía y dominaban el entorno familiar. Los hombres, por su parte, con la ganadería, pasaban largos períodos fuera del hogar. De esta forma las mujeres debían tomar decisiones y organizar el trabajo.

Las mujeres mapuche pasaron de tener un cierto poder a un papel subordinado, de discriminación externa y también interna. En este nuevo escenario la mujer como medio de intercambio perdió valor social y su papel reproductivo ya no fue apreciado como en tiempos de libertad. Así lo explica Bengoa:

“[l]a reducción en comunidades cercenó el espacio propio de las mujeres, lo empobreció al extremo y desvalorizó sus principales funciones. Con la reducción se acabaron los intercambios políticos de mujeres para consti-

1 Bertha Koessler-Ilg fue una estudiosa alemana que se dedicó por más de cuatro décadas a registrar las memorias de personas mapuche que vivían cerca de su hogar en la Patagonia Argentina. Nació en el pueblo de Oberzell en Baviera, Alemania, en 1881 y falleció en Argentina en 1965.

2 Se refiere a personas mujeres, en mapudungun, idioma del pueblo mapuche.

3 En la historia mapuche hay dos momentos relevantes: Independencia y Dominación. La resistencia mapuche duró en los hechos hasta la rendición de Sayhueque, el longko de Las Manzanas (actual Provincia de Neuquén, Argentina), el primero de enero de 1883 en Junín de los Andes (Curruhuinca-Roux, 1986:109).

uir alianzas [...] La mujer como artículo de intercambio perdió valor social. Lo mismo ocurrió con su papel reproductivo. La gran abundancia de población no es un factor de riqueza, sino más bien de pobreza” (1992:139).

En estos espacios, las mujeres vieron arrinconadas sus acciones y muy pocas obtuvieron la propiedad de las tierras que ocupaban. Al no tener nada, especialmente las jóvenes, se vieron obligadas a moverse en busca de la sobrevivencia. Muchas, en su primera generación, no sabían hablar castellano. Tuvieron que soportar maltratos en todos los oficios que desempeñaron y desempeñan. En los fundos colindantes a las reducciones, o como temporeras en las localidades de Chile central. Esto, indudablemente, va de la mano de una deficiente alimentación que impacta los cuerpos, incubando enfermedades como diabetes, obesidad y alcoholismo, entre otras.

Las misiones evangelizadoras, Capuchina y Anglicana, buscaron sacar de la “barbarie” al indígena imponiendo una religión que aprisionó y moldeó bajo cánones muy estrictos y conservadores a hombres y, en especial, a mujeres. Estas, eran visualizadas como libertinas, pero responsables en mayor medida de la formación de los/as hijos/as. Se intervino, entonces, de manera muy consciente y disciplinada sus cuerpos, tapándolos con vergüenza, ahogándolos de moralidad y culpa.



Niñas mapuche misión de Chol Chol, aproximadamente en 1924⁴

4 Foto desclasificada y cedida gentilmente por el investigador Hernán Curiñil de Temuco.

La necesaria organización

En la década de 1930, las mujeres logran integrarse al movimiento mapuche y a la vida política chilena, destacando Herminia Aburto Colihueque, primera mujer mapuche candidata a elecciones municipales en 1935. Herminia fue integrante de la estructura organizacional de la Federación Araucana, fundada por su padre⁵, Manuel Aburto Panguilef, y parte del directorio de la Corporación Araucana, el gran intento de unificación de las organizaciones mapuche que se produjo en el año 1938 (Foerster y Montecino, 1988: 146).



Herminia junto a su madre, Sudelia Colihueque Lemunao, y su padre, Manuel Aburto Panguilef.

La Federación fue un indudable referente social de su tiempo, tanto por la masividad de sus convocatorias como por lo controvertido de sus planteamientos. Para Manuel Aburto Panguilef gran parte del trabajo político apuntaba a una revalorización del ser mapuche que: por un lado, buscaba desmontar los supuestos racistas evolucionistas sostenidos por los para-

⁵ Manuel Aburto Panguilef fue un destacado dirigente de la Federación Araucana entre 1922 y 1940. También llama la atención sus numerosos escritos, de los cuales se conservan en la actualidad sólo algunos, como actas y libretas de anotaciones. En algunos pasajes, quien transcribe las palabras es su hija Herminia.

digmas científicos y filosóficos de la época; y, por otro, remitía a estos mismos campos del saber no mapuche como medio de legitimación.

En 1937 se creó la primera organización femenina mapuche: Sociedad Femenina Araucana Yafluayin. Un año más tarde –1938– Herminia fue su presidenta. Según sus propias palabras, los objetivos de la sociedad eran:

Trabajar por organizar a todas las mujeres araucanas a través de toda la Araucanía, para levantar una institución que sea netamente de la raza, que dependerá de la junta central de la Federación Araucana, porque ella es la única que verdaderamente lucha por el interés moral y material de los mapuches [...] Organizadas las araucanas lucharán por las reivindicaciones de sus intereses y para conquistar el derecho de voz y voto, como la mujer chilena en nuestro país... (Aburto, 1935: 3).

Es relevante considerar el rol que juega en esta etapa la escritura como práctica y como imagen en la constitución del escenario político chileno-mapuche. Herminia operaba al interior de la organización, como una suerte de redactora principal de la inmensa producción documental escrita que caracterizó a la Federación Araucana. Podemos decir que Herminia tenía notoriedad por sobre las congéneres de su tiempo. Entonces, la escritura era tenida por herramienta de poder en sí misma: por su intermedio se dictaban leyes y se dictaminaba, mediante oscuros e inaccesibles documentos para la mayoría, nada menos que el destino de las tierras usurpadas. Así, la escritura fue herramienta vedada y temida y, por lo mismo, íntimamente apreciada. Esta, sin embargo, era lejana a las mujeres, más aún que para los hombres de entonces.

Esta temprana participación política de mujeres mapuche es desconocida por las mismas mujeres. Sin embargo, hay varias explicaciones respecto a los gatilladores de este proceso. Estas, por ejemplo, están referidas al avance de la organización nacional femenina en Chile, influenciada por ideas progresistas como las del Movimiento Pro Emancipación de la Mujer Chilena (MEMCH), creado en 1935. Sabemos, por ejemplo, que el MEMCH en la ciudad de Temuco realizó una campaña en defensa de las artesanas indígenas que vendían sus productos en la vía pública, según

informa, en carta a Elena Caffarena⁶ el 15 de agosto de 1938, la miembro Lastenia Quiñónez. No sabemos si existieron conexiones más directas, pero el discurso de Herminia parece nutrido de este referente (Antezana-Pernet, 1997: 315).

Por otra parte, paulatinamente, la presencia de mujeres mapuche con estudios facilitó que ellas comprendieran y asumieran estas nuevas corrientes. Así, los roles y participaciones de las profesoras mapuche será tremendamente importante. Finalmente, el estímulo de las propias organizaciones masculinas, el que fue ganado no sin conflictos por parte de las mujeres, fue decisivo para la participación en actividades más públicas.

En la década de 1950 surge la figura emblemática de Zenobia Quintrel, profesora normalista, primera mujer mapuche candidata a diputada en las elecciones de 1953 por el Partido Democrático del Pueblo. Fue vicepresidenta de la Asociación Nacional de Mapuche de Chile.

En la segunda mitad del siglo, se verá la escisión de la Corporación Araucana y el surgimiento de nuevas organizaciones que se registrarán entre las corrientes políticas propias de ese tiempo. Sus demandas seguirán vinculadas a la devolución de la tierra usurpada, la ampliación vía radicación en terrenos fiscales, la no enajenación y embargo de sus propiedades, así como el no pago de contribuciones.

Hacia 1969 la movilización mapuche campesina entró en una fase de acción directa para recuperar los predios que estaban en manos de latifundistas. La masividad y amplitud geográfica de esta movilización, las características de su reivindicación y los sujetos involucrados marcaron el denominado “Cautinazo”.

Las recuperaciones masivas de tierras planteaban el mejoramiento de la situación socioeconómica de los/as campesinos/as mapuche, y significaba en el momento una organización de férrea autodefensa para enfrenar las reacciones de los latifundistas. Elisa Avendaño establece una relación entre la concepción de género y la labor desarrollada en años difíciles:

6 Elena Caffarena, abogada, precursora del feminismo en Chile. Fundadora en 1935 del Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres de Chile (MEMCH).

Creo que hemos hecho trabajo de género desde hace mucho tiempo: hablo del tiempo de la creación del asentamiento [en Lautaro, a principios de los 70]. Ahí no solamente los hombres estaban organizados, sino que también había trabajo propio de la mujer, que se podía hacer y que se podía convocar... (Calfio, 1997: 105).

Después de asumir el gobierno, el presidente Allende convocó a una reunión en el Palacio de la Moneda para dar cuenta de la creación del Consejo Nacional Campesino, instancia que permitiría promover de mejor forma el proceso de reforma agraria y el proceso productivo del campo chileno. En este Consejo la presencia de dirigentes mapuche fue relevante.

Ese mismo año la Confederación de Sociedades Mapuche influiría enormemente en la dictación de la Ley 17.729, promulgada el 15 de septiembre de 1972, la que por primera vez en la historia de la legislación indígena en Chile definirá un nuevo tipo de relación⁷ entre el Estado chileno y el pueblo mapuche. En la directiva de la Confederación tenemos a dos mujeres: Silvia Pichún y Verónica Catrileo.

En ese tiempo no se hablaba de pueblo mapuche, se hablaba a lo más de campesinado o de “araucanos”. La lucha de clases desbordaba todos los discursos y acciones. En 1972 el nivel organizativo decreció, quizá porque se alcanzó de alguna forma un clamor popular: el acceso a la tierra; la recuperación de parte de lo perdido alegró a las comunidades. Sin embargo, según el testimonio de la lideresa Lucy Traipe, faltó constancia, seguimiento y metas claras:

Después que se constituyeron los asentamientos los compañeros se fueron, se fueron los miristas⁸ y quedamos sintiendo la necesidad de la autonomía. La gente no supo sacarle provecho [...] los fines de semana se iban a los torneos, volvían peleados, las vacas se quedaban con la ubre con leche un día entero... (Traipe, 2006: 45).

7 A pesar de la oposición de sectores de derecha al Gobierno de Allende, esta ley estableció mecanismos para la restitución de tierras a las familias mapuche, las cuales serían inembargables y exentas de contribuciones. Además, la creación de un Instituto de Desarrollo Indígena.

8 Son las personas que participan del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), fundado el 15 de agosto de 1965, en el marco del “Congreso de Unidad Revolucionaria” (sobre el tema ver Arrate, 2003).

El Gobierno de Allende era boicoteado por muchos frentes y el proceso se selló con el golpe militar. En dictadura la persecución a dirigentes/as mapuche fue violenta. Conocidos latifundistas se involucraron en muertes y torturas, especialmente en las zonas de Lautaro y Galvarino:

Después del 73 eras perseguido por el solo hecho de vivir en el asentamiento. Yo tuve tres tíos detenidos y torturados en ese tiempo, perseguidos día y noche. De hecho, los policías casi estaban viviendo en las comunidades, llegaban a cualquier hora en la noche a torturar a la gente en las casas. Eran militares de Lautaro y los carabineros eran de Temuco, de hecho era gente conocida porque en todas las ciudades hay familias que tienen como el monopolio, tienen tomada la autoridad en la comuna... (Elisa Avendaño Curaqueo, testimonio, 2004).

El Informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación, más conocido como Informe Rettig, referido a las violaciones a los Derechos Humanos durante el régimen militar de Augusto Pinochet, documenta que al menos cien mapuche fueron ejecutados o desaparecidos después de su detención por parte del Ejército u otras fuerzas de seguridad. Amnistía Internacional (AI), argumenta que “el número es probablemente mayor, ya que muchos de los mapuches viven en áreas aisladas y apenas hablan español [...] aún tienen miedo de presentar su testimonio”. Un dirigente mapuche entrevistado por AI en 1991, dijo saber de casos de desapariciones no incluidos en el informe y de casos en que el miedo llevó a los familiares a retractarse luego de sus testimonios.

Durante este período, varias mujeres fueron perseguidas y tuvieron que pasar a la clandestinidad para salvar sus vidas:

Como los policías torturaban tanto, un vecino dijo donde estaba la Lucy y esa misma noche la iban a ir a buscar y me acuerdo que un familiar a primera hora salió en tractor a llamar a la Lucy y avisarle al internado [...] ella pudo salir. Y bueno tuvimos que irnos con ella a Concepción a trabajar como empleadas domésticas por dos años... (Elisa Avendaño Curaqueo, testimonio, 2004).

Interesa destacar que la formación entregada por personas militantes de la izquierda chilena, vinculada al análisis de la realidad social, despertó en jóvenes mujeres mapuche el deseo de superación y de mejorar las injusticias que se veían en su propia realidad:

Fueron muy importantes estas personas para mí, yo doy gracias hoy día a esta gente que me pudieron educar políticamente. Me refiero a la gente del MCR⁹, yo creo que tuve una gran oportunidad de participar, de poder enfrentarme en la vida política y social mapuche, y buscar conocimientos de mi pueblo. La gente específica que me ayudó fueron asesinados y yo nunca le conocí el nombre a esas personas, nunca. De ahí viene mi fuerza de organización... (Elisa Avendaño Curaqueo, testimonio, 2004).

Dado que la dictadura quería desarticular el movimiento mapuche, solo estaban validadas ciertas organizaciones como la Unión Araucana. Esta, mostraba una postura más condescendiente con la nueva situación. De hecho, Mario Raymán, uno de sus dirigentes, fue reclutado por la dictadura para conformar parte de la dirigencia del Consejo Regional Mapuche, una instancia creada para controlar las acciones mapuche y deslegitimarlas cuando así se lo considerara.

El país completo estaba inmovilizado dada la vigilancia de los centros de inteligencia de la dictadura y del sistema del terror que creó nuevos conceptos (como “Detenido-Desaparecido”), que desde entonces figuran en la memoria colectiva del país. La sociedad mapuche no estuvo ajena a estas violencias y atropellos a los Derechos Humanos. En ese contexto, el papel de la Iglesia fue fundamental para dar apoyo a los/as familiares en el proceso de búsqueda de información sobre sus parientes y para visibilizar las atrocidades cometidas por organismos de seguridad de la dictadura.

En 1978 comenzaron a surgir voces contrarias al proyecto de modificación de la Ley 17.729, que tenía por objetivo dividir las tierras mapuche. El obispo de Temuco, Sergio Contreras Navia, fue quien más se preocupó de las implicancias de este decreto y solicitó a los funcionarios de

9 Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), nació al alero del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR).

la Fundación Instituto Indígena, organismo dependiente del Obispado de Temuco, reunir a algunos dirigentes mapuche, muchos de los cuales estaban vinculados a las comunidades eclesiales de base.

Llegan así Melillán Painemal, Isolde Reuque, Mario Curihuentro, Antonia Painiqueo, Cecilia Aburto, Benito Melillán, entre otros/as. El 12 de septiembre de 1978, en una asamblea multitudinaria, nacen los Centros Culturales Mapuche de Chile (CCM). En Temuco, 115 mapuches de 90 comunidades de la VIII y IX Regiones, se reunieron para analizar el anuncio –que por el contexto se veía amenazante– de la reforma a la Ley N° 17.729 (Lavanchi, 2004:5).

Esta organización se levantó como un referente en contra de la subdivisión de las tierras impulsada por la dictadura de Pinochet, que fragmentaba aún más las propiedades indígenas. En este referente, las mujeres mapuche participaron activamente a nivel de base.

Ellos fueron a hacer una reunión, se empezaron a hacer reuniones estratégicamente, un poco usando en este caso la cultura mapuche, el *palín*¹⁰, el deporte. Entonces de esa forma empezamos a reunir a la gente para empezarles a decir que había un decreto ley que atentaba contra el pueblo mapuche y todo su patrimonio cultural, que con el gobierno militar íbamos a perder prácticamente todas nuestras tierras [...] Y nosotros fuimos a mirar y ahí andaba la Isolde con Melillán: ellos hablaron. Nosotros éramos jóvenes... (Antonia Painiqueo, testimonio, julio de 2005).

En efecto, Mario Curihuentro, Isolde Reuque y Melillán Painemal encabezaron la primera directiva de los Centros Culturales Mapuche de Chile. A ellos se sumaban otros directores: José Luis Huilcamán (vicepresidente), Honorinda Painén (pro-secretaria), Antonia Painiqueo (pro-tesorera), Cecilia Aburto, entre otros/as. Desde entonces la directiva de los Centros Culturales, y en especial Melillán Painemal e Isolde Reuque, comenzaron a hacer trabajo visitando a las bases, informándolas sobre el proyecto de ley.

10 Juego tradicional mapuche

Los objetivos de ésta organización eran agrupar en un solo movimiento a todos los mapuches de Chile, estén donde estén: en el campo o en la ciudad; sean campesinos, obreros, comerciantes, intelectuales, profesionales, jóvenes, adultos, hombres, mujeres [...] todos somos mapuches, “gente de la tierra” (Lavanchy, 2004: 6).

Finalmente, el 28 de marzo de 1979 el Decreto Ley 2.568 fue promulgado estableciendo que “dejarán de considerarse tierras mapuche y mapuche a sus dueños”, una vez inscrita la división en los registros de propiedad. Cuando se aprobó el decreto en la ciudad de Villarrica el 23 de marzo de 1979, apareció la noticia publicada en el “Diario Austral” de Temuco y se utilizó el rostro de una mujer mapuche, ataviada según la usanza tradicional. Una paradoja observar la cara más visible de la cultura, la que resiste con más fuerza los embates asimilacionistas, conservando a través de sus atuendos los atributos “oficiales” de lo étnico; atributos mudos, las más de la veces, y en ese sentido en algo cercanos a los maniqués femeninos que se exhiben en los museos etnográficos.



Foto de mujer mapuche que acompaña la noticia sobre la aprobación del Decreto de Ley N° 2.568. “Diario Austral” de Temuco (en Mella, 2001:88).

La rama femenina mapuche

La crisis económica de los años ochenta impactó a la sociedad chilena de ese entonces: quiebre de empresas, cesantía, encarecimiento de los alimentos. Y esto, obviamente, impactó con fuerza a la sociedad mapuche. Muchas mujeres debieron abandonar sus reducciones en busca de susten-

to para sus hogares. Los CCM también se preocuparon de generar iniciativas que permitieran a las mujeres enfrentar de mejor forma esta crisis.

Había necesidad [...] por ejemplo, en ese período se vendía las telas, conseguir una ropa facturada, hecha, era difícil, por lo tanto tener acceso a la ropa era un problema. Entonces, muchas mujeres se organizaron en una especie de agrupación de mujeres mapuches para pedir máquinas de coser y se tuvo ese apoyo a nivel internacional... (Antonia Painiqueo, testimonio, julio de 2005).

Nace de esta forma la denominada Rama Femenina, a cargo de Antonia Painiqueo y Cecilia Aburto en su primera etapa. En el tiempo de Ad-Mapu¹¹ se mantuvo esta línea de trabajo. Dicha instancia, en todo caso, no constituyó un tema central en la agenda política de la organización. No se incluyó tampoco entonces una reflexión de género, como la que de una u otra forma existe ahora. En efecto, no había un discurso propio que diera cuenta de demandas específicas, como la crítica a algunos aspectos del relativismo cultural, encerrados en el derecho a transformar aspectos de la cultura que vulneren la dignidad y valor de las mujeres. En aquellos tiempos, el discurso y las prácticas organizacionales apuntaban a paliar necesidades sociales básicas. Se buscaba, por tanto, financiamiento para iniciativas de mujeres mapuche que les permitiera mejorar los ingresos familiares:

Tuvimos hartos proyectos de desarrollo en pequeña escala: uno de costura por Canadá para la rama femenina de nuestra organización dirigida por Cecilia Aburto con la Antonia Painiqueo; uno de capacitación con la Inter American Foundation; un proyecto de educación que era específicamente para becas de la Ecumenical Scholarship Program de Alemania; una donación de trescientos libros que llegó a través de los cuáqueros de Santiago con la Embajada de Estados Unidos; y los otros fueron proyectos productivos... (Testimonio de Mario Curihuentro, cita en Lavanchy, 2004: 10).

11 Recordemos que la organización Centros Culturales, creada en 1978, se transformó en una asociación gremial en diciembre de 1980, en el contexto del segundo Congreso Nacional de los Centros Culturales (15-18 de diciembre de 1980).

Así, la “Rama Femenina Mapuche” capacitó a las mujeres en distintos oficios que entregaban herramientas concretas para satisfacer las necesidades básicas de la familia: “en artesanía, en corte y confección, en tejidos, en pintura de géneros, bordados, pero el trabajo de organización, de conscientización, de identidad, era uno solo, hombre y mujer. Ahí participaban todos...” (Antonia Painiqueo, testimonio, julio de 2005).

Existen visiones contrapuestas en relación a la importancia de los temas femeninos y del trabajo político en este período al interior de la organización.

El año pasado estuve colaborando en el departamento femenino [...] quería colaborar un poco para conocer el trabajo que se está desarrollando acá [...] ahí pude descubrir de que realmente al departamento femenino no se le da importancia [...] Entonces en estas cosas también yo veo que acá de hecho existe el machismo... (Schneider, 1989: 35).



Antonia Painiqueo enseña a coser con máquina a una socia de los Centros Culturales

La situación de las mujeres, muchas a cargo de sus grupos familiares, no fue considerada en las reivindicaciones de las organizaciones. Las demandas específicas se diluían en los derechos colectivos de pueblo: el discurso público era entonces “no dividir”, “no confrontación porque nos debili-

ta”. Sin embargo, paulatinamente, las mujeres fueron tomando conciencia de sus derechos específicos, proceso que circuló en primera instancia en el ámbito privado de la organización.

Y al igual como digo que era machista mi cultura, también diría que eran machistas los miristas, porque ¿qué mujer lideró? Fue un tiempo corto, obviamente, pero no se vio una mujer hablando, haciendo discursos como los hacía Luciano Cruz, Miguel Henríquez.... (Traipe, 2006:43)

En años posteriores se pudo paulatinamente incorporar algunas demandas de las mujeres mapuche, que se discutían en lo privado, al accionar de las organizaciones mapuche y a la política pública. Sin embargo, la implementación se torna compleja:

Que las mujeres se quedaban sin su tierra cuando se empezó a aplicar la división nadie lo tomó en cuenta, y cuando empezamos a discutir la ley fue muy suave la discusión [...] Estos temas se empiezan a discutir dentro del sistema... (Traipe, entrevista, Temuco, Chile, 2006).

Con la posterior división de los Centros Culturales, en 1980 se funda la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuches, Ad Mapu. Su directiva quedó integrada por Mario Curihuentro, Presidente; José Luis Huilcamán, Vicepresidente; Isolde Reuque, Secretaria General; Melillán Painemal, Tesorera; Rosamel Millamán, Antonia Painiqueo, José Luis Levi, Cecilia Aburto y Miguel Landero, Directores.

Ad Mapu organizó un masivo nguillatún los días 5 y 6 de diciembre de 1981 en el cerro Conún Huenu. A este nguillatún asistió el premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel. La ceremonia religiosa la comenzó a officiar José Luis Huilcamán. El Consejo Regional Mapuche –como ya se dijo, conformado por la dictadura–, declaró indignado al “Diario Austral” de Temuco que eso era “una reunión de tipo político, que no tiene nada que ver con una ceremonia religiosa, porque a los nguillatunes no se invita a personas de otros países y menos a sacerdotes católicos y cosas por el estilo” (Lavanchy, 2004: 21).

La masividad de la organización y representación de los delegados de estas organizaciones marcaron un hito relevante en la organización mapu-

che, más todavía en un período delicado de la historia chilena, donde fallecieron cientos de personas y donde la amenaza de muerte era constante.

Lo que a mí me quedó, fuera del golpe militar que fue muy fuerte, eran como 500 delegados sanos, que no fueron contaminados por los políticos, que es cuando hay algo se hace un acarreo y listo. En aquellos tiempos no, había que tener coraje, *pana*¹² y mucha energía porque después de la reunión no sabíamos si íbamos a llegar vivos a nuestras casas. Y yo hoy no sé cómo yo pude soportar todo eso, porque entre más me sacaban la mugre cuando nos detenían los CNI¹³, que nos detuvieron muchas veces y nos decían que bajáramos la cara india o comunista tal pal cual, todo era insulto y te apuntaban con la metralleta... (Elisa Avendaño Curaqueo, testimonio, 2004).

Las mujeres dirigentes, asistían a las concentraciones políticas con sus hijos y/o hijas:

Muchas veces estuve con mi hijo pequeño, recuerdo una vez los desgraciados de los carabineros lo tenían en un rincón de Prat, tirándole agua y el Kalfu protegiendo al Lautaro, las mantas los levantaba el agua, y la gente que lo vio lo fue a rescatar y ellos lloraban... (Elisa Avendaño Curaqueo, testimonio, 2004).

Luego, en los años ochenta, las mujeres aumentaron su protagonismo y llegaron a dirigir la organización Ad-Mapu, pero tal vez sin tener conciencia de los derechos propios en cuanto mujeres. O quizás, estos no fueron explicitados por la fuerza que tenía el discurso de la lucha de pueblo, en un intento de no debilitar la propuesta.

Los reclamos por la inequidad existente, cada vez con mayor convicción se plantean en la década de los noventa:

Yo no veía organización de mujeres, no había tiempo, nadie dijo nada al respecto, nadie se dedicó. En los Centros Culturales y parte de Ad Mapu,

12 Dicho popular que alude a gran valentía y capacidad de aguantar.

13 Central Nacional de Inteligencia (CNI), aparato represor creado bajo la dictadura militar.

vi a la Antonia Painiqueo llevando cosas, máquinas de coser, pero no contenido o discutiendo políticas [...] Yo tampoco nunca cuestioné [...] No hubo tiempo, tal como lo vives en la oficina, así pasaba el tiempo para nosotros; la noticia, la detención... (Traipe, testimonio, 2006).

El 12 de Octubre de 1989, en Santiago, fue la reunión entre los líderes de las principales organizaciones indígenas y el candidato presidencial de los Partidos por la Concertación Democrática, Patricio Aylwin. Sobre el evento, José Santos Millao reseña:

Estaban los hermanos aymaras, los de Quinquén y la reunión la presidía don Enrique Correa que después iba ser el Ministro General de Gobierno del Presidente Aylwin. Entonces ¿qué pasó? [...] El Sr. Correa iba a dar por cerrada la reunión cuando se para la hermana Ana Llao y pide la palabra, dice quiénes somos, que al saber de la reunión quisimos estar presentes y que hacíamos pública una carta a Don Patricio Aylwin en la que poníamos todas nuestras demandas, qué es lo que nosotros pensábamos respecto a cómo seguir la lucha de nuestro Mapu... (Testimonio de José Santos Millao, dirigente mapuche, cita en Sotomayor, 1995: 153).

A partir del Acuerdo de Nueva Imperial, suscrito por las organizaciones mapuche y el entonces candidato a la Presidencia, Patricio Aylwin, en diciembre de 1989, en vísperas de la elección presidencial de ese año, se concuerda la promulgación de la Ley Indígena, que contempla la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Además, su Art. 39 letra “c”, dispone “incentivar la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer”.

Las elecciones parlamentarias y presidenciales se llevaron a cabo. Patricio Aylwin resultó electo Presidente de la República. Ninguno de los dirigentes de organizaciones mapuche que se presentaron como candidatos a diputados y senadores fue elegido. No obstante, después de las elecciones parlamentarias las organizaciones comenzaron una nueva fase de trabajo, en la cual sus reivindicaciones continuaron siendo planteadas y sus movilizaciones se enmarcarían dentro de temáticas que los involucrarán directamente, tales como territorio, desarrollo e identidad.

Conclusiones

El rol de las mujeres mapuche en todo el proceso de recuperación de la democracia fue muy relevante, tanto a nivel de base como a nivel directivo. Se ha invisibilizado su presencia, su aporte y su valentía. Esto puede deberse al proceso de subvaloración que han vivido las mujeres tanto al interior de la sociedad mapuche, como a las estructuras políticas imperante hasta el día de hoy. Recordemos que las mujeres mapuche, desde las primeras décadas del siglo XX, con las denominadas misiones, han sido educadas para servir y por eso fueron instruidas en costura, tejidos, repostería, otras.

La lucha era de pueblo y el deseo de no debilitar el accionar de un conglomerado impedía la construcción de un discurso propio de mujeres mapuche. Esto, obviamente, estuvo fuertemente influenciado por los pensamientos de izquierda. El aporte de las mujeres ha sido significativo, pero esto no se ha traducido en cargos de mayor relevancia política, porque el aparato político imperante de las organizaciones de ese momento estaba conducido por varones mapuche, que tenían formación en lo que quedaba de las reducciones mapuche y de izquierda, que en ese momento no se caracterizaba por la abundancia de mujeres en puestos directivos.

Estas mujeres líderes se abrieron espacios silenciosamente, en un contexto complejo para la participación política femenina. Recordemos que el régimen militar utilizó la imagen de la mujer como madre y esposa, relegándola al espacio doméstico. Estas mujeres fueron capaces de hablar en público, de enfrentarse con nuevas relaciones, mujeres especiales que enfrentaron grandes contradicciones.

El fenómeno de la discriminación se encuentra incluso en el ámbito indígena, en donde a veces se utiliza el pretexto del respeto a los “usos y costumbres”, la falsa idealización del mito del “buen salvaje”, “la complementariedad” y otras figuras creadas, generalmente por hombres, para explicar o justificar la subordinación y las relaciones desiguales. Las mujeres muchas veces ocultan su subordinación para evitar el debilitamiento de los movimientos indígenas.

La participación informal de las mujeres mapuche a lo largo del siglo XX ha sido salvadora para las economías de subsistencia de las denomina-

das comunidades mapuche. Los aprendizajes de oficios en estas organizaciones, más otras iniciativas de Organismos no Gubernamentales, ONGs, permitieron que muchas familias pudieran hacer frente a la crisis de los años ochenta. Luego, su inserción laboral, especialmente en los sectores urbanos o como temporeras en los meses calurosos, ha permitido inyectar recursos al grupo familiar. Todo lo anterior da cuenta de la importancia de las mujeres en la sobrevivencia de la sociedad mapuche.

Para la opinión pública actual los temas indígenas parecieran fluctuar entre una especie de exotismo culturalista y la incómoda imagen de conflicto permanente. Si bien es cierto, hoy en día ya nadie podría suponer que las culturas indígenas están a punto de desaparecer, como algunos pensaban hace unos años atrás, lo cierto es que pese a lo “novedoso” de la emergencia de los temas étnicos, una auténtica preocupación por resolver los problemas históricos de fondo en la relación con el Estado y parte de la sociedad dominante, es aún una tarea pendiente.

Bibliografía

- Aburto, Herminia (1935). Lo que la mujer araucana debe dar a conocer entre la raza. *Juventud Araucana*. (27 de diciembre). Traitriaco, Nueva Imperial, Chile.
- Amnistía Internacional (2007). “Mapuche, perseguidos por ser indígenas”. *Partidos Políticos. Persecución por Decreto*. http://www.chipsites.com/derechos/dictadura_victimas_3_esp.html (visitado el 15 de noviembre de 2007).
- Amnistía Internacional (2007). “Mapuche, perseguidos por ser indígenas”. *Partidos Políticos. Persecución por Decreto*. http://www.chipsites.com/derechos/dictadura_victimas_3_esp.html (visitado el 15 de noviembre de 2007).
- Antezana-Pernet, Corinne (1997). *El MEMCH hizo Historia*. Santiago de Chile: Imprenta Seit; Fundación Biblioteca y Archivo de la Mujer Elena Caffarena
- Arrate, Jorge y Eduardo Rojas (2003). *Memoria de la Izquierda Chilena. Tomos I y II (1850-1970)*. Santiago: B Chile.

- Calfio, Margarita (1997). La autonomía no la vamos a conseguir como mujeres, la vamos a conseguir como pueblo. Entrevista a Elisa Avenaño, dirigente de la Coordinadora de Mujeres de Instituciones y Organizaciones Sociales Mapuche. *Liwen N° 4*. (Junio 1997), 104-112. Temuco, Chile: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen.
- Curruhuinca-Roux (1986). *Sayhueque el último cacique, señor de Neuquén y la Patagonia*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Foerster, Rolf y Sonia Montecino (1988). *Organizaciones, Líderes y Contendidos Mapuche (1900-1970)*. Santiago de Chile: CEM.
- Koessler-Ilg, Bertha (2006). *Cuenta el pueblo mapuche*. Volumen I. Santiago de Chile: Mare Nostrum.
- Lavanchy, Javier (2004). *¿Etno-gremialismo Mapuche? Notas sobre la Organización Centros Culturales Mapuches de Chile/Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad-Mapu*, Santiago, Julio. Documento inédito.
- Mella, Magaly (2001). *Movimiento Mapuche en Chile 1977-2000*. Tesis de Grado de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Academia Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.
- Schneider, Jens (1989). *Mujeres en el Movimiento Mapuche en Chile*. Alemania: Institut für Ethnologie, Universität Hamburg.
- Sotomayor, Sonia (1995). *Comprensión del Proceso y Gestión de un Líder Mapuche Evolúe*. Análisis de la Historia de Vida de José Santos Millao Palacios. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales Aplicadas. Universidad de la Frontera, Facultad de Educación, Temuco, Chile.
- Traipe, Lucy (2006). *A desalambrar. Historias de mapuches y chilenos en la lucha por la tierra*. Santiago: Ayun.

Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena

Clorinda Cuminao Rojo*

Resumen

Al pensar en el feminismo se debe tener en cuenta una definición amplia e histórica, que permita tener presente todas aquellas particularidades sociales y culturales en las que se encuentran las mujeres. En el caso de las mujeres mapuche, tanto las voces como la producción escrita dan cuenta y demandan desde la condición de pueblo mapuche¹. Sin embargo, en este contexto algunas dirigentes, al asumir posiciones desde los derechos humanos y del movimiento de mujeres, se han declarado como feministas. Esto, no obstante, no se ha extendido lo suficiente para configurar una amplia agrupación con posturas claramente feministas y que se auto-definan como tales.

El hecho de que a las mujeres mapuche les cueste autodefinirse como feministas puede deberse a la situación de marginalidad y condiciones de desigualdad en que se encuentran los pueblos originarios en Chile. Ello provoca efectos de aglutinarse, antes que separarse de los hombres para formar un movimiento propio de mujeres.

Palabras claves: mujeres mapuche, feminismo, pueblo, voces, participación, escritura.

* Antropóloga mapuche, Universidad Academia de Humanismo Cristiano Santiago-Chile. M. Sc. mención Estudios Étnicos, FLACSO-Ecuador. Información de contacto: kvminao@yahoo.com

1 En este texto se utilizará el término mapuche que significa gente de la tierra y pueblo mapuche, entendiéndolo como un todo integral que reúne a mujeres y hombres.

Introducción.

Los colectivos de mujeres que se expresan y demandan desde la perspectiva de la mujer, por lo general han sido catalogados de feministas. Pero, el interrogante es cuándo realmente están al interior de un pensamiento feminista. De esta forma, resulta primordial clarificar el concepto. Para algunas autoras (Offen, 1991; Ergas, 2005), el concepto de feminismo necesariamente debiera ser vasto, adecuado al contexto histórico y en permanente construcción. Sin embargo, al momento de definir una acción feminista las miradas se dirigen a ver a aquellos valores que las mujeres defienden públicamente como propios: el enjuiciar su status en la sociedad con respecto a los hombres y, consecuentemente, las injusticias institucionalizadas que los hombres como grupo ejercen sobre las mujeres. Desde esta lógica, ser feminista significaría estar en conflicto con la cultura y la sociedad dominadas por el varón (Offen, 1991).

Considerando esto, muchas de las actividades y acciones de los grupos de mujeres se ajustarían a posturas o definiciones del feminismo. Pero, en el interior de esta dinámica también hay que tener presente cómo se construyen los procesos de autodefinition. Estos ciertamente tienen que ver con elementos que configuran la identidad. De este modo, existiría una serie de dimensiones que determinarían si las mujeres se definen o no como feministas. Entre estas, aspectos de la trayectoria de vida, tanto individual como colectiva, y el contexto social, étnico y cultural.

Por lo general, hay intentos de definir desde afuera el accionar de las mujeres, situación de la que las mujeres mapuche no han quedado exentas. Lo complicado de aquellas definiciones que surgen externamente es que, por lo general, caen en estereotipos. Por esa razón es importante tener en consideración la forma en que se construyen y se proyectan las mujeres a sí mismas, al interior de una sociedad, cultura o pueblo determinado.

Este mismo contexto condicionaría las características particulares de los sujetos femeninos y también de los feminismos. Esta idea da cuenta de lo difícil que resulta definir el feminismo en un solo concepto, dada las transformaciones de las identidades femeninas y, más aún, la diversidad de elementos que se entrecruzan en dicho proceso.

En esta perspectiva de definiciones, y principalmente de procesos de construcción de identidad, es que a continuación se presenta la manera en que las mujeres mapuche enuncian un discurso y una acción a través de la palabra y la escritura. A partir de ello, el texto indaga en los cruces –o sus imposibilidades– con una postura feminista.

Las voces de las mujeres mapuche: el trabajo y la dirigencia

Las trabajadoras domésticas

Un espacio laboral de las mujeres mapuche es el de desempeñarse como trabajadoras de casa particular. Esta actividad fue una de las primeras desarrolladas por aquellas que migraron desde sus comunidades rurales hacia las ciudades. Por lo general, se trata de mujeres que son madres solteras y que no cuentan con viviendas. En razón de ello, tienen que emplearse en el servicio doméstico bajo la modalidad de “puertas adentro”. Esta condición está ligada a bajos sueldos y también a una jornada laboral que se extiende de acuerdo a los requerimientos de los empleadores.

Ante esta realidad se creó la Coordinadora Nacional de Mujeres Mapuche que se Desempeñan como Trabajadoras de Casa Particular. A través de esta organización, se ha venido exigiendo una política social y se han venido generando acciones destinadas a: “potenciar y visibilizar a las propias mujeres trabajadoras mapuche, quienes se encuentran dispuestas a organizarse en la defensa de los derechos políticos, laborales, económicos, sociales y culturales” (Marisol Aguas², testimonio, Santiago, Chile, 2002).

El hecho de ser mapuche acentúa en mayor grado la discriminación, ya que se vive una triple exclusión: como mujeres, como indígenas y como pobres. Consecuentemente, las mujeres indígenas que trabajan en el sector del servicio doméstico se encuentran en una posición de mayor vulnerabilidad.

2 Marisol Aguas durante el año 2002 era representante del CONACIN y de la Coordinadora Nacional de Mujeres Mapuche Trabajadoras de Casa Particular. Actualmente se desempeña en la labor de dirigente mapuche.

Al interior de la organización han surgido voces que reclaman que se debe incorporar en el ámbito sindical el tema de la “identidad, los derechos como mujer/ trabajadora/indígena/migrante para poder avanzar en nuestra construcción y valoración” (Marisol Aguas, testimonio, Santiago, Chile, 2002). En principio, los derechos se abogan por y para todas las mujeres, pero esto cambia al momento de identificarse como “mujer mapuche”: aquí afloran los derechos colectivos como pueblo en el ejercicio de los conocimientos y prácticas culturales. Esto, se da especialmente en aquellas que forman parte de organizaciones mapuche y que asisten a ceremonias tradicionales que se realizan periódicamente en la ciudad³.

Así, los intentos por visibilizar el tema de las mujeres indígenas al interior de los espacios sindicales y laborales, ha sido una experiencia de aquellas que están más conscientes de sus reivindicaciones como parte del pueblo mapuche. Por un lado, demandan sus derechos como trabajadoras, pero al momento de referirse a la condición de mujeres mapuche, emerge un discurso desde lo colectivo, desde espacios de la comunidad y de las organizaciones, como una manera que ha sido transmitida, que privilegia el formar parte de un pueblo. Esta situación revela una dimensión de la identidad y del proceso de autodefinición como mujeres mapuche, que vendría a atravesar todas las experiencias que se viven.

La primera condición de identidad colectiva de las mujeres indígenas partió de los procesos organizativos, donde definen su condición genérica y étnica, permitiendo el flujo y la interacción con los “otros” y las otras, estableciendo un diálogo de diferenciación y reencuentro. En este ámbito de los espacios comunitarios, las actividades de las mujeres y las organizaciones, aun cuando sean mixtas, han contribuido a definirse desde su condición de ser mujer indígena... (Palomo, 2006: 239).

De esta manera, se crea un discurso desde las mujeres para: mejorar su condición; visibilizarse ante una sociedad dominante, en donde se es mujer mapuche y se pertenece a un pueblo oprimido sin derechos colectivos; y exigir –al interior de la comunidad y la organización– ser valorada, escuchada e incidir en la toma de decisiones.

3 Como el caso del *nguillatun* (ceremonia religiosa mapuche), *wiñol tripantu* (año nuevo o vuelta de año mapuche) y juegos de palín (*Chueca*, juego deportivo mapuche)

Es plausible pensar que esta misma pertenencia a un pueblo marginal y excluido del ámbito político ha generado puntos de vista en común con el pensamiento feminista; especialmente, como señala Cohen (2005), con el que caracterizó a la década de 1980 y que apuntaba a lograr una interpelación ante la sociedad civil y el Estado, situación en la que también se han centrado las demandas de los pueblos originarios en Chile. En este contexto se construye un discurso desde la marginalidad, que se diferencia por la condición étnica y las representaciones de identidad.

Por otra parte, volviendo al tema de la organización sindical de las trabajadoras de casa particular, el hecho de participar activamente en procesos organizativos potencia una mayor conciencia de la condición de género. Desde esta, se apelaría a condiciones jurídicas menos discriminatorias, como por ejemplo: la desigualdad de los salarios, el fuero maternal, la reglamentación de la jornada de trabajo, etc. Así, considerando los temas de interpelaciones, podría decirse que surgen posturas desde “lo femenino”. Estas, sin embargo, no implican necesariamente la asunción y conciencia de una política e ideología feminista. En este caso, la dimensión cultural y étnica es un componente importante y diferenciador que entrega sentidos de identidad. En definitiva, es un factor que sitúa de manera particular las posturas y las reivindicaciones de las mujeres mapuche en el ámbito laboral. Las reivindicaciones surgen no como cualquier mujer, sino desde la perspectiva mapuche de ser consideradas como tales y entendidas cuando tienen que cumplir con ciertos deberes familiares y culturales.

La dirigencia

En general, los movimientos de mujeres se han remitido a la creación de espacios más radicales en la lucha contra la discriminación; también el lograr un espacio para sí en la sociedad; el reconocimiento y el cambio social; la condición de dominación y crear precedentes; y ante todo la interpelación de demandas al Estado. En el año 1991 se crea la primera organización de mujeres mapuche, con el nombre de *Keyukleayñ pu zomo*, que significa “ayudándonos entre mujeres”, solidaridad entre mujeres, cu-

yo principal objetivo era el “dignificar a la mujer”. En su autobiografía, la lideresa Isolda Reuque da cuenta del proceso y de las dificultades que tuvieron para constituirse como organización de mujeres:

Lo que más me motivó fue la falta de valorización y dignificación de las mujeres en las distintas comunidades, que hacíamos de todo, parecían no hacer nada, generalmente ocupando puestos de segunda categoría, secretarías, tesoreras... (Reuque, 2003: 218).

La necesidad de organizarse como mujeres, surgió también, como lo expresa, debido a las molestias y discriminaciones personales al interior del trabajo organizacional:

A los hombres en general, los hombres mapuches, les molesta que uno hable. Les interesa que las mujeres hagan las cosas, medio adivinándolas, que estén al servicio de ellos; y que uno les acepte todo, todo, todo sin mayor reclamo... (Reuque 2003: 219).

El crear una instancia de mujeres mapuche les permitiría ser respetadas y valoradas en su quehacer de dirigentes y, consecuentemente con ello, superar la discriminación:

Las mujeres pensamos y las mujeres nos tenemos que dignificar en este trabajo práctico que se está haciendo. En ese sentido, la lucha por poder ver cómo nosotras podemos estar en la participación política y social del movimiento mapuche... (Reuque, 2003: 225).

En el fondo lo que se propone es una mayor visibilización y participación en la toma de decisiones y, por tanto, una igualdad de condiciones con los hombres. En este contexto, Reuque se ha declarado públicamente como una feminista que busca la dignidad de la mujer en general y en particular de las mujeres mapuche. Pese a considerarse feminista y señalar que debe fortalecerse el movimiento de mujeres, menciona que la condición de ser mujer indígena es marginal en relación no solo con los hombres, sino también con otras mujeres no indígenas. Esta idea alude a un tipo de discriminación y de exclusión por la condición de género y étnica.

Por otra parte, desde la dirigencia surgen distintas voces que marcan un descontento de las mujeres mapuche principalmente por el machismo de los hombres. En términos del “deber ser” de la cultura mapuche se habla de la complementariedad entre el hombre y la mujer, pensamiento que es reforzado en las oraciones de los y las *machi*⁴, donde está presente la dualidad y la complementariedad. Sin embargo, en la práctica cotidiana muchas veces sucede lo contrario y surge el machismo que paraliza a la mujer. Esto debe considerarse como una intromisión donde se considera a la mujer como propiedad del hombre. Esta idea surge desde concepciones más individuales y que irrumpen en concepciones colectivas, comunitarias, complementarias y recíprocas, que están en el pensamiento y en los discursos que provienen de la matriz de la cultura tradicional mapuche. Para dar cuenta de la situación nacen explicaciones tales como: “que el machismo europeo se conjugó, se adentró a un machismo propio mapuche. Se unieron este machismo europeo con esta forma de enfrentar la realidad de los mapuche, y se hizo un machismo propio que hoy es muy duro al interior del pueblo mapuche” (Reuque, 2003: 227).

En la actualidad se hace necesario erradicar estas prácticas machistas y han sido las mujeres quienes han tomado ciertas iniciativas como, por ejemplo, asumir cargos de directivos al interior de las organizaciones y asociaciones mapuche. Tal es el caso de la Región Metropolitana (RM), donde son ellas las que más dirigen y participan en dichas organizaciones. El papel que cumplen es realzar el rol de la mujer al interior de la cultura, canalizar una mayor participación en los distintos temas de educación, cultura, salud y desarrollo productivo, también en términos políticos en la relación con el principal organismo estatal para tratar el asunto indígena en Chile, la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI). Pero hasta este momento, en la RM ninguna de ellas se ha autodefinido como feminista, tampoco lo han hecho de modo individual sus integrantes. Ello, aunque desde fuera sus demandas y acciones pueden catalogarse bajo esta denominación.

En el caso de las mujeres mapuche, como ya se ha visto, en el complejo escenario de definiciones no existe o ha existido un amplio plantea-

4 Principal guía espiritual y médica mapuche.

miento de tipo colectivo que se defina como feminista⁵. Esto, aun cuando existen puntos de encuentro con los planteamientos feministas, como por ejemplo: superar la práctica machista, mejorar la condición de las mujeres en relación a la igualdad de oportunidades laborales, principalmente en el contexto de profesionalización de la mujer indígena, vencer la discriminación en la condición de mujeres mapuche, entre otras.

Lo que ha ocurrido es que surgen reivindicaciones de las mujeres mapuche por su situación marginal y de exclusión, al no ser considerada su propia especificidad como mujeres indígenas; es decir, las políticas están dirigidas a las mujeres en su totalidad y no consideran la pertinencia étnica y cultural. Tanto es así, que a las mujeres no indígenas les cuesta reconocer las particularidades culturales propias que poseen las mujeres. Estas ideas han aflorado últimamente en las discusiones en el marco de políticas indígenas urbanas que quiere impulsar el Estado chileno.

Mujeres mapuche y sus escritos

La producción escrita por parte de las mujeres mapuche, es un tema que no ha sido profundizado suficientemente, producto también de la invisibilización y la escasa posibilidad que han tenido de publicar y difundir sus escritos⁶. De hecho, en el transcurso del tiempo muchas mujeres mapuche han escrito, pero pocas han logrado divulgar sus trabajos y, por tanto, sus pensamientos. Este, por ejemplo, es el caso de las hermanas Zoila y Zenobia Quintremil, ambas profesoras normalistas fervientes defensoras de sus ideas⁷. Entonces, no ha de extrañar que hayan escrito sus comentarios acerca de la situación que atravesaban los mapuche, especialmente

5 Solo, como se mencionó, la experiencia de la organización de mujeres Keyukleayñ pu zomo cuya dirigencia se declaró como feminista.

6 Debido a las características de la ponencia solo se mencionarán algunas de las mujeres mapuche y sus escritos, teniendo presente que en la actualidad hay muchas más que están produciendo una variedad de trabajos.

7 Zoila Quintremil planteó propuestas de educación para jóvenes campesinos mapuche y en 1954 fue la primera mujer mapuche candidata a diputada. A Zenobia se le recuerda que daba fervorosos discursos en la plaza de Nueva Imperial demandando educación para los mapuche, junto al dirigente Miguel Aburto Panguilef.

desde el punto de vista de la educación. Sin embargo, no ha quedado huella pública de ello. El hecho de que, pese a haber sido conocidas en su época, hayan quedado en el anonimato, refleja que en este ámbito las mujeres mapuche han estado en desventaja en relación a los hombres mapuche, de los que desde 1900 se encuentran antecedentes y obras publicadas.

En la actualidad lo que está sucediendo es una mayor participación al interior de las comunidades y de las organizaciones mapuche. Esto, les ha permitido a las mujeres adquirir más protagonismo y saltar a la luz pública. En esa dinámica también ha surgido la escritura, especialmente en aquellas mujeres que han tenido acceso a la educación formal y estudios profesionales. En este sentido, desde una posición, o más bien desde sus propias representaciones femeninas, dan a conocer sus saberes, vivencias colectivas, opiniones y concepciones de la vida interior. Esto sucede, por ejemplo, en la poesía y narrativa, pero también en estudios especializados y ensayos.

El principal espacio que han destacado las mujeres mapuche es en el campo de la poesía. Entre ellas se encuentran Rayen Kvyen, que da cuenta del proceso de conquista, resistencia mapuche y denuncia social; Graciela Huinao, quién escribe “Walinto” (2001), un libro de poemas en mapudungun y castellano. También la autora ha incursionado en la narrativa como es el caso de una serie de cuentos titulados “La nieta del brujo” (2003) que surgen de los relatos que ella escuchó de su madre y sus abuelos. María Teresa Panchillo, reconocida poeta cuya obra se caracteriza por ser una recuperación del pasado mapuche, pero también temas actuales y contingentes que afloran desde una activa participación en las organizaciones; María Huenuñir con su publicación del poemario “Malen Mapu, Niña de Campo” (2003), habla de su vida en el campo, la naturaleza, de sus abuelos y la manera en que se descubrió como poeta.

Lo interesante es que a través de la escritura las mujeres mapuche han podido acceder a la esfera pública que, por lo general, ha sido de dominio masculino. Este escenario viene a romper con la visión tradicional, al interior de una división sexual del trabajo, que sitúa a las mujeres de manera natural en el espacio doméstico.

Un ejemplo del cambio de esta condición se ve en el caso de algunas de las mujeres mapuche, que han partido desde sus comunidades rurales a la ciudad para trabajar como empleadas domésticas. En el proceso de participación en organizaciones mapuche han podido dar a conocer sus escritos, especialmente en el ámbito de la poesía, construyendo un espacio en el cual son reconocidas e invitadas para hacer distintas presentaciones. En este caso, podemos apreciar que las mujeres transitan tanto en la esfera doméstica⁸ como en la esfera pública. Consecuentemente, es necesario afirmar que existirían fronteras indecisas y fluctuantes entre ambas esferas: no todo lo público es masculino y ni todo lo privado es femenino (Perrot y Duby, 2000: 336). Las mujeres desde la producción escrita han dado cuenta de este hecho.

Con el correr del tiempo y sobre todo con la profesionalización de las mujeres mapuche, surgen nuevos escritos. Se trata de estudios más especializados en el área de las ciencias sociales, pedagogía, derecho, lingüística y antropología. Cada vez son más las tesis que están produciendo las mujeres cuyos temas centrales se refieren a la situación de los mapuche y de otros pueblos indígenas. En este tipo de estudios es importante mencionar a María Catrileo Chiguailaf, Máster en lenguas. La mayoría de sus trabajos se han orientado a preparación de materiales para la enseñanza del mapudungun, tanto oral como escrito. Entre sus obras se encuentran “Consideraciones lingüísticas para el grafemario uniforme para el mapudungun” (1984) y “Concepto y forma de la cuantificación en mapudungun” (1995). Sin embargo, su aporte más importante es el Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche. Mapudungun-Español-English (1996). La autora deja en evidencia que el mapudungun es un sistema lingüístico de comunicación y unidad étnica, que se encuentra relacionado con las manifestaciones culturales mapuche, donde el contexto social y cultural resulta crucial para mantener la práctica del idioma (Catrileo, 1996). Con este enfoque, la autora deja claro la unidad existente entre lengua y cultura.

También están los escritos de Elisa Loncón (Loncón, 1995), que plantea la necesidad de una política que asegure los derechos lingüísticos de los pueblos originarios en Chile, desde una perspectiva nacional.

8 Esfera doméstica dada por su condición de trabajadoras de casa particular.

En este sentido, la mayoría de los escritos producidos por las mujeres mapuche, aparecen como una manera de dar a conocer o transmitir situaciones particulares, pero que siempre están relacionadas con la comunidad, la organización, el pueblo, los conocimientos y la cultura tradicional en general. Desde allí, brotan ideas reivindicativas para todos los mapuche. Sin embargo, están apareciendo posturas que cuestionan la situación tradicional de la mujer mapuche al interior de la cultura, como es el caso del texto de América Painemal titulado “El velo de la mujer mapuche” (Painemal, 2004). Este texto se detiene en la emergencia de organizaciones de mujeres por la falta de espacios en las mixtas, en tanto son los hombres los que toman las decisiones. También menciona la necesidad de abordar situaciones de discriminación y maltrato intrafamiliar al interior de las comunidades, y la violencia a que están expuestas por los allanamientos en las comunidades que se encuentran en conflicto con las empresas forestales. Asimismo, alude a la demanda hacia las instituciones públicas para que asuman el tema de la mujer indígena, dejando de lado la perspectiva asistencialista. De esta forma, la emergencia de temas e ideas desde una visión o percepción femenina, resulta interesante y constituye un aporte para la discusión de situaciones que permitan mejorar las relaciones de género, enfrentar la desigualdad que puede darse tanto al interior de la cultura como en relación con la sociedad y el Estado chileno.

Así, las mujeres mapuche y sus escritos marcan una diferencia, una especificidad que surge desde procesos de identidad étnico-cultural, que definen y construyen un discurso que se remite a la cultura tradicional o a demandar mayor participación. En la mayoría de los escritos no aparecen fuertemente una autodefinition feminista, pero sí posiciones femeninas en cuanto a la condición de mujer al interior de la cultura y en relación con las otras.

Conclusiones

El presente texto intentó hacer una reflexión acerca de las diferentes posturas de las mujeres mapuche, principalmente a través de sus voces y escritura. Con la intención de aproximarse a la idea de feminismo indígena,

considerando que siempre cuando las mujeres plantean reivindicaciones desde la óptica femenina, son catalogadas de feministas. Al parecer la brecha resulta ser estrecha cuando se habla desde lo femenino y su paso al feminismo, sin embargo este último concepto resulta ser un proceso mucho más ideológico.

Ante esta situación surge el interrogante de si las posiciones de las mujeres mapuches son realmente feministas. No se puede negar que nacen posturas desde las propias mujeres mapuche, que apuntan primordialmente a mejorar la condición, ser respetadas y valoradas al interior de la propia cultura, pero el paso a constituirse en un pensamiento feminista está determinado por concepciones que privilegian, antes que todo, ser parte de un pueblo-nación mapuche, conformado por mujeres y hombres. Debido a que la lógica mapuche funciona y adquiere sentido en el colectivo, lo comunitario y familiar, que es el único soporte para dar continuidad a la práctica social y cultural, transmisión de conocimientos y fortalecimiento de identidad. Esto vendría a ser una posible respuesta de porqué a las mujeres mapuche les cuesta tanto definirse como feministas. Ante esta situación Rosa Isolde Reuque menciona:

Generalmente los mapuches nos quedamos en el trabajo como cultura, como pueblo, pero no vamos hacia el trabajo específico de mujeres. Yo creo que todavía nos falta hacer un gran equipo de mujeres que puedan luchar por esos derechos en el movimiento mapuche y el movimiento de mujeres en general... (2003: 293).

También el hecho de que las mujeres mapuche asuman posturas colectivas y desde el pueblo, se debe a la situación de marginalidad y exclusión⁹ que generan efectos de aglutinarse, más que separarse de los hombres y formar un movimiento propio de mujeres. Sin embargo, cuando se piensa en la especificidad étnico-cultural de las mujeres, emergen reivindicaciones de mejorar las condiciones y visibilizarse en cuanto mujeres mapuche, no solo ante los hombres sino también ante las mujeres que no son indígenas, y lograr ser respetadas en la diferencia. Por su parte, en el momento que han

9 En cuanto al no reconocimiento como pueblo y la escasa participación social y política en la sociedad y el Estado chileno.

surgido posturas más feministas, estas apuntan a concretizar derechos en tanto mujeres, pero al interior de la diferencia cultural, donde las ideas feministas se adecuan al contexto histórico desde el cual emergen y los procesos en los cuales se construye la identidad mapuche.

Bibliografía

- Catrileo Chiguailaf, María (1984) Consideraciones Lingüísticas en torno a un grafemario uniforme para el mapudungun. En: Actas de Lengua y Literatura, N° 1 Noviembre.
- Catrileo Chiguailaf, María (1995). Concepto y forma de la cuantificación en mapudungun. *Revista Teórica y Aplicada*. Volumen 23.
- Catrileo Chiguailaf, María (1996). *Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la lengua mapuche. Mapudungum-Español-English*. Santiago, Chile: Andrés Bello.
- Cohen, Yolande (2005). De lo Femenino al Feminismo: el Nacionalismo de Quebec en Femenino. En *Historia de las Mujeres*, Tomo 5: El siglo XX, directores Michelle Perrot y George Duby, 621-643. México: Taurus.
- Ergas, Yasmine (2005). El sujeto mujer: El feminismo de los años sesenta-ochenta; En *Historia de las Mujeres*. Tomo 5. El siglo XX. Dir. Michelle Perrot y George Duby, 593-620. México: Taurus.
- Huenuñir, María (2003). *Malen Mapu. Niña de Campo*. Santiago-Chile: CEDESCO.
- Huinao, Graciela (2001). *Walinto*. Santiago, Chile: Editorial La Garza Morena.
- Huinao, Graciela (2003). *La nieta del brujo*. Santiago, Chile: Julio Araya Editorial.
- Kvyen, Rayen (1996). *Luna de los primeros brotes*. Temuco, Chile: Ediciones Ñuke Mapu.
- Offen, Karen (1991) Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo. *Historia Social* N° 9, 103-135.
- Manque, Carolina, Clorinda Cuminao, Patricia Román, Iván Pizarro (2003). *Propuestas para el Debate de la Situación de las Trabajadoras de*

- Casa Particular: Xawvpayin pu Zomo ni Xekan Meu*. "Nos hemos encontrado en el caminar de las mujeres mapuche". Santiago, Chile: CERC-UAHC; Ayuda Popular Noruega; CONADI.
- Loncón, Elisa (1995). *Por una nueva política del lenguaje. Temas y estrategias del desarrollo lingüístico del mapudungun*. Temuco, Chile: Pehuén; Ediciones Universidad de la Frontera.
- Painemal, América (2004). El velo de la mujer mapuche. *Periódico Azkintuwe* N° 11, (2004) http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-75.html_22k (visitado el 10 de agosto de 2007).
- Palomo Sánchez, Nellys (2006). Las mujeres indígenas: Surgimiento de una identidad colectiva insurgente. En *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. Ed. Natalie Lebon y Elizabeth Maier, 236-248. México: Siglo XXI Editores.
- Panchillo, María Teresa y Ximena Ancamil (1999). *Amulepe tayiñ mogen. Que nuestra vida continúe*. Temuco: Comité de Solidaridad con los Pueblos de América; Gobierno Catalán.
- Perrot, Michelle y Duby Georges (2000). La mujer civil, pública y privada. En *Historia de las Mujeres. El siglo XIX*. Ed. Michelle Perrot y Georges Duby, 335-338. Madrid, España: Taurus.
- Reuque Paillalef y Rosa Isolde (2003). El Movimiento Mapuche en Democracia 1990-1998. En *Una flor que renace: Autobiografía de una dirigente mapuche*, ed. y trad. Florencia Mallon, 215-272. Santiago: DIBAM.

La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo

Manuela Lavinas Picq*

Resumen

Este artículo analiza las diversas manifestaciones de la violencia de género, desde la marginalización socio-económica hasta la exclusión política y la discriminación normativa de la mujer indígena en la provincia de Chimborazo, Ecuador. La primera sección mapea la violencia estructural en el cotidiano, enfocando tres fuentes de pobreza: género, etnicidad y ruralidad. La segunda, explora la dimensión institucional de esta violencia y la invisibilidad de la mujer indígena, tanto a nivel de política formal como dentro del propio movimiento social indígena y su justicia local. La tercera y última parte plantea el dilema entre identidad étnica y de género, cuestionando la ausencia de un feminismo indígena en Ecuador.

Palabras clave: mujer indígena, desigualdad, violencia, políticas de identidad, Ecuador.

* Ph.D. en Relaciones Internacionales, University of Miami. Actualmente profesora visitante, Departamento de Estudios de Género, Amherst College. Información de Contacto: mpicq@amherst.edu.

Introducción

El avance de la democracia en América Latina durante los últimos 20 años es incontestable (Van Cott, 2007; Becker, 2008; Zamosc, 2008). Los sistemas políticos se han institucionalizado, cada vez más monitoreados por una sociedad civil contestataria fuertemente articulada. En la región Andina, los pueblos indígenas han ganado visibilidad y espacio político, imponiendo políticas étnicas y transformándose en un componente central del proceso de democratización. El movimiento indígena ha sido particularmente exitoso en Ecuador, con un fuerte poder de movilización, partidos políticos como Pachakutik y Amauta, y el reconocimiento de derechos colectivos por una Constitución multiétnica y plurinacional.

Es innegable que el desarrollo de la identidad cultural y un liderazgo indígena han sido factores democratizantes para la población indígena (Burt y Mauzeri, 2004). Pero la profundización de la política étnica ha dejado otras desigualdades pendientes, por ejemplo, a nivel de género. La mujer indígena sigue siendo víctima de altos índices de pobreza y violencia, discriminación política y marginalización económica. A pesar de su protagonismo en los levantamientos sucedidos en los noventa, han sido excluidas de la política formal, discriminadas por las propias organizaciones indígenas y censuradas –literal o conceptualmente– en la consolidación de organizaciones de género. Parecen estar quedándose fuera de los logros democráticos de Ecuador, invisibilizadas y divididas en la definición de sus propias identidades políticas y culturales.

Este artículo explora la violencia en contra de la mujer indígena en la Provincia de Chimborazo en tres partes: la primera, mapea la violencia estructural en la cotidianidad enfocando tres factores de pobreza: género, etnicidad y ruralidad; la segunda, analiza la dimensión institucional de la violencia y la invisibilidad de la mujer indígena en diversos espacios políticos, estableciendo vínculos entre los altos niveles de violencia y la exclusión política; la tercera y última sección explora el dilema entre identidades exclusivas de género y etnicidad y cuestiona la ausencia de un feminismo indígena en Ecuador.

La violencia en contra de la mujer indígena en Chimborazo

Violencia estructural: pobreza, etnicidad, y género

Las violaciones de derechos humanos no son accidentes ni coincidencias; son síntomas de estructuras sociales que distribuyen poder a ciertos grupos y discriminan a otros (Farmer, 2003). Las mujeres indígenas de Chimborazo son particularmente vulnerables a violaciones de sus derechos por sufrir una triple discriminación: pobreza, etnicidad, y género.

En Ecuador, las estimativas de composición étnica son muy variables, oscilando entre el 7% y 35% de acuerdo a las fuentes¹. Chimborazo es una provincia mayoritariamente rural e indígena, y una de las más pobres. Se estima que alrededor del 60% de la población es de origen indígena y en Riobamba, donde se concentra la mitad de la población total provincial, el componente indígena supera el 65%. En cantones de fuerte concentración indígena, como Guamote, la población indígena llega al 95%.

Ecuador tal vez no sea uno de los países con mayor desigualdad, pero –luego de Bolivia– tiene los más altos índices de pobreza: en 1999, un 35% de la población estaba por debajo de la línea de pobreza. La situación es aún peor en los hogares indígenas, donde el índice de pobreza corresponde al 84% en comparación con el 46% para los no-indígenas (Winkler y Cueto, 2004). En Guamote los índices de pobreza sobrepasan el 90%. La pobreza también es evidente en la vivienda: el 77% de los hogares depende de leña para cocinar, siendo las mujeres las encargadas de llevar estas cargas pesadas; además en el área rural menos del 15% de los hogares tiene agua entubada.

Aunque el nivel de desarrollo humano en Chimborazo es en general extremadamente bajo, son las mujeres quienes sufren más pobreza y ex-

1 El índice de desarrollo humano del PNUD estima que la composición étnica de la población ecuatoriana en el año 2001 era: 25% indios, 65% mestizos, 3% negros, 7% otros, y ausencia de blancos (Plan de Igualdad de Oportunidad de Chimborazo, 2005). Pero en el Censo de 2001, solamente el 7% de la población se auto-define como indígena y alrededor del 10% declara tener un idioma materno diferente que el español (INEC, 2001). La dificultad en identificar la etnicidad crea diversos obstáculos para discutir la violencia contra la mujer indígena. Esta investigación se concentra en las provincias y cantones con mayor presencia indígena para generar su análisis.

clusión. Más del 50% de las mujeres económicamente activas ejercen trabajos no remunerados (Vásconez, 2005:276).

El acceso a la educación básica es casi universal en América Latina, pero las brechas entre los géneros dentro de la educación secundaria siguen siendo grandes, especialmente en la región Andina. En Ecuador el nivel de educación de las mujeres indígenas es preocupante comparado al promedio nacional (Ponce y Martínez, 2005). En zonas indígenas de la Sierra, la brecha en el analfabetismo es marcada: las mujeres de Chimborazo duplican la tasa de analfabetismo (30.9%) existente entre los hombres (17,3%). El analfabetismo es extremadamente alto en los sectores rurales: un 23,8% de las mujeres mayores de 15 años sufren de analfabetismo, frente al 13,4% de los hombres. El analfabetismo funcional se registra en el 35,5% de mujeres, frente al 25,9% de hombres, llegando a superar el 80% en los cantones más pobres de la provincia (Plan de Igualdad de Oportunidades de Chimborazo, 2005).

La disparidad de género en la educación está vinculada al rol de la mujer como ente reproductor valorizado en el ámbito doméstico, y está íntimamente relacionada a la exclusión de la mujer de espacios públicos y políticos. La discriminación en contra de la mujer es el resultado de una diferenciación sistémica en el hogar y en la comunidad desde la edad más temprana. En general, las niñas indígenas tienen los más bajos niveles de retención escolar causados por tener que ayudar en las tareas domésticas y el cuidado de los animales. En 1999, más del 80% de las niñas indígenas entre 15 y 17 años se encontraba fuera del sistema escolar (Aracil y Winkler, 2004:67). El tiempo promedio de escolaridad en el sector rural de Chimborazo es de 2,2 años para las mujeres y 3,4 para los hombres. Se estima que apenas el 10% de las mujeres de Chimborazo –sin contar el cantón Riobamba– ha terminado el colegio (Plan de Igualdad de Oportunidades de Chimborazo, 2005). La mujer indígena trabaja el campo, pero menos del 1% tiene algún tipo de educación agropecuaria (Plan de Igualdad de Oportunidades de Chimborazo 2005)².

2 Aproximadamente el 50% de las mujeres chimboracenses trabaja en la agricultura y la ganadería, índice que llega al 76% en el sector rural, del cual 60% son empleadas por cuenta propia (Plan de Igualdad de Oportunidades de Chimborazo, 2005).

La desigualdad en la educación explica brechas importantes en los ingresos: los salarios de las mujeres corresponden al 34% de los salarios de los hombres, una desigualdad que prevalece tanto en el mundo mestizo como en el indígena. Es decir, las mujeres ganan mucho menos que todos los demás grupos étnicos y raciales. La desigualdad económica parece estar más relacionada con género que con etnicidad³. En Ecuador, más del 70% de la diferencia de ingresos entre hombres y mujeres se explica por la discriminación, y menos del 30% se explica por diferencias en capacitación (Aracil y Winkler, 2004: 66). Además, las mujeres tienen menos acceso a la propiedad que los hombres, muchas veces trabajando tierras y produciendo un valor agregado que no les pertenece (Deere y León, 2001).

En todo el mundo, la salud de los pueblos indígenas sufre de altos patrones de mortalidad y morbilidad que reflejan profundas brechas de desarrollo humano (Alderete, 2004). El acceso a la salud es débil cuando se combinan factores de género, etnicidad y ruralidad. Las mujeres indígenas que trabajan el campo, viven lejos de los centros de salud y no tienen confianza en instituciones públicas. De hecho, más de la mitad de los partos en sector rural ocurren en casa, sin apoyo médico (León, 2005: 210), y las complicaciones de parto siguen siendo la primera causa de muerte materna (CONAMU, 2005:40). En la provincia de Chimborazo, solamente el 33% de los partos de mujeres indígenas son asistidos por profesionales, comparados al 82% de partos de mujeres mestizas; y solo un 36% de las madres indígenas reporta haber tenido un chequeo prenatal durante su embarazo (Plan de Desarrollo de Chimborazo, 2005).

3 Esta tendencia se reproduce en toda América Latina. En Guatemala, se estima que un jefe de familia de 4 personas requiere de 10,7 años de educación para salir de la pobreza, en cuanto que un hombre indígena requiere de 15,5 años y una mujer indígena requiere de 21,1 años (Winkler y Cueto, 2004). Estas cifras muestran la doble discriminación de raza y género que obstaculiza el desarrollo de la mujer indígena.

Violencia en contra de la mujer indígena: pan de cada día

La pobreza de las mujeres indígenas crea un contexto de vulnerabilidad más amplio, en el cual el acceso a derechos fundamentales se ve restringido. La violencia estructural es un fenómeno sistemático que está anclado en brechas socio-económicas, haciendo que la violencia interpersonal y el maltrato no sean excepcionales sino realidades cotidianas de las niñas y mujeres indígenas. Esta violencia se manifiesta de formas múltiples –violencia física, verbal, sexual– y se acumula tanto en el ámbito público como en el privado.

La violencia física es frecuente y tiene consecuencias dramáticas para la salud mental y física de las mujeres. La violencia doméstica en comunidades indígenas es muy alta, afectando al 45% de las familias (ENDEMAIN, 2004). Los testimonios revelan que la violencia es intensa, yendo desde golpes hasta el asesinato, afectando la integridad física y mental de las mujeres, inclusive su salud sexual y reproductiva. En el sector de Alausí, la violencia doméstica afecta al 83% de las mujeres, de modo regular y dentro del ámbito doméstico (Cucuri, 2002). El maltrato psicológico –abuso verbal, amenazas o simplemente rechazo emocional– se suma a la violencia física para debilitar la autoestima y bloquear el desarrollo individual de las mujeres.

En general, la violencia está enraizada en temas de celos, machismo, desempleo, escasez económica y alcoholismo. Sus consecuencias son plures: miedo y angustia, problemas crónicos de salud y depresión, baja productividad y erosión de la confianza en las relaciones sociales. Pocas víctimas buscan apoyo institucional (6%), algunas recurren al apoyo de familiares y amigos (40%), pero una gran parte no busca ningún tipo de apoyo (54%) (ENDEMAIN, 2004). La impunidad prevalece en muchas comunidades indígenas poco interesadas en buscar el apoyo –poco eficiente– de instituciones públicas, que también son discriminatorias.

A pesar de todos estos indicadores, es difícil medir la triple discriminación que pesa sobre las mujeres indígenas. Como señala una lideresa indígena, “[n]o existen indicadores para medir la humillación o el maltrato, que son pan de todos los días para las mujeres kichwas de Chimborazo” (Cucuri, 2007). La violencia deslegitima la voz de las mujeres, inhi-

biendo su potencial de movilización y desvalorizando sus opiniones, intereses y necesidades. El ciclo de pobreza y violencia tiene consecuencias mucho más allá de la esfera privada de cada hogar: tiene un fuerte impacto en la exclusión de esferas políticas, marginalizando a las mujeres de procesos de negociación y decisión dentro de la comunidad indígena y en la sociedad ecuatoriana en general. Así, limita la participación de las mujeres y bloquea la negociación de un contrato social sostenible en la democracia ecuatoriana.

Este mapa de la violencia de género en Chimborazo lleva a cuestionamientos en cuanto a la calidad de la democracia en diferentes regiones del Ecuador: ¿qué significa esta violencia de género alarmante de Chimborazo para la democracia? La violencia sistemática en contra de la mujer indígena no es solamente el resultado de pobreza y exclusión; también se explica por políticas y prácticas culturales discriminatorias dentro del propio movimiento indígena.

La institucionalización de la violencia de género

La violencia en contra de la mujer indígena no es ningún accidente, tampoco es un producto meramente social: es el resultado de una exclusión política sistemática, del silenciamiento de la agenda de género en la institucionalización del movimiento social, y de una justicia indígena discriminatoria entre los dirigentes y en el seno de las comunidades.

Marginalización política

Las reformas de 1997 y 2000 relativas a cuotas electorales fomentaron la participación de la mujer en la política, permitiendo que se duplique su presencia en el Congreso Nacional (Guzmán, 2003; Cañete, 2005)⁴. Pero

4 Ecuador es el primer país de la región en dar el voto a la mujer –en 1929– y el primer país andino en establecer cuotas electorales tras recomendación de la Conferencia Mundial de Beijing, en 1995. La “Ley de Amparo Laboral” de 1997 permitió que se crearan cuotas electorales en las listas, hasta el 30% con un incremento progresivo de 5% por proceso electoral hasta alcanzar el 50% (Ugalde, 2005:171).

con leyes implementadas parcialmente, la equidad de género en las listas queda como un proyecto pendiente (Pacari, 2002; Htun, 2002; Ugalde, 2005). Tener una de las reformas legales más avanzadas en materia de cuotas no significó que las cuotas se llenen: en 2002, las mujeres solo ocupaban un 14.6% de los curules parlamentarios, dejando más preguntas que respuestas en cuanto a la calidad de la democracia electoral y social en Ecuador. La intencionalidad hacia la equidad de cuotas no pudo atacar las raíces del problema estructural de sub-representación de las mujeres –pobreza, analfabetismo, violencia– y se limitó a ofrecer instrumentos parciales que necesitan ser acompañados por políticas consistentes de equidad de género (Peschard, 2002).

Las mujeres electas son mayormente mestizas y se encuentran en las parroquias, municipios y provincias (Cañete, 2005:144). En 2005, las mujeres constituían el 53% de la población total de Chimborazo, pero no existió ninguna alcaldesa o consejera, y solo 19 de los 74 concejales eran mujeres (Plan de Igualdad de Oportunidades de Chimborazo, 2005). Las mujeres solo están presentes en las arenas políticas locales con una representación del 25%. Esta brecha es todavía más acentuada en la política indígena: de 243 organizaciones en Chimborazo, solo 7 eran presididas por mujeres (Cucuri, 2007). Algunas mujeres, a lo largo del tiempo y de los esfuerzos, logran politizar sus derechos, pero la emergencia de lideresas no refleja una conciencia feminista étnica –y un enfoque de género institucional– sino la agencia y lucha de actores específicos (Cervone, 2002).

Las mujeres fueron protagonistas de muchas conquistas del movimiento indígena, como en la creación de un programa de educación bilingüe intercultural y en la movilización popular de los levantamientos de la década de 1990. Ellas lideraban movilizaciones encabezando las marchas con sus hijos, y estuvieron también detrás, asegurando la organización logística de levantamientos de larga duración, ganando confianza y autoestima (Pacari, 1993). Pero el activismo femenino que participó en una década de levantamientos no alzó suficientemente las voces de las mujeres indígenas, que siguen marginadas de la política formal y de las esferas de dirigencia política (Pacari, 2002).

En las urnas, las “Marías” son discriminadas por su género, falta de educación formal, e idioma (Q’ellkaj, 2005)⁵. Ellas son discriminadas

dentro de la comunidad cuando ejercen cargos políticos, y reciben poco apoyo en sus familias para ejercer funciones públicas que vienen a añadirse a las tareas domésticas que ya son extremadamente pesadas (Cucuri, 2007). Las mujeres indígenas virtualmente no figuran en las listas electorales y, hasta ahora, las reformas de cuotas electorales han sido imperceptibles para ellas (Pacari, 2004:5). A pesar de disponer de los mismos derechos civiles y políticos que hombres y mestizos a nivel nacional, es frecuente que no tengan ni voz ni voto dentro de las comunidades indígenas, siendo representadas por la cabeza del hogar: los hombres. Muchas reclaman que son silenciadas de modo explícito, o de manera implícita: el hombre sabe más, él piensa y explica a la mujer (CESA, 1993).

Esta combinación de violencia e invisibilidad política es un obstáculo fundamental para la elaboración de una agenda de género por parte de los pueblos indígenas del Ecuador. La falta de presión por parte de las mujeres está presente tanto al interior de los partidos políticos como en la sociedad: muy pocas mujeres han logrado liderazgo político, como Nina Pacari y Blanca Chancoso, mientras que la gran mayoría está relegada a un rol pasivo de espectadoras. No obstante, las mujeres que logran entrar al mundo de la política indígena tienen un impacto limitado, son discriminadas y víctimas de acoso por parte de los mismos dirigentes –“si eres compañera, tienes que compartir todo”–. Mujeres que ejercen liderazgo político son aisladas socialmente y todavía son percibidas como mujeres “públicas”.

5 Durante su monitoreo electoral, la Fundación Q’elkaj demostró que una forma recurrente de discriminación en contra de las mujeres indígenas en las urnas es el uso generalizado de “María” como denominación peyorativa y acto de irrespeto, y como negación *de facto* del nombre e identidad individual de cada mujer (Q’elkaj, 2005).

Violencia Institucional: CONAIE y CONMIE

Más allá de la violencia individual, la violencia de género es un fenómeno que se consolida a nivel institucional. Desde su fundación en 1986, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha ganado visibilidad, legitimidad y poder político, transformando el movimiento en una institución política mediante la creación del partido Pachakutik en 1996. El movimiento indígena alcanzó un fuerte poder de negociación gracias a su capacidad estratégica de movilización popular. Pero aunque ha utilizado la capacidad de organización de las mujeres para construirse, no les ha integrado posteriormente en la dirigencia política. Al contrario, se reprimen iniciativas contestatarias basadas en género.

En 1996, un grupo de cinco mujeres indígenas decidió confrontar la cultura machista y crear el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE). Nina Pacari, Teresa Simbaña, Blanca Chancoso, Vicenta Chuma y Rosa Bacancela crearon el CONMIE para fomentar una agenda de género dentro del movimiento indígena, y proteger así los derechos individuales de las mujeres dentro del grupo étnico. La organización fue inmediatamente juzgada como una amenaza a la cohesión y fortaleza del movimiento indígena, recibiendo acusaciones de traición de parte de los dirigentes de la CONAIE, del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas de Ecuador (FEINE) y de la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuadorunari). Después de repetidas amenazas, intimidación y acoso a las lideresas, los dirigentes propusieron una posición política estratégica a las mujeres que abandonasen el CONMIE. Nina Pacari y Blanca Chancoso integraron así cargos políticos dentro de la CONAIE con un enfoque étnico, dejando de lado temas de género⁶. Hoy CONMIE es una organización de poca relevancia, sin fondos ni infraestructura, que trabaja al margen de los movimientos sociales, étnicos y de género. Una década más tarde, la CONAIE tiene un departamento especializado en género, pero que permanece muy reticente al CONMIE.

⁶ Originalmente CONMIE contaba con aproximadamente 1500 miembros en ocho provincias. El acoso y las agresiones sufridas por las fundadoras también se repitió a nivel local afectando la participación en las reuniones. El número de miembros ha disminuido substancialmente en los últimos años. Testimonios de lideresas de la región centro (Enero 2006).

La historia del CONMIE es la historia de muchas mujeres indígenas. Las debilidades y profunda desarticulación del CONMIE son el resultado de esfuerzos conscientes por parte de la dirigencia del movimiento indígena para bloquear una posible fragmentación interna. El movimiento de mujeres indígenas fue intimidado desde su creación y no logró desarrollar alguna relevancia política, quedándose a la sombra de otros actores e iniciativas. El grado de aislamiento de organizaciones de mujeres indígenas es tangible en su doble abandono: por el movimiento indígena, en un lado, y por el movimiento nacional de mujeres, de otro lado.

Mujer indígena: entre invisibilidad y represión

La brecha de género dentro de las comunidades indígenas es profunda y la violencia contra la mujer es alarmante, pero la acumulación de violencia económica, política, social, cultural e institucional provoca una invisibilización (e insensibilización) casi sistemática del problema. Primero, la mujer indígena es invisible porque es difícil determinar quién es indígena. ¿Quiénes son, realmente, las mujeres indígenas? Es tan difícil delimitar la etnicidad desde adentro de un grupo cuanto desde afuera. Si la identidad de género es relativamente fija, en cambio la identidad étnica es fluctuante, no-exclusiva y subjetiva. Si la mujer indígena no consta como actor definido, es comprensible que falte información cuantitativa específica acerca de su situación.

Segundo, a la invisibilidad técnica se añade la invisibilidad socio-económica, cultural y política. El silencio que acompaña la situación de pobreza y discriminación, hace que sea difícil denunciar y visibilizar la violencia: la falta de alternativas de denuncia, junto a la impunidad dentro de la comunidad, a la ineficiencia de órganos públicos y a la estigmatización de la violencia de género, acalla a muchas víctimas. De hecho, el alto nivel de impunidad respecto a crímenes de violencia de género no invita a las víctimas a denunciar ni a pedir apoyo de las instituciones (Simon, 2008). Mujeres sin educación son mujeres sin derechos, y la marginalización social hace que pocas busquen apoyo. La falta de alternativas se suma a la falta de información haciendo que la violencia se transforme en una realidad cotidiana tolerada *de facto*.

Tercero, la justicia indígena, reconocida por la constitución de 1998 como un derecho cultural, contribuye a la invisibilidad de la violencia de género. La justicia indígena no es institucionalizada pero sí practicada, y se desarrolla de acuerdo a códigos culturales arbitrarios (Salgado, 2002). Su debilidad reside precisamente en la falta de normas claras preestablecidas, permitiendo que la violencia sea tratada de modo arbitrario y no sistemático por los dirigentes. La violencia de género deja de ser un problema social para ser tratada como un tema privado, normalizada por la mediación y, de cierta forma, autorizada por los dirigentes⁷. Por operar en base a prácticas culturales patriarcales, la justicia indígena refuerza la subyugación de la mujer, privilegiando los derechos colectivos y culturales en detrimento de los derechos individuales de género. Así, muchas mujeres no pueden separarse de un marido agresivo sin la autorización de los dirigentes de la comunidad⁸. En este contexto de aguda desigualdad, los discursos de cosmovisión que defienden el concepto de complementariedad entre hombres y mujeres hacen poco para denunciar y revertir la violenta asimetría de género que prevalece en las comunidades indígenas.

La persistencia de profundas desigualdades de género en el mundo indígena resulta de la combinación de múltiples formas de violencia. A pesar del ambiente de democratización, aún no se articula un movimiento de mujeres indígenas relevante, dejando cuestionamientos diversos en cuanto al potencial de un feminismo étnico en Ecuador.

En búsqueda del feminismo indígena

Durante los últimos veinte años de democratización, el movimiento indígena se ha emancipado para convertirse en el movimiento indígena más exitoso de América Latina, y el movimiento feminista ha logrado avanzar su agenda política con fortaleza. Pero las mujeres indígenas se han quedado en los márgenes de estos dos movimientos sociales. A pesar de la vio-

7 El caso del diputado indígena de Pachakutik, Estuardo Remache, es un ejemplo de la complacencia de la dirigencia indígena. Este, pese a agredir e intimidar a su esposa y a sus 5 hijos en la comuna de San Andrés, Chimborazo, no recibió sanción de parte de la justicia comunal.

8 Como fue el caso de la esposa del congresista Remache.

lencia latente en contra de la mujer indígena, no hay señales de un feminismo étnico en Ecuador ni en el resto de los Andes.

Guardianas controladas por la cultura

La mujer es la guardiana indispensable de la cultura indígena. Según Margarita Caizabanda, de la etnia Salasaca, “el rol principal de la mujer es mantener la unidad de la familia y por extensión de la comunidad de Salasaca; esto significa que la mujer es la llave para la unidad y conservación de nuestra identidad, tradiciones, educación y, más aún, de la cultura Salasaca-Kichwa” (*Boletín ICCL*, 1999). La mujer es agente protector y reproductor de cultura, “más india” que el hombre, y construye cultura en las prácticas cotidianas de vestimenta, idioma, trabajo, y hasta alimentación. Ella asegura la reproducción cultural, convirtiéndose en un territorio de escritura cultural y política (Pequeño, 2007).

La vestimenta tal vez sea el marcador más inmediato de etnicidad. La mujer indígena ostenta esta en su modo de vestir, con *anakos* (falda) y *alpargatas*, *walkas* (collar) y *chumbis* (fachas para ornamentar el pelo), definiendo con precisión su identidad étnica. El trabajo también es un determinante étnico para la mujer que reproduce técnicas ancestrales agrícolas para un manejo más efectivo de la producción. Las tradiciones también se transmiten a nivel oral: el kichwa es utilizado para transmitir toda una cultura oral entre madres e hijos. El rol reproductor de cultura está presente hasta en la comida, que produce, transforma y socializa alimentos tradicionales andinos como la quinua y el cuy en la comunidad.

El rol de guardiana cultural crea una capacidad de agencia importante, empoderando a las mujeres como actores constructivos en el seno de las comunidades (Pequeño, 2007). Pero esta responsabilidad en cuanto a la identidad del grupo también provoca un cierto aislamiento cultural: hablar kichwa y trabajar en el campo implica que las mujeres tienen menos oportunidades de socialización económica y cultural, ingresos restringidos y mayor exclusión política. Desde esta perspectiva, la cultura es preservada en detrimento del potencial de desarrollo de las mujeres y acentúa las inequidades de género dentro de la comunidad.

La agencia cultural de las mujeres se convierte en un cuchillo de doble filo, que empodera y reprime a la vez. La mujer indígena se transforma en guardiana controlada por sus propias tradiciones, y se ve atrapada entre la identidad étnica del grupo y su interés individual como mujer, que no siempre coinciden. La preservación de la cultura puede bloquear el desarrollo humano de las mujeres indígenas y su agencia y, en consecuencia, trabar la organización social y política de una agenda feminista (Okin, 1999).

La no-emergencia del feminismo indígena

Las asociaciones de mujeres indígenas han proliferado durante los últimos años, especialmente en Chimborazo, pero no existe un feminismo indígena propiamente dicho. Un factor es la combinación entre pobreza y violencia que inhibe la emergencia de un movimiento feminista étnico. La falta de acceso a espacios públicos de debate y bajos niveles de educación explican la ausencia de activismo político entre mujeres indígenas. Esta exclusión es un obstáculo para la coordinación de ideas, intereses y acciones, y se transforma en un limitante para la construcción común de la democracia (Sen, 1999).

Otro factor que explica la no-emergencia del feminismo étnico es el dilema que viven las mujeres indígenas al tener que escoger entre las identidades conflictivas y hasta excluyentes de etnicidad y género. Las mujeres indígenas quieren proteger sus derechos individuales sin perder su identidad cultural colectiva, que también es fuente de empoderamiento en la escena política nacional e internacional. Pero muchas veces los derechos de las mujeres chocan con sistemas jerárquicos autoritarios que prevalecen en las comunidades, y hay que escoger entre ser indígena en una sociedad mestiza y discriminatoria, o ser mujer dentro de comunidades indígenas machistas y violentas. Tal vez el reto más importante para la mujer indígena sea identificar un punto de equilibrio entre derechos individuales y colectivos para articular su propio discurso político.

La situación de violencia en que viven las mujeres indígenas está íntimamente relacionada al rechazo de los derechos universales. Este rechazo al universalismo impide la emergencia de un feminismo indígena en tér-

minos prácticos, pero también a nivel conceptual, ya que la cosmovisión indígena está fundamentada en principios de solidaridad y colectividad y resiste a conceptos más individualistas. Los derechos universales de la mujer son percibidos como amenazas a lo cultural en vez de ser vistos como instrumentos de bienestar individual y colectivo. Esta percepción genera una crisis en la búsqueda de identidades políticas, concebidas como incompatibles, y las mujeres indígenas se enfrentan a obstáculos conceptuales internos para combinar todos sus intereses en una agenda única.

Identidades superpuestas, intereses opuestos

Diferentes grupos tienen diferentes intereses y, consecuentemente, diferentes metas políticas. Género y etnicidad son identidades políticas distintas basadas en lógicas prácticamente opuestas (Htun, 2004). El feminismo busca la equidad y contesta la exclusión y discriminación de género: su objetivo es anular la identidad común de desigualdad. La minoría indígena, al contrario, busca la diferenciación étnica, demanda particularismos y un estatuto de excepcionalismo. Como recientemente lo han probado ciertos movimientos de izquierda en América Latina, las políticas étnicas buscan derechos especiales que legitimen su diferencia. Son intereses opuestos: las mujeres quieren más igualdad por asimilación y los indígenas quieren más libertad por diferenciación.

Un feminismo étnico se distinguiría del feminismo mestizo en su esencia conflictiva: promover tanto los derechos individuales y universales asociados a movimientos de género, cuanto los derechos colectivos culturales asociados a movimientos indígenas. El feminismo indígena estaría fundamentalmente dividido entre su dimensión de género y su dimensión étnica. Al sufrir esta doble discriminación –de género y étnica– el bienestar de la mujer indígena depende de la doble protección de su identidad cultural y sus derechos humanos. El interés de la mujer indígena oscila entre su mundo étnico, tradicional, y el Estado moderno, mestizo, que se organiza alrededor de valores e instituciones distintas: ellas utilizan el sistema normativo legal del Estado ecuatoriano y el sistema cultural local con su propia justicia.

La tensión política orgánica entre género y etnicidad puede explicar que el movimiento indígena no haya generado un feminismo indígena. También explica que las mujeres indígenas se hayan quedado al margen del movimiento feminista mestizo. Como demuestran los indicadores socioeconómicos, mujeres indígenas y mestizas viven realidades profundamente distintas, lo que implica prioridades y agendas políticas que coinciden poco. Las mujeres indígenas no están interesadas en aliarse con el movimiento feminista ecuatoriano, en el cual tienen poca confianza, pero sí en generar un espacio político para sí mismas –independiente, étnico y organizado en bases colectivas–.

Pero la desconfianza va más allá, arraigada en la percepción cultural de cada grupo. El feminismo no es un idioma universal y su base conceptual no es homogénea. Existe una pluralidad de feminismos basados en valores y contextos sociales singulares (Waller y Marcos, 2005). Las mujeres indígenas se benefician marginalmente de los logros políticos e institucionales de otros movimientos sociales. Los esfuerzos de colaboración son limitados y no logran crear alianzas estratégicas: una fragmentación política que divide las capacidades de cada actor en lugar de potenciarlas. En el contexto actual de altos índices de violencia, esto significa la ausencia de un feminismo étnico.

Conclusión

Las mujeres indígenas de Chimborazo son víctimas de altos niveles de violencia. A la pobreza del sector rural se añaden bajos niveles de educación y escaso acceso a la salud. La triple discriminación de ser rural, indígena y mujer, fomenta cadenas de violencia y exclusión a nivel social y político. La violencia en contra de la mujer indígena no se limita al ámbito individual y es notoria en la discriminación institucional. La discriminación en la política formal es superada por la marginalización interna dentro del movimiento indígena, que no solamente excluye la participación femenina, sino que también reprime sus intentos de organización. La mujer indígena es objeto de violencia y su situación permanece invisible, silenciada por una justicia indígena tolerante con la violencia de género.

Finalmente, la mujer indígena vive un dilema entre políticas de identidad étnica y de género, oscilando entre lógicas que no coinciden, quedándose al margen de los logros sociales de las últimas décadas.

El desafío es tanto político como filosófico. Es necesario acabar con la violencia que sufre cotidianamente la mujer indígena, proveyendo educación y salud, pero además consolidando su voz en el escenario político. Solo así las mujeres indígenas van a poder construir soluciones al dilema de articular estrategias comunes para identidades que parecen ser opuestas. Para que nazca el feminismo indígena tal vez no se necesite nada más de lo que propuso Virginia Wolf: “una habitación propia”.

Bibliografía

- Alderete, Ethel (2004). *Salud y Pueblos Indígenas*. Quito: Abya-Yala.
- Becker, Marc (2008). *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.
- Boletín ICCI “RIMAI” (1999). *Publicación Mensual del Instituto de Culturas Indígenas*, N. 9.
- Burt, Jo-Marie y Philip Mauceri (2004). *Politics in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Cañete, María Fernanda (2005). Participación Política y Ciudadanía, en Mercedes Prieto (ed) *Mujeres Ecuatorianas: entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*. Quito: CONAMU, FLACSO, UNFPA, UNIFEM.
- Cervone, Emma (2002). Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes. En *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*. Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier and Janise Hurtig, 179-196. New York: Palgrave MacMillan.
- Cucuri, Cristina (2002). Diagnóstico Sobre la Violencia de Género en la Población Indígena Kichwa de la Comunidad Totoras, Propuesta de Prevención. Tesis, *Politécnica de Chimborazo*, Riobamba.
- CESA (1993). *Mujer Andina: Condiciones de Vida y Participación*. Quito: CESA.

- CEPAR (2005). *ENDEMAIN 2004. Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil. Informe final*. Quito, Ecuador: CEPAR; MSP; INEC; USAID; UNFPA; BID; UNIFEM, OPS-OMS; CDC.
- Cucuri, María Cristina (2005). *Plan de Igualdad de Oportunidades de Chimborazo*. Riobamba: CONAMU/CEDIS.
- Cucuri, Cristina (2007). *Agenda de equidad de género de las mujeres kichwas de Chimborazo*. Riobamba: CEDIS.
- Deere, Carmen y Magdalena León (2001). *Empowering Women: Land and Property Rights in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Farmer, Paul (2003). *Pathologies of Power*. Berkeley: University of California Press.
- Guzmán, Mauricio León (2003). *Etnicidad y exclusión en Ecuador: una mirada a partir del censo de población 2001*, *Iconos* 17: 116-132.
- Htun, Mala (2002). Women in Political Power in Latin America. *International IDEA, Women in Parliament*, Stockholm.
- Htun, Mala (2004). Is Gender Like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups. *Perspectives on Politics*, Vol. 2 No 3. (September) 439-458.
- INEC (2001). *VI Censo de Población y de Vivienda*. Ecuador: INEC.
- León Guzmán, Mauricio (2005). La salud de las mujeres. En *Mujeres Ecuatorianas: entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*. Ed. Mercedes Prieto: Pp. 197-225. Quito: FLACSO; CONAMU.
- Okin, Susan (1999) *Is Multiculturalism Bad For Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Pacari, Nina (1993). Levantamiento indígena. En *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Pacari, Nina (2002). La participación política de las mujeres indígenas en el Congreso Ecuatoriano: Una tarea pendiente. En *Mujeres en el Parlamento: Más Allá de los Números*. Stockholm, Suecia: International IDEA.
- Pacari, Nina (2004). La participación política de la mujer indígena en el parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente. *Institute for Democracy and Electoral Assistance*
- Pequeño Bueno, Andrea (2007). *Imágenes en disputa: representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: FLACSO; ABYA YALA; UNFPA.

- Peschard, Jacqueline (2002). "The Quota System in Latin America: General Overview." In *Women in Parliament: Beyond the Numbers*. Stockholm: International IDEA.
- Picq L. Manuela (2008). Gender Within Ethnicity: Human Rights and Identity Politics in Ecuador. En *New Voices in the Study of Democracy in Latin America*. Guillermo O'Donnell, Joseph Tulchin y Augusto Varas. Washington D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Ponce, Juan y Silvia Martínez (2005). Mujeres y educación; En *Mujeres Ecuatorianas: entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*. Ed. Mercedes Prieto, 227-248. Quito: FLACSO; CONAMU.
- Q'ellkaj Foundation (2005). *Observación electoral intercultural: elecciones seccionales Ecuador 2004*. Quito: Abya-Yala.
- Salgado, Judith (2002). *Justicia Indígena: aportes para un debate*. Quito: Abya-Yala.
- Sen, Amartya (1999). *Desarrollo y Libertad*. New York: Anchor Books.
- Simón, Farith C. (2008). Proceso penal e impunidad. *Ciudad Segura*, N. 27, 4-9. Quito: FLACSO.
- Ugalde, Silvia (2005). La cuota electoral en Ecuador. En *Nadando contra la corriente: Mujeres y cuotas políticas en los países andinos*. Comp. Magdalena León. Quito: UNIFEM.
- Van Cott, Donna L (2007). Latin America's Indigenous Peoples. *Journal of Democracy*, Vol. 18, Number 4.
- Vázquez, Alison (2005). Mujeres, trabajo y pobreza. *Mujeres Ecuatorianas: entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*. Ed. Magdalena León. Quito: CONAMU, FLACSO, UNFPA, UNIFEM.
- Waller, Marguerite y Sylvia Marcos (2005). *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*. New Cork: Palgrave.
- Winkler, Donald y Santiago Cueto (2004). *Etnicidad, Raza, Género y Educación en América Latina*. Washington D.C.: PREAL
- Wolf, Virginia (1929). *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral.
- Zamosc, León (2008). The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador. *Latin American Politics and Society*, 49: 3.

II.
Género, etnicidad
y violencia

Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador

Andrea Pequeño Bueno*

Resumen

En base a información cualitativa y cuantitativa, este texto analiza la violencia contra mujeres en una comunidad Kichwa de la provincia de Imbabura, en la sierra ecuatoriana. Para ello, relaciona las distintas formas de maltrato con el ciclo biológico-vital de las mujeres y las evidencia como un ejercicio de poder, domesticación y control de la autonomía. En este mismo sentido, da cuenta de las dificultades en el acceso a los sistemas de justicia. Destaca, además, los discursos de las propias mujeres ante la violencia. Propone que, desde distintas posiciones, asumir, actuar y/o hacer frente al fenómeno implica necesariamente un cruce de límites y fronteras reales y simbólicas. En este sentido, interpreta la apelación al discurso de los Derechos Humanos como una política de reconocimiento y como una resignificación estratégica que, actuando desde el ámbito privado, les permite defender y contestar a los modelos impuestos sin romper —en estricto sentido— con los órdenes familiares y comunitarios.

Palabras clave: mujeres indígenas, violencia, fronteras, estrategias, derechos, Ecuador

* M.Sc. mención Género y desarrollo, FLACSO-Sede Ecuador. Investigadora y profesora asociada, Programa Estudios de Género de FLACSO-Sede Ecuador. Información de contacto: apequenio@flacso.org.ec.

Agradezco especialmente a Patricia y Clara, por haber compartido conmigo sus vivencias; a Mercedes Prieto, Ricardo Bravo y Álvaro Mantilla, por los comentarios a mi trabajo; a Soledad Quintana, María Patricia Baeza y Mónica Varela, becarias del Programa Estudios de Género de FLACSO-Sede Ecuador, por las labores de apoyo en el transcurso de la investigación.

Introducción

Durante la segunda mitad de la década de 1980, grupos de mujeres ecuatorianas se movilizaron activamente en pos de sus derechos. Las protestas se articularon en favor de la democracia, en contra de la crisis económica y de la violencia de género (Goetschel et al., 2007: 32). Estos frentes de luchas, comunes en los distintos países de la región, problematizaron tanto la realidad nacional como los espacios intrafamiliares y domésticos. Ilustrativo de ello, por ejemplo, son leyendas y mensajes que circularon a través de revistas feministas de la época y en carteles de marchas callejeras: “Democracia en el país y en la casa”, “Menos flores, más derechos”, “Amor sí, golpes no”¹.

A lo largo de la década siguiente, el compromiso del Estado ecuatoriano “por una vida libre de violencia contra la mujer” quedó plasmado en acuerdos internacionales² y en el otorgamiento de carácter de mandato constitucional³. En 1998, asimismo, se declaró la violencia intrafamiliar y de género como un problema de Salud Pública⁴. Tres años antes –en 1995– se había promulgado la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia⁵, Ley 103, que implicó la creación, organización y funcionamiento

1 Un estudio detallado sobre el tema se encuentra en Goetschel et alia (2007).

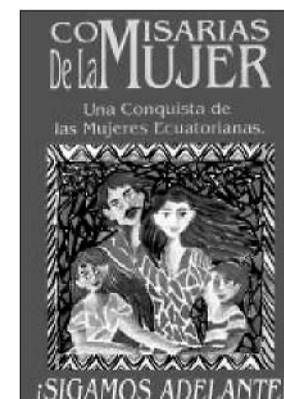
2 El 30 de junio de 1995, el Estado ecuatoriano ratificó la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer, Belem Do Para.

3 En el Art. 23.2 de la Constitución Política de Ecuador, de 1998, se garantiza el derecho a la integridad personal, se prohíbe “las penas crueles, las torturas, todo procedimiento inhumano, degradante o que implique violencia física, psicológica, sexual o coacción moral y establece que el Estado tomará las medidas necesarias para prevenir, eliminar y sancionar en especial la violencia contra los niños, adolescentes, las mujeres y personas de la tercera edad”.

4 Acuerdo Ministerial 01009 emitido por el Ministerio de Salud Pública en el año 1998.

5 El Art. 2 define la violencia intrafamiliar como “toda acción u omisión que consista en maltrato físico, psicológico o sexual, ejecutado por un miembro de la familia en contra de la mujer o demás integrantes del núcleo familiar”. Establece, además, medidas de amparo y protección a las víctimas. La Ley 103 problematizó la violencia al interior de los espacios familiares, con ello desarmó el imaginario del hogar como un espacio armónico y transformó el asunto -hasta ese minuto privado- en un tema público y político. Sin embargo, aun reconociendo los aspectos positivos de la normativa, algunas especialistas señalan que el hecho mismo de hablar de violencia intrafamiliar una vez más invisibiliza la situación de las mujeres (Gloria Camacho, entrevista, CEPLAES, Quito, 2006). Cabe recordar que la propuesta de ley fue concebida “como un instrumento para enfrentar la violencia contra las mujeres, exclusivamente”, luego, “su denominación abarcó el término ‘familia’”. Como señala Salgado, para “casi la totalidad de legisladores” resultaba casi imposible pensar a las mujeres lejos de este ámbito (2000:121).

de Comisarías de la Mujer y la Familia en los centros urbanos de 21 provincias del país⁶, así como servicios de apoyo otorgados por ONG’s y agencias de cooperación.



Afiche “Comisaría de la Mujer” en Goetschel et al. (2007: 52).

Tabla 1 - Mujeres que reportan que alguna vez fueron maltratadas físicamente o psicológicamente antes de cumplir los 15 años, según grupo étnico, 2004

Tipo de maltrato	Indígena (%)	Mestizo (%)	Otro (%)	Total de mujeres (%)
Físico	41	27	2	28
Psicológico	35	24	2	25

Fuente: CEPAR, ENDEMAIN, 2004

Tabla 2 - Tipos de violencia de pareja recibido(s) en la vida marital según grupo étnico, 2004

Tipo de violencia	Indígena (%)	Mestizo (%)	Blanco (%)	Otro (%)
Verbal o psicológica	44.5	40	40.4	47.8
Física	37.6	30.6	25.5	38.5
Sexual (violación)	11.6	11.7	9.4	11.4

Fuente: CEPAR, ENDEMAIN, 2004

6 Actualmente existen 31 Comisarías de la Mujer y la Familia, parte del Ministerio de Gobierno y Policía, y regidas por la Dirección Nacional de Comisarías de la Mujer y la Familia. La misma, creada en el 2000, se transformó en Dirección de Género, en el 2002, como instancia especializada al interior del Ministerio de Gobierno y encargada de coordinarlas y asignar recursos financieros (Hilda Viteri, entrevista, Dirección de Género, Quito, 2006).

Sin embargo, pese a estos exitosos avances legales, instalar el tema de la violencia contra la mujer en el debate y en la reflexión pública ciudadana no ha sido un camino fácil. De hecho, ha sido especialmente difícil de asumir para los movimientos indígenas ecuatorianos. Esto tiene especial relevancia si se considera que, según la Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil (ENDEMAIN, 2004), hay mayores probabilidades de que las mujeres indígenas sufran violencia física y psicológica en sus hogares, tanto en su vida de hijas de familia como de pareja (Ver tablas 1 y 2).

Por un lado, es plausible pensar que la mirada reticente ha estado permeada por una cierta suspicacia de los discursos e intenciones que surgen de las lógicas mestizas. Y es aquí que se evidencian tensiones, encuentros y desencuentros entre sectores de mujeres de distintas procedencias étnicas y que están en distintas relaciones de poder⁷. Este mismo hecho, explica Molyneux (2008), habría provocado que en principio el modelo de avances de derechos no fuera ampliamente acogido por todas las mujeres, entre ellas las indígenas, dado que no consideraba la histórica dominación étnico-social y tampoco ofrecía alternativas reales: aparecía más bien como una “modernidad impuesta” que de alguna manera implicaba poner en riesgo la seguridad de lazos de parentesco, familia y comunidad.

Por otro lado, dada la histórica exclusión económica, política y social, los movimientos indígenas ecuatorianos en general han priorizado las reivindicaciones como pueblos y nacionalidades. En esa medida, el tema de la violencia y la discriminación se ha mirado en relación al Estado y a la sociedad nacional mestiza⁸.

Pero, más allá de los silencios de muchos de los y las líderes, y aunque hablar sobre violencia de género involucra las relaciones comunitarias y colectivas, lideresas y mujeres indígenas de base se han sumado a iniciativas que buscan discutir públicamente el tema. De hecho, las agendas han transitado de un énfasis que busca eminentemente el reconocimiento como colectivo, a otro que incorpora los temas de violencia y discriminación tanto étnica como de género (Prieto et al., 2005).

7 Un análisis sobre el tema puede encontrarse en Prieto et al. (2005).

8 Implícitamente, pareciera ser que asumir y problematizar la existencia de violencia de género constituiría una amenaza y/o un cuestionamiento a la unidad y validez de la lucha indígena. Tal pareciera que este posicionamiento, sumado al discurso de la complementariedad andina ha contribuido a silenciar el debate sobre la violencia contra las mujeres.

Las mismas demandas de reconocimiento y respeto de la diversidad étnica y cultural han ido abriendo espacios de interpelación a las propias mujeres indígenas. Como muestran los trabajos sobre México de Sierra (2008) y Hernández (2004), las mujeres han luchado por el derecho a una cultura propia, en esa medida han reclamado al Estado en sus prácticas excluyentes y discriminatorias, entre ellas las referidas a la justicia. Pero, a la par, asumir la voz colectiva las ha impulsado a nuevos desafíos: cuestionar los manejos y usos que las silencian, excluyen y menoscaban al interior de los órdenes y las prácticas de sus propias comunidades. Desde aquí, muchas veces en un contexto de tensiones permanentes frente a los y las líderes y las organizaciones, promueven una cultura dinámica y dejan ver sus demandas. En estas acciones habría, como señala Sierra, un proceso de “apropiación y resignificación de la justicia”, en el que los discursos de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres juegan un papel estratégico importante (2008: 17-18).

En este escenario de antecedentes se instala el presente trabajo. La primera parte, evidencia el fenómeno en relación con el ciclo biológico-vital de las mujeres. Para ello, se apoya en entrevistas a dos mujeres kichwas Otavalo de una comunidad del cantón Cotacachi, en Imbabura⁹, así como en información cuantitativa proveniente de una encuesta aplicada —en el año 2007— en tres provincias de la sierra ecuatoriana: Imbabura, Cotopaxi y Chimborazo. El esfuerzo está orientado aquí a ilustrar la violencia como un ejercicio de poder, dominación, domesticación y control de la autonomía de las mujeres. En este sentido, se consideran también las dificultades para y en el acceso a los sistemas de justicia, sean estos comunitarios o estatales.

En segundo lugar, el texto busca rescatar la agencia de las mujeres. Para ello, visibiliza las distintas estrategias de resistencia y/o combate a la violencia. En esta línea, releva los discursos de las propias mujeres entrevistadas de cara a la violencia al interior de sus familias, comunidades y

9 La investigación se llevó a cabo entre los años 2006 y 2007. Clara, no ha tenido acceso a procesos de educación formal, tiene cinco hijos y obtiene escasos ingresos de lavado de ropa y bordado de blusas. Patricia, tiene un hijo, accedió a niveles medios de educación. En el 2006, ejercía por segunda vez el cargo de Presidenta de su comunidad y tenía un trabajo que le reportaba ingresos estables. Sus nombres reales han sido reemplazados por nombres ficticios.

organizaciones, así como también al Estado. A partir de ello, se plantea que, desde distintas posiciones, asumir, actuar y/o hacer frente a la violencia implica necesariamente un cruce de límites y fronteras.

En su conjunto, este trabajo busca discutir el imaginario de pasividad ante una violencia reiterada y sistemática, que parte de la sociedad nacional ecuatoriana atribuye a las mujeres indígenas¹⁰. Esto, aun cuando a lo largo del texto se hace patente la fuerza del maltrato, así como las dificultades para atreverse a hablar y enfrentarlo. En la misma descripción del proceso, se pone implícitamente sobre el tapete de discusión la “domesticidad” y la consecuente y estricta división sexual de roles que han vivido y/o viven las entrevistadas. Ello, surgió como una evidencia que ilustraría condiciones distintas a las descritas en otros estudios (Hamilton, 1998; Miles y Buechler, 1997; Prieto, 1998), y que están más vinculadas a la flexibilización de los espacios público-privados y a la posesión de fuentes simbólicas y culturales de poder¹¹. Este mismo hecho incita a nuevas y futuras exploraciones en el tema de pluralidad de vivencias de las mujeres, así como una potencial e histórica “domesticación”.

Vivir violencia y hablar de ello. Control y domesticación

“[De las 58 mujeres que integran la organización] todas han sido maltratadas y las que ya hablan son dirigentes...” (Patricia, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Las palabras de Patricia, quien fuera —en el año 2001— la primera mujer presidenta de su comunidad, ponen en el tapete de discusión tres aspectos claves de interés para el presente análisis: la magnitud y recurrencia del fenómeno de la violencia en su entorno; las dificultades para hablar acerca del maltrato que se vive; y, finalmente, la importancia de participar en procesos organizativos como herramienta que posibilita romper

con potenciales e implícitos pactos de silencio y, así, hacer frente a la violencia.

Violencia y ciclo vital de las mujeres

Según el estudio de Stolen (1987), los distintos tipos de violencia están en relación con el ciclo vital de las mujeres: en la niñez la violencia es ejercida mayoritariamente por el padre y los hermanos varones; alcanza su punto más alto en la vida de pareja, durante el período de fertilidad; y, finalmente, empieza a decaer y a transformarse con la llegada de la menopausia. Esto se confirma en los relatos de vidas de mis entrevistas y en los resultados de la encuesta aplicada a población kichwa en tres provincias de Ecuador. Según esta última fuente, es precisamente en el período de la juventud en donde las mujeres comienzan a vivir mayor maltrato en virtud de su género. De hecho, el análisis estadístico comprueba que para una mujer indígena soltera y mayor de 18 años las posibilidades de sufrir violencia aumentan en un 22.5% por cada año de vida (frente al 11.7% para los varones). En este caso, los padres y los hermanos varones aparecen con mayor fuerza como castigadores, erigiéndose en vigilantes y disciplinadores de las conductas y de los cuerpos de sus hijas y hermanas.

En este escenario, para algunas el matrimonio puede aparecer como una vía de escape. Los relatos de mis entrevistadas comprueban la divergencia, ya señalada por Stolen, entre el haber visto, vivido y/u oído la violencia “en las historias de las vidas de sus tías, abuelas y madres, y el sueño de una vida mejor junto a una pareja” (1987:100).

[Y]o creía lo del matrimonio [...] yo creía que el matrimonio es bonito y no llegó a eso, porque el maltrato fue desde el día que me casé... (Clara, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Pero, tal como se desprende de su relato, para Clara el sueño idílico se desarmó a poco andar del matrimonio. Hecho reafirmado en las palabras de Patricia, para quien “la violencia aumenta cuando las mujeres se casan” (Patricia, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

10 Que se deja ver, por ejemplo, en la frase que recurrentemente se les adjudica a las mujeres indígenas frente al maltrato: “Marido es, aunque pegue, aunque mate”.

11 Sobre las interpretaciones acerca de la flexibilización de los roles y su relación con la ideología de la complementariedad ver Prieto et al. (2005).

Para ambas, el desarrollo de las labores reproductivas aparece como un “deber ser/hacer” para las mujeres. Así, implícitamente se sugiere que el incumplimiento de estas tareas constituye una suerte de justificación naturalizada del maltrato al interior de las unidades domésticas. Sin embargo, este se desataría incluso cuando ellas ejecutan la parte del trato y los roles que se les ha impuesto.

En general en sus relatos, las entrevistadas vinculan algunos factores gatillantes del maltrato: el alcohol, los celos, la infidelidad. Esto tiene concordancia con los datos arrojados por la ENDEMAIN 2004, según la cual existe una relación entre los episodios de violencia y algunos detonantes como el alcohol (60.3% en indígenas, mestizos 51%) y los celos (46.9% entre la población indígena, 52.9% entre la mestiza).

Esto tiene cierta coincidencia con la investigación de Stolen, quien indica que la violencia contra las mujeres a raíz de los celos alcanza su punto más álgido durante la primera época del matrimonio (1987:131). Esto está directamente vinculado a la etapa de fertilidad de la mujer. En esa medida los abusos físicos y los embarazos reiterados pueden leerse como un mecanismo de control de parte del esposo o compañero¹².

Pero, además, los años iniciales de matrimonio implican, en muchos casos, trasladarse a la casa de la familia de sus maridos. Esto conllevó, en el caso de Clara, experimentar nuevas formas de maltrato:

“[F]ui maltratada por mi esposo y por la familia de mi esposo [...] ¿Por qué razón? porque al casarme no tuve el lugar donde vivir, vivía en la misma casa de mis suegros...” (Clara, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Considerar que los jóvenes hagan su vida de casados en la casa paterna es una práctica más bien reiterada en el sector, le da un cariz especial a esta violencia. Por tanto, y a diferencia de lo que expresa Clara, no se trataría

12 Esta lectura se desprende también de las palabras de Sofía Figueroa, quien fuera la primera Comisaria de la Mujer y la Familia de la ciudad de Otavalo, en Imbabura: “[R]ecuerdo tan claro el caso de una mujer indígena tan pobre, que hasta que su anaco era ya en hilachas. Tenía 10 hijos, cargaba a un bebé de unos 6 meses y estaba esperando otro. Cuando yo cité al marido para entender cómo puede concebir una paternidad irresponsable [...] él me decía que si no le embrazaba, ella se iba con otro hombre...” (Entrevista, Otavalo, Provincia de Imbabura, 2007).

exclusivamente de hacer sentir una posición de superioridad, basada en la carencia que tiene ella de una vivienda propia, sino que bien puede ser leído como un proceso de disciplinamiento desde la autoridad de la familia, una llamada de sumisión al nuevo orden que pone claramente las reglas y las jerarquías¹³. En algunos de estos casos, como lo sugiere Stolen, las suegras cumplen un papel relevante de control del comportamiento de las esposas de sus hijos (1987:114).

Pero, aparte de estos factores, los relatos de Patricia y Blanca sugieren que el ejercicio de la violencia de parte de sus compañeros sería una suerte de mecanismo de control para mantenerlas en su posición subalterna. Así, los comportamientos masculinos estarían atravesados también por el potencial temor y envidia de ser superados:

Cada reunión que salía, me pegaba [...] Pensando hoy, no fue celoso. Simplemente no quiso que sea más capacitada que él, siempre quiso tenerme más bajo que él, entonces nunca quiso que aprenda algo... (Clara, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

[Los hombres de la comunidad] tienen miedo que nosotros podamos trabajar, tener mejores trabajos, por ejemplo, ganar más dinero... (Patricia, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Según el análisis de la mencionada encuesta, el ciclo de la violencia para las mujeres comienza a declinar entre los 32 y 34 años, aproximadamente. El quiebre de la curva se acentúa una vez que se ha entrado en la menopausia. Así, luego del duro proceso de adaptación, las experiencias de maltrato comenzarían a disminuir, sea porque la mujer ya está amoldada y/o porque ya no habría –para los hombres– el imperativo de controlar el cuerpo y la fertilidad de sus esposas. Uno de los testimonios da cuenta del cambio: “Mi papá aún la maltrata, pero no como antes, ahora ya es sólo psicológicamente” (Patricia, entrevista, provincia de Imbabura, 2006). Así, la transformación estaría en la disminución de la agresión físi-

13 Esta información difiere a la descrita para México, según la cual la violencia contra la mujer aumenta cuando se sale del hogar viripatrilocal, una vez que pasa a ser tutelada por el esposo. En este caso, los suegros actuarían como controladores del buen comportamiento de su hijo (Alberti 1997, cita en Vallejo, 2004: 408).

ca y en el aumento de maltrato verbal. Su extinción, como manifiesta Patricia, “será siempre y cuando la mujer y el hombre entiendan, sólo ahí. Pero eso se puede lograr siempre y cuando pasen a las reuniones y se discuta” (Patricia, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Callar la violencia

Mi trabajo de campo comprueba que las mujeres no solo resisten, sino que cada vez callan menos la violencia. Así, en distintos espacios de conversación ellas, y de modo especial las más jóvenes, revelan un sinnúmero de experiencias de maltrato que están lejos de reconocer como un fenómeno “natural”. ¿Esta misma sinceridad y reconocimiento del fenómeno en las distintas etapas de sus vidas explica la mayor incidencia estadística de la violencia contra la mujer entre la población indígena? Es una lectura posible¹⁴.

Pese a ello, registros nacionales muestran que solo el 32% de las mujeres indígenas (frente al 46% de mestizas) reportan pedir ayuda después de un evento de violencia física o sexual y de este porcentaje únicamente el 4,5% (ante un 7,4% de mestizas) lo hace en algún tipo de institución creada al amparo de la Ley 103 (ENDEMAIN, 2004).

¿Por qué estos bajos reportes de denuncias? A nivel general, existirían causales provenientes de la formulación misma de la Ley 103, así como de su implementación y puesta en marcha. Existe la idea de que la normativa está formulada en un lenguaje universalista¹⁵ y, por tanto, carece de una dimensión intercultural. Desde aquí se derivan una serie de limitantes en el acceso para las mujeres indígenas. Algunas son claramente identificadas por ellas: ausencia de mecanismos de divulgación que consideren las particularidades culturales, así como los altos índices de analfabetismo existentes entre la población indígena del país; barreras de len-

14 Sofía Figueroa recalca que cuando era comisaría de Otavalo, “el 55% de las mujeres que denunciaban eran indígenas” (Entrevista, Otavalo, Imbabura, 2007). Para ella, esto, evidenciar el acceso de las mujeres indígenas al sistema de justicia y el que las mestizas de la zona eran aun más reticentes en reconocer y denunciar el problema.

15 Un análisis mayor sobre el tema se encuentra en Prieto et al. (2005).

guaje, pues la mayoría de las instancias carecen de personal bilingüe; maltrato y discriminación institucional hacia la población Indígena¹⁶ (FLACSO; AMNKISE, 2007). Además, el que las Comisarias de la Mujer y la Familia funcionen en los centros urbanos del país acentúa las dificultades de acceso, especialmente a quienes residen en zonas rurales (Prieto et al., 2005; FLACSO; AMNKISE 2007).

Pero además de esta serie de dificultades relacionadas con el acceso a los servicios estatales de justicia, Patricia reconoce que ha sido particularmente difícil que las mujeres de su comunidad reconozcan que viven violencia. Según sus palabras, tienen “vergüenza” y “miedo”. Ambos sentimientos están atravesados por la censura familiar y comunitaria que puedan recibir. Esto se corrobora en el testimonio de Clara, quien jamás denunció, “por el miedo y por la crítica de la misma gente, de la misma comunidad, de la misma familia” (Clara, entrevista, Provincia de Imbabura, 2006). El silencio parece ser una suerte de pacto temeroso y pudoroso por lo ocurrido. Los comentarios circulados de boca en boca (“por algo habrá sido”, “es que ella es una *carishina*”¹⁷, “seguro que algo habrá hecho”¹⁸, etc.) tienden en general a justificar la actitud del agresor y, consecuentemente, a responsabilizar a la agredida.

16 Se han impulsado medidas para mejorar y facilitar el acceso a los sistemas estatales de justicia. Entre estas: la investigación sobre la llamada “ruta crítica” (2000); la elaboración del Manual para Autoridades de Policía y Jueces de Contravenciones, “Nada justifica la violencia” (1997); la interpretación al kichwa de la Ley 103 y su difusión en distintas organizaciones indígenas; y el que la Policía y jueces de contravenciones puedan aceptar denuncias de maltratos. A estas iniciativas deben agregarse otras que, desde ámbitos locales y/o impulsadas por la sociedad civil han hecho grandes e innovadores esfuerzos en el tema. Por ejemplo, las desarrolladas en Otavalo y en Cotacachi, en Imbabura; así como las cartillas en kichwa, del Centro para la Investigación y el Desarrollo de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME), la primera (1997), con el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas de Ecuador (CONMIE), destinada a informar sobre los tipos de violencia, los mecanismos de resolución comunitaria y sobre las Comisarias; y la segunda (2000), con la Dirigencia de la Mujer de la CONAIE, sobre la Ley 103. Estas iniciativas han implicado esfuerzos interinstitucionales e interculturales y, por tanto, sus procesos han supuesto también diversas interacciones y cruces.

17 Palabra kichwa que quiere decir “semejante (shina) a un hombre (cari)”. En el lenguaje cotidiano y popular, el término se usa para hacer referencia a mujeres que no muestran interés o habilidad para el desarrollo de labores domésticas. En virtud de ello, adquiere la connotación de “vaga”. Se aplica a quienes salen a los ámbitos públicos de la calle y/o organizaciones.

18 Estos comentarios salieron en la discusión de un grupo focal realizado –en el 2007– con algunas mujeres de la comunidad a la que pertenecen Clara y Patricia.

Así, este mismo orden comunitario, explicaría, en parte, los bajos reportes de mujeres indígenas en los aparatajes institucionales. De hecho, la misma encuesta ENDEMAIN 2004 revela que las mujeres indígenas recurren mayoritariamente al apoyo de familiares, conocidos y amigos. Esto tiene directa relación con estudios que indican que las mujeres violentadas retornan a la familia de origen y negocian su regreso, con base al apoyo familiar (Stolen, 1987; Muratorio, 2002). Pero, como lo exhibe la historia de Clara, no siempre los padres interceden. Por otra parte, no en todos los casos las intervenciones de personas cercanas y de respeto surten un efecto:

[Y]o acudí unas tres veces a mi madrina de matrimonio, pero nunca fue capaz de entender. Decía que un hombre es un hombre, que si nos trata mal nos toca vivir juntos, que ya que una vez que nos casamos no debe haber separación. En cambio, otras [veces] decía a mi marido: “no seas así, trata de cambiar porque es tu mujer”, decía “no seas así, por tus hijos y por tu mujer”. Pero nunca fue... (Clara, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Asimismo, en el marco de la administración de justicia comunitaria, las autoridades locales y los familiares intervienen en la resolución del problema a través de consejos a los implicados y sanciones que contemplan, por ejemplo, el castigo corporal y el pago de indemnizaciones (García, 2002). Sin embargo, en general los reglamentos comunitarios no contemplan qué hacer respecto de la violencia intrafamiliar y, cuando lo hacen, no siempre estas formas de intervención son justas para y con las mujeres¹⁹. Patricia, por ejemplo, reconoce que en su comunidad está contemplado qué hacer en caso de denuncia de violencia contra la mujer o de traición: hombre y mujer son bañados con agua de ortiga, castigados e impulsados a confesar. Ante la pregunta de por qué también debe castigarse a la mujer, responde que “la ortiga, en tanto “hierba sagrada y medicina ancestral”, tiene como finalidad “curar” y “corregir” (Patricia, entrevista, provincia de Imbabura, 2006). Según esto, no se estaría cuestionando, en su raíz, el ejercicio de la violencia contra las mujeres. Más bien, hay

19 Este tema es objeto de una investigación en curso.

una responsabilidad asignada a la mujer en la violencia de la que es objeto: se presume que algo debió haber hecho o dejado de hacer para desartar la agresión. Es un “algo” que, a la par que justifica el maltrato, lo frena, lo limita, en tanto necesita ser enmendado para que no vuelva a ocurrir. En esta medida, la resolución familiar y comunitaria tiene un sesgo conciliador: antes que censurar, busca poner un límite de manera que la ruptura a raíz del episodio no se produzca.

Por otra parte, Patricia declara que pese a estar considerado, no ha tenido oportunidad de aplicarse en su comunidad:

Hasta ahora, han venido mujeres a avisarme: “compañera, tengo este problema: mi marido me está tratando mal porque tiene otra mujer”, “me están pegando porque le gusta pegar toda la vida”. Entonces ahí yo, personalmente, sí he llamado al esposo. Pero él no quiere. Yo he intentado conversar, pero no se acercan, del miedo no se acercan, además que piensan que les vamos a castigar aquí en la comunidad... (Patricia, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Este desacato, así como el no seguir los consejos, hablaría de los procesos de cambios que están viviendo las estructuras familiares y comunitarias²⁰. Esto, sugiere un escenario de reformulaciones que, si bien plantea eventuales limitaciones²¹, abriría —como se verá más adelante— nuevas oportunidades de acción para las mujeres.

20 Para Alicia Garcés, hay un proceso de desestructuración, influido entre otras cosas por un contexto de cambios rápidos, la introducción de nuevas formas de vida, una mayor individualismo, que han debilitado la importancia tradicional (Entrevista, CEDIME, Quito, 2006). Por su parte, el trabajo de Maldonado (2004), señala que entre los kichwas Otavalo, insertos en un contexto de migración internacional por relaciones de comercio, las fuentes de poder basadas en el respeto tradicional a la edad y la sabiduría están cambiando por un poder más centrado en lo económico.

21 Por ejemplo, si esta irreverencia obedeciera a la naturaleza femenina de la autoridad comunitaria, implicaría una discusión expresa a las fuentes tradicionales de poder asignadas, como se señaló en la introducción, a las mujeres indígenas.

Cruzar los límites. Actuar ante y contra la violencia

Algunas mujeres viven en silencio y soledad el maltrato, hecho que –con frecuencia– se suma a una realidad de dependencia económica. En este contexto, como muestra el trabajo de Muratorio (2002) y mi propia experiencia de investigación, incluso algunas mujeres llegan a pensar en el suicidio. Otras resisten y/o combaten el maltrato con estrategias desde el espacio doméstico. Por ejemplo, en la zona de Zumbahua después de un episodio de violencia, las mujeres manipulan los alimentos de manera de crear indigestión en los maridos (Weismantel, 1994).

Pero, además de las confrontaciones y contestaciones que se dan al interior del propio hogar, ¿de qué otras maneras o con que estrategias las mujeres se enfrentan a la violencia?

“Moverse con los propios pies”

Para muchas mujeres que sufren violencia doméstica o intrafamiliar, la casa se constituye en una geografía asociada al sufrimiento y al temor. Así, su arquitectura se transforma en una suerte de emblema de la condición que enfrentan y, consecuentemente, en el espacio que hay que traspasar. Y es aquí, por ejemplo, que “la salida” aparece como una estrategia literal de escape a la violencia. De hecho, Clara y Patricia, quienes inicialmente vivían en casa de sus suegros, luego de reiteradas formas de maltrato abandonaron ese espacio familiar y se arriesgaron –acompañadas de sus hijos y en difíciles condiciones económicas– a construir la suya propia, concebida como un sitio más seguro. El testimonio de Clara es elocuente:

[Y]a no sabía qué hacer [...] Entonces tenía unos tres chanchos, vendí esos tres chanchitos y cogido un poquito, nos donaron unos cuartos chiquitos, dos cuartitos, y crecí, compré más materiales e hice esta casita [...] Estaba embarazada de mi hija y andaba en las mingas. Esta casa la hice en base a mingas, [...] Yo le dije a mi esposo: “verás, [...] de hoy en adelante yo voy a vivir en mi propia casa, en mi casa. Si hay un compartimiento, si hay un entendimiento de parte en parte cierto, si no te puedes que-

dar”. Entonces él se quedó. No vino [...] Todavía ni había la puerta, no tenía ni valor, [pero] yo me pasé a esta casa. Colgué unos plásticos en las ventanas, puse los bloques, empecé la luz con la esperma durante un mes y me fui a trabajar lavando la ropa... (Clara, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Clara reconoce que este tipo de decisiones la ha enfrentado a una serie de críticas y cuestionamientos de quienes integran su comunidad:

Toda la gente se alarmó, decían que yo me fui dejándole a mi esposo, que seguramente tenía un amante, que ahora ya no me respeto, que “ahora está en divorcio”. En nuestra costumbre y nuestra vivencia, el divorcio es lo más terrible, entonces se ha alarmado toda la gente. Me hablaban por aquí, por allá... (Clara, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Quiero retomar la frase de Francisca, una mujer kichwa napo citada por Muratorio (2002): “La dueña de los pies es la que debe irse”. Este moverse-salir es un cruce en dos sentidos: literal (traspasar el límite del hogar para abandonarlo-huir) y simbólico, en tanto transgrede el “orden impuesto” al romper o hacer peligrar el vínculo “indisoluble” del matrimonio.

Pero, como se desprende de las historias de mis entrevistadas, también es un “salir”, literal y simbólico, para capacitarse y tener herramientas para luchar. Esto está directamente relacionado con la participación en organizaciones de mujeres y con las acciones y gestiones que en estas instancias, y en los procesos organizativos mismos, se tejen. Una vez más, este acto implica la censura y los comentarios críticos de quienes les rodean:

Todas las personas dicen que [...] las mujeres son para estar dentro del hogar. Entonces hasta hoy la gente creo que todavía me critica nomás [...] Les digo “¿saben qué? No sean así. Nos invitan a esa reunión, ¡participemos!, ¡vamos en esa reunión!” Y dicen: “no, es que nada más mi marido...”. Yo les digo: “no vamos a hacer una cosa mala, una aprende a valorizarse una misma, a valorizarse como mujeres”. [Responden] “No, no, es que la gente después nos habla”. [Les digo] “Dejen eso a un lado, pensemos en una misma, pensemos en nosotras mismas. Saliendo se aprende,

dentro de la casa solamente dentro de las cuatro paredes, solamente para amargarnos, para los recuerdos malos, para la tristeza, para los tormentos. Saliendo es muy diferente... (Clara, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Salir a charlas y capacitaciones pareciera ponerlas en un nuevo pie para hacer conciencia de que lo que están viviendo es un atentado a sus derechos y, por consiguiente, un paso más para la convicción de defenderse y cambiar el imaginario que ha naturalizado la violencia como parte de las relaciones²². Tal como lo prueban sus experiencias de vida, el acceso a información sobre Derechos Humanos y de las Mujeres, se convirtió en un importante peldaño para el ejercicio de la autonomía y defensa de su cuerpo:

No hay que ir a la Comisaría de la Mujer [...], porque los derechos debemos tener una misma, hay que valorizarse una misma, hay que defendernos nosotras mismas, sin acudir a nadie; si es tan necesario, puede ser necesario que acudamos al derecho de la mujer, pero siempre y cuando después de ya luchar una misma... (Clara, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Informar sobre los derechos de la mujer eso me ha enseñado a mí [...] Yo dije a mi marido: “yo nada malo voy a hacer, yo sólo voy a comenzar a defender mi cuerpo y como mujer tengo todos los derechos...” (Patricia, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Esta misma consecución de defensa y control sobre el propio cuerpo, ha llevado a algunas mujeres a tomar decisiones sobre el manejo de su fertilidad. Por ejemplo, Clara, en un contexto de maltrato reiterado y en su búsqueda de alternativas, llegó a la convicción de que salir de su situación de dependencia económica y de maltrato se volvería aún más complicado.

22 Para Patricia, este se hace evidente en los comentarios que afloran cuando por primera vez conversan con ella del tema: “es costumbre, es una costumbre, me pega”, “de ley me pega”, “nos casamos para que nos peguen, nos casamos para tener hijos, nos casamos para vivir junto al marido así...” (Patricia, entrevista, Provincia de Imbabura, 2006).

[D]espués [de un episodio de maltrato] dije ¡no!, ¡no!, ¡yo ya no quiero tener más hijos!, porque en realidad, pensándolo muy bien, mientras llegas a tener más hijos, más difícil para uno. Me hice la ligadura... (Clara, entrevista, provincia de Imbabura, 2006).

Ciertamente, con esto, ellas están discutiendo y abriendo posibilidades de transgresión y reformulación a los mecanismos de sujeción que se les han impuesto. De hecho, el razonamiento de mujer-sujeta de derechos, pone en escena una “política de reconocimiento” con varias implicancias para el interés de este análisis: argumenta el derecho de las mujeres a un vida libre de violencia “como parte del derecho a defender su integridad corporal” y, con ello, plantea la dimensión de la ciudadanía actuando directamente desde el ámbito privado/familiar (Molyneux, 2008). Pero, además, ejemplifica un nuevo contexto del accionar de las mujeres indígenas frente a la violencia, a sus comunidades y, en definitiva a una cultura que necesita ser transformada: la estrategia de apelación a los discursos de los Derechos Humanos y de las Mujeres como un mecanismo de acción y de protección (Sierra, 2004:18).

En este sentido, es importante hacer notar aquí un cambio fundamental respecto de la actitud inicial —señalada en la presentación de este artículo— ante el discurso de los derechos. Este, habría dejado de aparecer como una pura “modernidad impuesta” para ser estratégicamente reapropiado y resignificado. Así, ahora, actuaría como un puente entre las dos lógicas y los dos mundos (mestizo e indígena), una bisagra que los conecta y que, por ejemplo, le permite a ambas defender su integridad, apropiarse, repensar y reformular los parámetros establecidos sin sentir —en este caso— que están rompiendo de manera completa e injustificada con los órdenes comunitarios. Probablemente por eso, Patricia hace hincapié

23 Esto también se aprecia en las iniciativas de capacitación —del último tiempo— del CONMIE. Según señala su presidenta, se ha preferido trabajar con material de formación en derechos humanos y de la mujer proveniente de Naciones Unidas antes que con las cartillas educativas sobre violencia, hechas por el CEDIME (1997, 2000) porque, aparentemente, estas últimas contienen imágenes “muy fuertes” (Zaragocín, 2007). Sin embargo, el trabajo de Zaragocín (2007) ofrece otras exploraciones analíticas y esfuerzos interpretativos del tema. Hay que añadir que, eventualmente, esta decisión además de ajustarse a los procesos de resignificación de las normativas nacionales e internacionales, puede implicar implícitamente un discurso menos amenazante y disruptivo al interior del movimiento indígena.

en la formación de derechos cada vez que planifica –como presidenta comunitaria y líder– talleres de formación para otras mujeres indígenas²³.

Difundir, alzar la voz

Quiero concluir refiriendo un ejemplo reciente de voz colectiva y organizada frente al tema de la violencia: la Agenda de las Mujeres Kichwas de Chimborazo (CEDIS, 2007). Este me permite cerrar los temas hasta aquí esbozados, en tanto expone de manera clara el nuevo escenario discursivo desde el que están actuando un grupo de mujeres indígenas de Ecuador y que de algún modo se asemeja a lo descrito por Sierra (2008) y Hernández (2004) para el caso de México²⁴. La Agenda expone testimonios, imaginarios y casos de hombres y mujeres de la zona que evidencian e ilustran claramente la discriminación que viven las mujeres en virtud de su condición étnica y de género. Concretamente, el texto habla de “La ruta histórica de la violencia de género”, la misma que comienza desde antes de nacer y que atraviesa los espacios públicos y privados, sean estos indígenas, mestizos y/o mixtos, en los que se mueven.

Así, el documento reconoce y denuncia el maltrato, la exclusión y discriminación que viven de parte de la sociedad nacional, del Estado ecuatoriano y su institucionalidad. En esa medida, desde una voz colectiva, demandan el derecho y el justo respeto a la diversidad. Pero, además de ello, problematizan y politizan su identidad de género: cuestionan las jerarquías y asimetrías de poder al interior de sus propias familias, comunidades y organizaciones. Es así que, emblemáticamente y con más acento que ningún otro documento circulado desde las propias mujeres indígenas, hace público el tema de la violencia al interior de cada uno de estos ámbitos. En este sentido, por ejemplo, denuncian a los cabildos y los distintos espacios de resolución comunitaria como instancias “dirigidas por hombres y para hombres”. Concretamente aquí, y apelando al discurso de los Derechos Humanos y de los Derechos de las Mujeres, abogan por una justicia más inclusiva y justa para las mujeres. De este modo, tanto desde el discurso universal de los derechos como desde la politización del reco-

²⁴ Es interesante hacer notar que –a través de citas– las acciones de las mujeres indígenas mexicanas son una referencia y una inspiración explícita en esta agenda.

nocimiento de sus identidades –étnica y de género–, apelan a las transformaciones y reelaboraciones culturales. Gráfico de ello es, por ejemplo:

La sociedad indígena tiene que ser autocrítica y darse cuenta que en su seno también hay descomposición y excesos que pueden conducir a la pérdida [...] Nos preguntamos y les preguntamos ¿Discutir públicamente estos temas debilita al movimiento indígena y organizaciones?

Así, el texto cuestiona la vigencia cotidiana del discurso de la armonía y complementariedad y, en virtud de ello, apuesta a un cambio de prácticas, concepciones y actitudes que se enfoquen a la transformación y construcción de relaciones más equitativas para todos y todas.

Conclusiones

La primera parte de este trabajo se centró en la relación entre los episodios de violencia y el ciclo vital de las mujeres. Buscó argumentar que las diversas formas de maltrato son un ejercicio expreso de poder y control sobre su cuerpo y su sexualidad. Un tema aquí sugerido, y aún por explorar en profundidad, es que detrás de las reacciones violentas, por ejemplo a raíz de los celos, antes que un mecanismo de reacción habría un discurso camuflado de disciplinamiento y domesticación. Así, no sería la sanción de un hecho luego de ocurrido –o sospechado–, sino la advertencia destinada a evitar la posibilidad de que ocurra y que, con ello, se salga del orden, social y moral, impuesto. Implícitamente, este discurso se sostendría en una “connatural” tendencia a la “desviación” y “responsabilidad” de las mujeres. A la par, ocultaría y respondería a implícitos temores masculinos: por ejemplo, ser engañados, ser superados.

Este orden y sus prácticas se reafirman en los silencios, las censuras y en los mecanismos familiares y comunitarios ante el tema de la violencia de género. Estos no hacen sino remarcar una vez más los deslindes en que ellas y sus cuerpos deben moverse. En esa medida, como se señala en el texto, las resoluciones no plantearían discutir realmente el problema de la violencia sino manejarlo, ponerle coto.

Pese a enrostrar la dureza del maltrato, este trabajo habla de una agencia activa de las mujeres de cara al tema. Consecuentemente, este trabajo ha argumentado que los procesos que las mujeres indígenas siguen para hacer frente a la violencia están marcados por los cruces de límites materiales, concretos y simbólicos. “Caminar con los propios pies” es, precisamente, en este texto, una expresión emblemática para ello, tanto en su dimensión literal como simbólica. El mayor ejemplo es la apropiación y resignificación estratégica del discurso de los Derechos Humanos y de las Mujeres. Como se señaló, siguiendo los trabajos sobre el tema, la ciudadanía está aquí esbozada desde el reconocimiento individual/privado/doméstico. Es una política de reconocimiento, como sujeta de derechos, que permite defender la integridad del propio cuerpo. Esta, antes que asumir exclusivamente las normativas de la sociedad nacional ecuatoriana, permite cuestionar y demandar sin romper abrupta y completamente con el orden comunitario. Ello instala la posibilidad del tránsito, de un cruce de límites menos desgarrados entre las dos esferas: la indígena y la mestiza. Claramente, ello implica traspasar la idea de “cultura ancestral” para instalar la noción de una cultura dinámica y, por tanto, en permanente transformación.

Bibliografía

- Aguilar, Elsie y Gloria Camacho (1997). *Nada Justifica la violencia. Manual para autoridades de la policía y jueces contraventores*. Quito: CONAMU; CEPLAES.
- CEDIME/ CONMIE (1997). *Huarmicunapac Mushuc Pacari Causai*. Quito, Ecuador: CEDIME; CONMIE.
- CEDIME/ CONAIE (2000). *Warmita Ayllutapash Llakichikkunata Jarkak Kamayta Riksisshun*. Quito, Ecuador: CEDIME; CONMIE.
- CEDIS (2007). *Agenda de equidad de género de las mujeres kichwas de Chimborazo*. Riobamba: CEDIS
- CEPAR (2005). *ENDEMAIN 2004. Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil. Informe final*. Quito, Ecuador: CEPAR; MSP; INEC; USAID; UNFPA; BID; UNIFEM, OPS-OMS; CDC.

- FLACSO/ANMKISE (2007). *Memorias Seminario taller. Mujeres indígenas del Ecuador: Salud, violencia y buen trato*. Quito, 3 y 4 de mayo de 2007.
- García, Fernando (2002). *Formas indígena de administrar justicia*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Goestchel, Ana María, Andrea Pequeño, Mercedes Prieto y Gioconda Herrera (2007). De Memorias. Imágenes publicas de mujeres ecuatorianas de comienzos y finales del siglo XX. Quito, Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador; FONSAL.
- Hamilton, Sarah (1998). *The two-headed household. Gender and rural development in the Ecuadorian Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Hernández, Aída (2004). El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia. En *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Comp. Marta Torres, 335-378. México: PIEM-Colegio de México.
- Maldonado, Gina (2004). *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de lo indígena al imaginario del Kichwa Otavalo*. Quito: Flacso-Sede Ecuador - Abya-Yala.
- Miles, Ann y Hans Buechler (1997). Andean Perspectives on Women and Economic Change. En *Women and Economic Change: Andean Perspectives*. American Anthropological Association, Vol. 14.
- Molineux, Maxine (2008). Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina. En *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Ed. Mercedes Prieto, 21-56. Quito, Ecuador: FLACSO; Ministerio de Cultura.
- Muratorio, Blanca (2002). *Violencia contra mujeres en comunidades indígenas del Napo: historia y cultura en un contexto de globalización*. Ponencia presentada a la reunión de ecuatorianistas de LASA. Julio, 18 a 22, en Quito, Ecuador.
- Prieto, Mercedes (1998). El liderazgo en las mujeres indígenas. Tendiendo puente entre género y etnia. En *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Emma Cervone Comp. 15-37. Quito, Ecuador: CEPLAES.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005). Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto. En *Mujeres ecuatorianas, entre la crisis y las oportunidades*.

- 1990,2004. Ed. Mercedes Prieto, 155-196. Quito, Ecuador: CONAMU; FLACSO-Sede Ecuador; UNFPA; UNIFEM.
- Secretaría Técnica del Frente Social (2003). Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador. <http://siise.gov.ec>.
- Sierra, María Teresa (2008). Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. *Revista ICONOS*. Mayo de 2008: 15-26. Quito, Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador.
- Stolen, Kristi Anne (1987). *A media voz. Ser mujer campesina en la sierra ecuatoriana*. Quito, Ecuador: CEPLAES.
- Vallejo, Ivette (2004). Uso y escenificaciones de la legalidad ante litigios de violencia hacia la mujer maseual en Cuetzalan, Puebla; en *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Comp. Marta Torres, 379-416. México: PIEM-Colegio de México.
- Weismantel, Mary J. (1994) *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Zaragocín, Sofía (2007). Encuentros y desencuentros de género: desarrollo y derechos de las mujeres indígenas. Tesis para optar al grado de Maestría en Ciencias Sociales mención Género y desarrollo. FLACSO-Sede Ecuador.

Camino al buen trato: las comunidades kichwas de Sucumbíos frente a la violencia contra la mujer

Maritza Segura Villalva*

Resumen

Este artículo presenta la forma en cómo se naturaliza, pero a la vez se enfrenta, la violencia contra las mujeres kichwas en las comunidades de Sucumbíos, en la Amazonía ecuatoriana. A partir de esta naturalización se construyen estructuras culturales, familiares, comunitarias y organizativas ambiguas, incoherentes entre el discurso y la práctica. Mientras por un lado, promueven el “vivir bien” como aspecto esencial de la cultura kichwa, por otro mantienen situaciones de discriminación y violencia que se conservan a través de un pacto cómplice de silencio. Sin embargo, la posibilidad de las mujeres kichwa de ejercer cargos de autoridad y su reconocido rol como agentes de salud les permite posicionarse a la violencia como tema prioritario y elaborar una “Ley del Buen Trato” que facilite una resolución responsable de la violencia. Esta posibilidad abre camino para que las prácticas y socializaciones del cuerpo, las concepciones de sexualidad, respeto, derechos, masculinidad y feminidad sean reaprendidas y provistas de nuevos códigos. Se destaca el potencial de las mujeres como sujetos de ruptura que les permita pasar de sobrevivientes a autoras de los propios proyectos de vida. En suma, a reaprender su cuerpo y volverlo un territorio vivo.

Palabras clave: violencia, mujeres indígenas, cuerpo, naturalización, Ecuador

* Dra. en Psicología, M.Sc. mención en Antropología, FLACSO-Sede Ecuador. Información de contacto: maritzasegura@yahoo.com.mx

Introducción

En el discurso político y socio-organizativo del movimiento indígena el problema de la violencia contra las mujeres indígenas ha estado ausente. Se han priorizado otras lecturas sobre la discriminación y la violencia negando la existencia de este tipo de violencia en las comunidades o incluso argumentando que se trata de un discurso impuesto por la academia y/o el movimiento feminista blanco-mestizo. No ha faltado quien se acoja al sistema de justicia indígena, no como forma de resolución sino para evadir la responsabilidad por la violencia (CEDIS, 2007).

Para las mujeres indígenas ha sido difícil evidenciar que la violencia contra ellas es una realidad que necesita ser develada para enfrentarla de manera eficaz. Actualmente el aporte que hacen para visibilizar, atender y prevenir esta problemática, es significativo. Sin embargo, sobre la provincia de Sucumbíos, ubicada en la Amazonía norte, como en la mayoría de provincias del Ecuador, no existen datos estadísticos ni experiencias sistematizadas sobre el problema de violencia contra la mujer o de las prácticas de atención que están en marcha. Aunque este problema es bien conocido también es negado, tanto por la población mestiza como por la indígena.

La naturalización de la violencia contra las mujeres kichwas

Hay una historia y memoria no recuperadas acerca de los procesos y movi- lidades sociales de la población kichwa de Sucumbíos, que aportarían a la deconstrucción de las antiguas representaciones sobre estas comunidades y facilitarían el posicionamiento de las mujeres kichwas como sujetos de derecho, con voz y participación en el escenario comunitario y organizativo.

La organización y los miembros de la comunidad establecen mecanismos de defensa y vigilancia del cumplimiento de los derechos colectivos, en los que los derechos humanos de las mujeres se diluyen y quedan ausentes del discurso y de la práctica. Las comunidades y las organizaciones se convierten en micro-espacios con relaciones inequitativas de poder,

en los que se tiene una visión parcial de la participación social, política, económica y cultural de la mujer. Por otra parte, comunidad y organización tampoco están exentas de las contradicciones entre concepciones y realidades de género, por tanto en su interior se gesta una enmarañada red de relaciones que ya están condenadas al silencio y la complicidad aun antes de constituirse¹.

Parte de esas relaciones son los matrimonios constituidos sin decisión de la mujer ni como opción de ella. La figura de un marido con el poder de controlar la movilidad, la reproducción, las actividades, las relaciones de la mujer, parece distante pero sigue siendo una práctica existente. Una unión así constituida rompe las relaciones con la familia de origen y fuerza la inclusión de la mujer en un grupo familiar donde su voz es silenciada y el dominio masculino legitimado.

Estas deficiencias, son parte de una cultura que crea la *illusio*² de una comunidad absolutamente protectora o igualitaria, que así idealizada no alcanza a identificar y/o asumir convencidamente la violencia como un problema y la naturaliza. Para la comunidad, promover su eliminación implica: enfrentar las consecuencias del cambio, inseguridad y debilitamiento del sentimiento de pertenencia al grupo establecido; y afrontar el miedo a la pérdida de estructuras en las que se ha encontrado acomodo, en donde no necesariamente se consolida la práctica kichwa del “vivir bien”³. Aun así, y mientras estos procesos de cambio se generan, la comunidad continúa siendo uno de los espacios de fidelidad en el que las mujeres se mueven, por lo tanto, es un espacio al que “se deben”. Sea o no su comunidad de origen, con el paso del tiempo, las normativas generales y

- 1 El sentido comunitario, no como unidad suprema sino como idea construida con base en las estrategias de los actores y su percepción del sentido del juego, internalizado por la población kichwa, que incluye códigos éticos, principios, disposiciones, normas, es un referente básico para la identidad, ya que les permite la pertinencia y pertenencia necesarias para construir un proyecto de vida.
- 2 Según Bordieu (1991) la *“illusio”* está relacionada con el sentido de la inmersión en el juego, que da un significado y una razón de ser a los hechos.
- 3 El “vivir bien” es una noción que la población kichwa integra a sus valores culturales. Se refiere al cuidado y respeto a los otros y a sí mismo, a la búsqueda de la armonía en la relación intra e inter comunitarias, familiares, personales y consigo mismos. Identifica el vivir bien “como medio para contribuir al mejoramiento de las condiciones de salud y vida saludable” (FUSA – UNFPA, 2005: 10-11), incluida la sexualidad.

específicas regulan la convivencia externa y su propio “ser y estar” con relación a esa comunidad y a su identidad como mujeres kichwas.

Sin embargo, hablar de los tipos y manifestaciones de la violencia de género, y dentro de ésta la de pareja, en las comunidades kichwas, no es hablar de situaciones muy diferentes a las que viven las mujeres blanco-mestizas y, probablemente, también las afrodescendientes. La violencia física, psicológica, sexual y patrimonial en sus distintas manifestaciones, son similares en estos diversos contextos culturales. La diferencia radica en la influencia que ejercen los discursos, prácticas y creencias tradicionales kichwas para construir el marco de la violencia simbólica, que naturaliza y mantiene la violencia de género y de pareja y establece formas específicas de ser afrontadas. Adicional a la menor posibilidad de la población kichwa para acceder a información que les permita dimensionar el riesgo y cuestionar a la violencia como un hecho natural, inherente a las relaciones hombre-mujer, sociedad-mujer; cultura-mujer, en el contexto kichwa.

La existencia o no de violencia ya no es el punto de discusión, porque sin previos estudios cuantitativos especializados –que sería importante hacer–, la evidencia empírica es abundante y demuestra su incidencia y prevalencia. En estas comunidades, la creencia compartida sobre la naturalización de la violencia ha mantenido a hombres y mujeres en un juego en el cual se establece a los primeros como grupo dominante, propietario de la autoridad y del poder; y a las segundas, como grupo dominado llamado a respetar y obedecer sin cuestionar. Negarse a compartir la creencia es un acto culposo y transgresor, pues los códigos y símbolos comunitarios están diseñados para que hombres y mujeres acepten la reproducción del orden social. Los poderes de las mujeres están relacionados con su papel en el juego de dominación y violencia que ellas comparten. Sin intencionalidad consciente ni deliberada, se ha instituido la violencia simbólica como una parte constitutiva de las relaciones de género que se tejen en las relaciones de parentesco y compadrazgo, en el matrimonio, en la ideología de género, entre otras.

De esta forma, la naturalización de la violencia se convierte en una realidad invisible, frente a otras necesidades concretas y objetivas como infraestructura, legalización de territorios, conformación y consolidación socio-participativa, participación en el escenario político del movimiento indígena ecuatoriano, etc.

Esta invisibilidad ha sido un obstáculo para que la población kichwa de Sucumbíos considere con todo el convencimiento, a la violencia de pareja como un problema. Mucho más, impide que tome conciencia de su dimensión. Esta situación se agrava con las condiciones de pobreza, debilidad física, aislamiento, vulnerabilidad, y/o carencia de poder⁴ o, en el caso de las mujeres kichwas, poderes restringidos, debido a que estas circunstancias favorecen las prácticas de discriminación e inequidad hacia ellas. Sugiero tomar en cuenta, como lo indica Cordero, citando a Collin (1990), que “raza y género no son variables que se suman para identificar la diferencia en la vida de las mujeres, como si las desigualdades aumentaran en esta sumatoria, no es que la subordinación se incrementa, sino que cambia cualitativamente la materialidad de su subordinación”. De allí que estas autoras sugieran más bien analizar “cómo la ‘raza’/etnia juega un papel importante en la posición económica y social, de mujeres afro-ecuatorianas e indígenas” (Cordero, 2003:18).

Con esta puntualización, es menester mencionar que los recursos internos y externos, individuales, comunitarios y organizativos para asumir e intervenir sobre la violencia son limitados, y muchas veces inexistentes. Especialmente en aquellas comunidades ubicadas a grandes distancia del centro poblado, de la zona urbana o de la vía principal. Difícilmente las personas se movilizan fuera de su comuna por asuntos que les demandan egresos extras. Menos aún lo hacen cuando las vías de acceso están en malas condiciones o si requiere caminar por terrenos agrestes y/o cruzar por vía fluvial; salvo que se trate de eventos en los que el riesgo para la vida sea muy evidente. Y particularmente la violencia de pareja no se percibe como factor de riesgo para la salud o la vida de las mujeres.

La evidencia encontrada en las comunidades kichwas de Sucumbíos confirma esta realidad, no solo porque en ellas es innegable la violencia, sino porque se mantienen prácticas perjudiciales, por ejemplo, se siguen promoviendo los matrimonios obligados de adolescentes, principalmente mujeres. Las mujeres, en general, carecen de las condiciones para tomar decisiones informadas sobre su salud sexual y reproductiva⁵, siendo en

4 Salles y Tuirán se refieren a estas como los cinco conjuntos de factores que constituyen las “trampas de la privación” (en Lamas et. al., 1998: 74).

5 Cuándo y cuántos hijos tener, optar por algún método de planificación familiar, información

muchos casos potestad de los hombres decidir sobre estos aspectos. Y no es que los hombres necesariamente tengan la información correcta, oportuna o pertinente, sino que el control sobre la movilidad femenina les otorga el poder de tomar esas decisiones. Adicionalmente, la violencia aumenta el riesgo de emergencias obstétricas durante el embarazo y el parto; obliga a las mujeres a asumir embarazos no deseados y/o muy seguidos; les impide acceder a métodos de planificación familiar. Situaciones que se agravan por la dificultad de acceso a servicios de salud.

En estas condiciones, la mujer vive una permanente lucha por ocupar un lugar, incluso físicamente, en el espacio comunitario y organizativo. Además, porque las nociones de derecho y respeto no tienen aún el peso suficiente para contrarrestar el ejercicio de la violencia, ni en los espacios familiares y mucho menos en los comunitarios o federativos. Por tanto, los principios y representaciones grabados en el inconsciente, se viven en la realidad externa e impiden o limitan la separación a causa de la violencia. Naturalizada como está la violencia ¿quién se separaría por hechos inherentes a la relación de pareja? Paradójicamente, ya que la función proveedora del hombre también ha sido naturalizada, el incumplimiento de esta obligación sí es una razón para separarse. La mujer no puede argumentar que se separa porque el marido la maltrata, pero si puede argumentar que lo hace porque el marido no mantiene la casa y, además, le maltrata. La violencia puede añadirse como agravante, pero no como motivo por sí mismo.

En esta dinámica comunitaria, hombres y mujeres incorporan una política que naturaliza las posiciones y disposiciones del cuerpo. Así politizado el cuerpo, en la *hexis* corporal se inscriben “todos los pensamientos o las acciones potenciales, todas las posibilidades y las imposibilidades prácticas que definen un *habitus*” (Bourdieu, 1998: 55). Las prácticas y los discursos acerca del cuerpo, sexualidad y movilidad de las mujeres kichwas, no solo que no guardan coherencia, sino que convierten a estos en cotizados territorios sobre los que se ejerce permanentemente el control masculino. Bajo estas condiciones, la idea de percibirse desde el cuer-

adecuada y veraz sobre detección oportuna del cáncer, optar o no por el matrimonio, exigir y mantener una vida libre de violencia, que también es uno de los derechos sexuales y reproductivos.

po y repensarlo, es un planteamiento abstracto y sin lógica, pues para las mujeres su cuerpo no es suyo ni objeto de sus decisiones. Con lo cual no solo que las potencialidades de las mujeres se reducen, sino que también para los hombres, dominados por su propio sistema de dominación, se cierran las posibilidades de mostrar la “parte femenina de lo masculino” (Bourdieu 1998: 49) por el riesgo de verse disminuido en su valor y en su masculinidad, tal como se la entiende dentro de la comunidad.

Cuerpo, violencia y derechos

Como se puede ver en relación a la violencia, es evidente la permanente vivencia disociada de las mujeres kichwas. Su contexto, con un discurso y una práctica ambiguos y fragmentados, construyen sus cuerpos en un espacio simbólico y de discursos que las habita (Lamas et al., 1998), que les impone ser cumplidoras de la tradición y la cultura; de la fidelidad y el respeto que ellas deben a los otros, pero que no suele ser recíproca.

En este marco, el ejercicio de los derechos no está exento del influjo no solo de los discursos, representaciones y prácticas kichwas, sino de los que llegan a la organización, a la comunidad, a la familia y a los individuos a través de discursos, representaciones y prácticas de la cultura más amplia de la que son parte⁶. El cuerpo de las mujeres se vuelve una construcción simbólica, “un cuerpo para otros”, para sus deseos, intereses, reproducciones, gozo, producción, pero no para que las mujeres ejerzan sus derechos.

La participación de las mujeres indígenas en espacios o actividades que puedan fortalecer su pensamiento crítico se transforma en un riesgo para la socialización de su cuerpo como transmisor de cultura y reproductor de sujetos culturales. Sin embargo, ese mismo cuerpo es objeto de otros deseos, gozos, intereses, producciones y significaciones masculinas, que en lo

6 No es rara la afición de hombres y mujeres kichwa, especialmente de los que viven en comunidades provistas de electrificación, por las telenovelas, *talk shows*, películas de acción (Van Damme, Stallone, Dudikoff, etc). En el caso de los hombres se añade el diario sensacionalista “El Extra”, especialmente si hay fotonovelas incluidas.

cotidiano desembocan en violencia sexual, en la procreación de descendientes, y en el control de la movilidad y del ejercicio de los derechos.

En el trasfondo de las relaciones comunitarias, existe una contradicción entre lo colectivo e individual, guiada por un conjunto de códigos, creencias y tradiciones que los mantiene en un pasado nostálgico y en una realidad adscrita a una visión masculina construida para los hombres, no para las mujeres kichwas, no para los dos. Pero que no excluye la necesidad, y hasta posiblemente el deseo de cambio, de innovarse, de construirse, redefinirse y socializar sus cuerpos, como sujetos masculinos y femeninos, y como sujetos culturales, bajo referentes simbólicos renovados.

De esta manera el cuerpo toma una dimensión política. Para analizar su socialización es imprescindible mirar tanto a la mujer como al hombre kichwa, y aunque en este trabajo no hubo una intencionalidad de hacer un análisis de la masculinidad en ese contexto, es inevitable y positiva la aparición de este aspecto a lo largo del estudio. En tal sentido, en la socialización de los hombres como propietarios de la autoridad, del poder y de la libertad para ejercer la violencia, su masculinidad se conforma con profundas restricciones para los aprendizajes subjetivos y relacionados a la afectividad. Los hombres kichwa se socializan invadidos por representaciones que idealizan lo masculino. La apropiación del espacio externo es una acción permanente y que se amplía progresivamente. La capacidad como proveedor se instala desde las primeras experiencias acompañando las expediciones a la cacería, el trabajo en la finca o a las actividades en la ciudad⁷. La cacería les introduce en el mundo adulto y simbólicamente les

7 Las mujeres también suelen llevar consigo a sus hijos varones cuando tienen actividades fuera de la comunidad. No es raro que en las jornadas de capacitación o asambleas lleguen acompañadas por dos o más hijos e hijas, que suelen estar a su lado durante las actividades diarias. Los hombres por el contrario, rara vez llegan a estas actividades con alguno de sus hijos y menos aún hijas. En estos pequeños espacios ya es notorio el peso de la socialización de los cuerpos. Los niños se dedican a jugar, especialmente juegos de fuerza, carrera, luchas y otros que requieren esfuerzo físico. Mientras, las niñas juegan menos y se hacen más cargo de sus hermanos mientras la madre atiende a la capacitación. Salvo amamantar y otras contadas tareas, todas las necesidades de los hermanos/as menores e incluso mayores son atendidas por las niñas; en contados casos por los niños, especialmente los que no tienen hermanas. Ellas pasan más tiempo junto a la madre aunque se aburren con las charlas, interrumpen sus juegos para vigilar a los bebés cuando duermen, tienen juegos menos activos o bruscos que los niños. También a la hora de comer es notoria la preferencia de las madres por los hijos varones, ellas proveen de una mayor cantidad de alimento a los niños que a las niñas.

acaba de convertir en hombres. Todas estas competencias masculinas deben estar lo suficientemente consolidadas no solo para demostrarse en el interno de la comunidad o de la organización, sino para competir con los otros hombres no indígenas de los otros espacios en los que se mueven. Es decir, su masculinidad debe atravesar, además, por otros filtros de exclusión social, comunitarios y del contexto urbano mestizo, como la edad, la posición y jerarquía en la comunidad y en la organización, la propiedad, los ingresos y el nivel de educación, entre otros.

Incluso, su masculinidad se enfrenta a la eventualidad de que en las situaciones de violencia, las mujeres reaccionen también con agresiones, producto de lo cual algunos hombres cambian su actitud y cesa la violencia. Aquí, más que una conclusión quiero dejar un interrogante sobre la lógica de este cambio: quizá cuando las mujeres hacen uso del lenguaje de los dominantes, se genera una identificación inconsciente del hombre con ese lenguaje común, pasando ella en ese uso a ser un igual, al menos en ese aspecto; o si tiene que ver con que una dominada que usa el lenguaje del dominante cuestiona y afecta sus parámetros de masculinidad o de exclusividad del poder, en razón de lo cual ellos prefieren no arriesgarse a propiciar dudas sobre su masculinidad, por lo que evitan la posible repetición de la experiencia.

El precio que pagan hombres y mujeres por aceptar ese orden establecido es diferenciado. Los dos están en un juego de poder en el que ambos ganan y pierden, pero no es lo mismo vivir el orden establecido como dominante que vivirlo como dominada. Ni son iguales las oportunidades desde estas distintas posiciones.

Asimismo, la incorporación y la posibilidad del ejercicio de los derechos en general, y en particular de los derechos sexuales y reproductivos, requieren con urgencia un nuevo discurso y nuevas prácticas que les permitan el descubrimiento de su propio cuerpo y sexualidad. Todo este conjunto de pasos (incorporación, socialización, vivencia, discurso, práctica) son un aporte a la construcción de ciudadanía y, por ende, a la construcción de las kichwas como sujetos de derechos. En tal sentido, el ejercicio de los derechos pasa por una transformación del mundo interno y externo; por la interiorización, la asimilación y vivencia de una nueva posición en el mundo, de la conciencia de sí y de la sensibilización de su cuerpo (forma, funcionamiento, sensaciones, discursos, representaciones), de la

innovación o creación de un proyecto de vida, que usualmente está ausente o limitado en muchas de las mujeres kichwas.

No se puede dejar de lado que en el cuerpo de las kichwas también se graban los significados culturales, del modo que describe Butler como “un continuo e incesante ir materializando posibilidades”. Más aún, “[...] cada cual hace el propio cuerpo y, por supuesto, cada cual hace su cuerpo de manera diversa a la de sus contemporáneos y también a la de sus antecesores y sucesores corporeizados” (Butler, 1998: 3). Y, justamente, esta formulación del cuerpo tal vez permitirá a las mujeres kichwas dramatizar o actuar posibilidades; entender como una convención social es actuada y corporeizada; y resolver su dilema, al que ya se refirió Muratorio (2002): cumplir irrestrictamente con los parámetros comunitarios establecidos u optar por un mundo moderno, más complejo, pero también más atractivo.

En estas historias que transcurren entre paredes y techos de madera se gesta una nueva autopercepción de las mujeres. Gracias a ella, ya no se proyectan como grupo dominado, pero esto les pone ante el reto de ver más de lo que son vistas (Bourdieu, 1998). Para ello, los espacios organizativos en los que participan como agentes de salud, dirigentas o representantes, son una oportunidad estratégica. Desde ellos pueden recrear los universos simbólicos conocidos y asentar, en el tejido social comunitario y organizativo, nuevos signos y significados.

Para las mujeres participar, ser visibles y dar su opinión, son ensayos de ruptura con el *habitus*. Tanto para ellas como para los hombres, este cambio en las estructuras conocidas, y por largo tiempo incorporadas, significa renunciar paulatinamente a la mediación masculina. Romper con la forma de socialización que ha enseñado a los hombres a jugar los juegos de poder y a las mujeres a amar a esos hombres que juegan esos juegos (Bourdieu, 1998).

El momento actual de las mujeres las lleva a redescubrirse y reencontrarse con sus nuevas versiones: las adultas están apreciando facetas desconocidas de sí mismas y que nunca antes contemplaron en su proyecto de vida, y las jóvenes están descubriendo nuevos horizontes hacia donde direccionar el suyo.

Las formas y espacios para afrontar la violencia

Para la atención de los casos de violencia contra las mujeres, no existen instancias específicas, actúan las mismas que resuelven sobre cualquier otro conflicto: en la comunidad la directiva, y en la federación la dirigencia de derechos humanos. Siendo siempre la familia el primer referente al que las mujeres acuden para contar sobre la violencia. Adicionalmente, las mujeres tienen presente que también pueden acudir a las instancias estatales de administración de justicia⁸, en caso de que sus autoridades no hayan logrado el objetivo de detener la violencia.

La conciencia de que hay instancias kichwas donde denunciar, aun con las limitaciones existentes respecto de las formas de resolver, posiciona a la violencia como un problema. Es indudable que el papel de las mujeres, y de unos pocos hombres, ha sido fundamental para que se delegue a las autoridades comunitarias y de la organización la responsabilidad de prevenir y atender los casos de violencia y, además, para que se hayan establecido formas propias de sanción, que aun deben ser implementadas.

Las mujeres kichwas han aprovechado positivamente los espacios de participación para posicionar su trabajo silencioso pero contundente, y exigir que se incluyan sus propuestas, especialmente las referentes a violencia, como parte de las líneas de trabajo de y con mujeres.

En este marco, para la resolución de la violencia influye la información que las mujeres tengan sobre derechos, recursos, procedimientos, pero sobre todo que tengan conciencia de que su derecho ha sido afectado y necesita ser restituido. Esta información es fundamental respecto de los mecanismos comunitarios y organizativos, así como también sobre los mecanismos, servicios y leyes que permiten la exigibilidad de derechos al sistema estatal de administración de justicia.

Hasta el momento, es inevitable que los modelos comunitarios y organizativos de resolución estén atravesados por ambigüedades, dobles discursos y disociaciones entre el discurso y la práctica. Con lo cual se crea y

8 La Comisaría de la Mujer y la Familia de Lago Agrio, Tenencias Políticas en las parroquias y Defensoría del Pueblo, son las instancias estatales que las mujeres kichwas ubican como recursos locales, siendo las barreras culturales una problemática que existe y que daría para un análisis específico.

fortalece un pacto de silencio cómplice que ata al compromiso y a una incuestionada fidelidad familiar, comunitaria, política y organizacional.

En medio de este enmarañado silencio, cada actor tiene su propia agenda de resolución, pero las mujeres además tienen una serie de mecanismos de resistencia a través de los cuales canalizan el sentimiento de desprotección e indefensión. Y son estas formas de resistencia⁹ las que han permitido a muchas convertirse en sobrevivientes de la violencia. Una de las agentes de salud, a quien su marido agredió diciendo que perdía mucho tiempo en ese trabajo, pidió a las autoridades que citaran a su marido y que en el llamado de atención le indicaran que, de volverle a agredir, el tendría que acudir a realizar el trabajo de la mujer en la organización, pero que el pago continuaría siendo para la mujer.

Al diluirse la individualidad de la mujer en lo comunitario-federativo, esa misma individualidad y los derechos también son convertidos en patrimonio colectivo. Un paso adelante que permitirá disminuir este riesgo es la “Ley del Buen Trato”¹⁰, propuesta por las mujeres kichwas de Sucumbíos, que aún tendrá que sortear las representaciones y discursos sobre la violencia contra la mujer y las limitaciones para enfrentarla. La existencia de esta ley y su implementación desvirtúa la modalidad que dejaba la resolución de la violencia a merced de las representaciones de las autoridades-hombres, con lo que el criterio que prima no es el de un problema que afecta a la comunidad y sus miembros, es decir, no se colectiviza el problema, sino que se lo trata como un asunto privado secundario, propio de las relaciones de pareja. A la luz del dominio masculino, que las mujeres propongan contenidos para el procedimiento de denuncia y resolución establecido es un desacato a las estructuras establecidas. Pero, al mismo tiempo, es una oportunidad para comenzar a ubicar a la violencia

9 Estas formas de resistencia son una suerte de adaptación a lo que está en juego en el sistema familiar, comunitario y organizativo; el efecto resolutorio de la palabra convertida en consejo; manejo y argumentación de su conocimiento sobre la ley del sistema estatal de justicia y de la información que reciben en los talleres; transmisión de la importancia del respeto y los derechos a sus hijos/as.

10 Se elaboró y aprobó entre 2007 y 2008 en asambleas cantonales de la población kichwa de Sucumbíos y en el Consejo de Gobierno de la Federación de Organizaciones de Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador, FONAKISE. El documento final está actualmente editándose. Contiene el marco organizativo y legal que respalda su creación y una serie de procedimientos para la sanción a los casos de violencia contra las mujeres kichwas.

de pareja cómo un problema de derechos y, en esa medida, tratarlo de mejor manera. Sería importante conciliar los procedimientos comunitarios y organizativos con las garantías establecidas en la “Ley 103”, “Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia”, con instrumentos como esta “Ley del Buen Trato”, como una forma de apoyar el trabajo de las instancias kichwas de resolución de la violencia.

Conclusiones

Tanto cuando se problematiza y a la vez se naturaliza la violencia contra la mujer en la relación de pareja, las estrategias comunitarias de intervención establecen una ruta que facilita el permanente juego entre la ruptura –evidenciar la violencia– o el silencio.

La ruptura implica generar y asumir cambios que aún no tienen espacio suficiente en la estructura social kichwa. La jerarquización y uso legítimo de una violencia naturalizada conservan el poder en el ámbito masculino, y así se instalan en la percepción mental de los dominados y las dominadas. Romper con este *status quo* representa para los hombres renunciar a una cuota de poder que legitima su virilidad, y que ha sido parte de la construcción de su masculinidad durante toda su vida. La ruptura equivale a terminar con el silencio y eso implica plantearse un diálogo entre iguales: se rompería el silencio que permite hacer y reafirmar las relaciones de fuerza entre hombres y mujeres; y la violencia contra la mujer ya no sería un medio para validar la masculinidad.

El consejo es parte de la ambigüedad con que se vive la violencia. Si después de aconsejar la violencia no termina, al menos se espera que no sea tan evidente: “si pega, que no pegue tanto”. Así, el consejo surge de la tradición oral de la nacionalidad kichwa y se convierte en una estrategia de resolución a la que se otorga un efecto mágico, resultado al que difícilmente llega. Este efecto prodigioso le es conferido porque se lo entiende como una forma de persuasión cálida, que condensa en la palabra el afecto de quien lo da, y requiere de la parte interpelada el compromiso de hacerlo práctica. Esta estrategia también es parte de la tradición de las redes de fidelidades que unen a los kichwas en relaciones de parentesco y com-

padrazgo, en donde prima el respeto por la sabiduría y experiencia de los y las mayores. En esta zona de la Amazonía no se encuentra evidencia de que actualmente el consejo vaya acompañado de castigos¹¹.

Aunque el contenido moral del consejo no es suficiente para que sea efectivo, los efectos suelen ser magnificados frente a la necesidad de respuestas inmediatas. Es como si se esperara que el consejo tome la forma de decreto, en cuyo caso cabe el comentario de Bourdieu: “[l]a liberación de las víctimas de violencia no puede lograrse por decreto”, y así lo demuestra la experiencia (1998: 30).

El consejo por sí solo es simplemente un discurso sin mayor influencia que resultó efectivo en algunas generaciones anteriores, pero actualmente, mantenerse en la *illusio* de que la violencia se resuelve sólo con el poder de la palabra es mantenerse a mitad del camino. Tal vez, el efecto del consejo sería diferente si se lo hace parte de un trabajo pedagógico de los *habitus* hechos cuerpo, que tienda a su resignificación.

En este panorama en el que parecería no existir alternativa de cambio inmediato posible, surge la pregunta: ¿quién puede ser el sujeto de ruptura?

La realidad local y las lecciones aprendidas de las distintas organizaciones y del movimiento de mujeres, indicarían que las mismas mujeres kichwas deben convertirse en el posible sujeto de ruptura de esta naturalización y del ciclo de violencia que alimenta a generaciones enteras. Para lograrlo, ellas deben recuperar y resignificar el territorio externo en el que se mueven y también el cuerpo como espacio vital: desde el punto de vista político y cultural, como su territorio propio.

El proceso de protagonizar el cambio apenas empieza. Exige que ellas desarrollen su capacidad de agencia y potencien los espacios de participación organizativa, comunitariamente y personal. Demanda, además, que se decidan a pasar de lo que ellas viven como “su sufrimiento”, que las atrapa en la queja, a lo podrían descubrir como “su potencial”, que las impulsa a crecer y a crear, a reaprenderse.

11 Como poner ají en los ojos o beber tabaco puro. Sin embargo, personas mayores de 40 años refieren haber vivido esta experiencia en su niñez o juventud. Algunas, sobre todo hombres, indican que usan el ají para “corregir a los hijos”, pero no se registra situaciones así respecto de las formas de enfrentar la violencia.

Adicionalmente, sería fundamental que los hombres pudieran emprender con otra ruptura, a mi juicio más difícil, pero necesaria. Aprender a contactarse con lo afectivo, iniciar su propio proceso de reaprenderse y repensar su cuerpo.

Estos retos implican ritmos distintos pero procesos simultáneos, también encuentros para el mutuo re-aprendizaje y la coparticipación de varias generaciones. Si las generaciones adultas revisan sus actuales modelos de vida, las generaciones jóvenes tendrán más posibilidades de potenciar elementos protectores y negociar sus relaciones y sus territorios personales de una manera más sana y equitativa. Sus nuevos modelos de relación de pareja harían reales las nociones de derecho y respeto, desde el discurso y la práctica, que es la única manera de vivir los derechos. Las mujeres kichwa –y las que no lo somos– aún tienen por delante el reto de afianzarse como sujetos de ruptura de esta realidad familiar, comunitaria y organizacional que limita su capacidad creativa. A pasar de sobrevivientes a autoras de los propios proyectos de vida. A reaprender su cuerpo y volverlo un territorio vivo.

Bibliografía

- Butler, Judith (1998). Actos de representación y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista* 9: 18.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1998). La dominación masculina; en *La masculinidad: aspectos sociales y culturales*, 9-108. Quito: Abya-Yala.
- CEDIS (2007). *Agenda de equidad de género de las mujeres kichwas de Chimborazo*. Riobamba: CEDIS.
- Cordero Velásquez, Tatiana (2003). *Análisis crítico. La pertinencia de modelos de atención específicos para mujeres afro-ecuatorianas e indígenas afectadas por la violencia intrafamiliar*. Quito. No publicado.
- FUSA-UNFPA (2005) *Aprendiendo a vivir bien: Un módulo intercultural de educación para la sexualidad. Kawsayta yachaschpa kawsana*. Orellana, Ecuador: FUSA.
- Lamas, Marta, Vania Salles, Rodolfo Tuirán y Fernando Flores (1998) *Para entender el concepto de género*. Quito: Abya Yala.
- Muratorio, Blanca (2002) Violencia contra la mujer en comunidades indígenas del Napo: historia y cultura en el contexto indígena de la globalización. Versión resumida de la ponencia presentada en la Reunión de Ecuatorianistas de LASA Universidad de British Columbia, FLACSO – Sede Ecuador. Quito.

La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento

Flérida Guzmán Gallangos*

Resumen

En México, las especificidades de la violencia de género entre las etnias no han sido reconocidas por el Estado como un problema social políticamente inaceptable, que tenga que ser incluido en la agenda pública a partir de sus particularidades. No existe una política pública que atienda la problemática en forma integral y sus causas estructurales. En este ensayo se realiza un primer diagnóstico de la problemática de la violencia contra las mujeres indígenas en México, considerando el “problema social” como marco conceptual y metodológico. Se dimensiona la violencia a partir de cuantificar la magnitud de la problemática, identificar los tipos de violencia y los ámbitos, las principales causas y las estrategias de solución adoptadas por las mujeres indígenas. Así también, se reflexiona sobre las movilizaciones y demandas de este grupo de mujeres para la prevención y atención de la violencia como un problema injusto, y el impacto que estas acciones han tenido en el debate y en la agenda pública.

Palabras clave: violencia, género, mujeres indígenas, México, problema social, política pública, movilización, victimarios, diagnóstico

* Maestra © en Economía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora investigadora FLACSO-Sede México. Información de contacto: flerida@flacso.edu.mx. Agradezco la colaboración de Clara Mantilla en el procesamiento de la base de datos de la ENDIREH 2003 y a Mirna Bautista por el apoyo para la elaboración de este trabajo.

Introducción

La violencia contra las mujeres es un problema mundial: una de cada tres mujeres es víctima de violencia en un momento de su vida, ya sea porque es agredida física y/o psicológicamente, forzada a tener relaciones sexuales u obligada a contraer matrimonio, entre otros actos que vulneran sus derechos y dignidad (CEAMEG, 2007).

En México, una de cada tres mujeres ha sufrido violencia alguna vez en la vida; una de cada cinco sufrió violencia por parte de su pareja; y una de cada tres ha sufrido violencia de pareja en alguna ocasión (Secretaría de Salud México, ENVIM, 2003). Estas cifras revelan la magnitud de la violencia contra las mujeres en años recientes, sin embargo ya en los años 60 las feministas mexicanas pugnaban por visibilizar la magnitud del problema. Una década más tarde, al ser incluido en la agenda pública, se le reconocería como problema social políticamente inaceptable¹. Desde esa fecha y hasta la actualidad, organizaciones sociales, academia, Estado y organismos internacionales trabajan en forma sistemática en dos líneas: conocer mejor la problemática y desarrollar estrategias de prevención, atención, sanción y eliminación de la violencia. En este camino, se han desplegado modelos de atención y prevención; generación de estadísticas; elaboración de diagnósticos y estudios tendientes a cuantificar, visibilizar e identificar los tipos de violencia, los ámbitos donde se presenta, las causas, los efectos, así como la ruta crítica que siguen las mujeres violentadas. También se han modificado códigos, se han creado leyes para tutelar los derechos de las mujeres a una vida sin violencia y formulado e implementado programas públicos para la atención y prevención de este problema².

1 Ciertas situaciones sociales no generan necesariamente políticas públicas, sobre todo porque no están articuladas, por la invisibilidad de las consecuencias del problema, por conflictividad que solo se presenta en el largo plazo, por la falta de representación política de las y los afectados, entre otros. Así se abandona la visión pluralista del Estado-ventanilla que responde de manera igualitaria y automática a todas las demandas sociales (Knoepfel, et. al., s/f).

2 En el ámbito de las organizaciones civiles una acción fue la creación del Centro de Apoyo a Mujeres Violadas (CAMVAC) por parte de las feministas en 1979. Esta iniciativa sirvió de modelo para que “diversas organizaciones de la sociedad civil, replicaran proyectos similares” (Torres, 2004: 12), hoy en día diversas organizaciones cuentan con refugios para mujeres víctimas de violencia.

Así, hoy por hoy, la violencia contra las mujeres es reconocida como un problema grave que permea a la sociedad mexicana: se presenta tanto en el ámbito privado (doméstico, en la familia), como en el ámbito público (comunidad y mercado de trabajo). Sin embargo, las especificidades de esta problemática entre los distintos grupos de mujeres no han sido lo suficientemente estudiadas y visualizadas. Entre las mujeres existen diferenciaciones como la edad, clase, etnia³, estado civil, religión, lugar de residencia, estado de gravidez, por mencionar algunas, que influyen en la forma e intensidad como se presenta esta problemática. A las distinciones antes mencionadas se agregan los contextos económicos, políticos, sociales y culturales bajo los cuales se desarrollan los distintos sectores de mujeres agrupadas por rasgos de diferenciación, los que también influyen en las variaciones de las situaciones de violencia de un grupo a otro.

Uno de los grupos que ha sido relativamente poco abordado, es el de las mujeres indígenas⁴. Las particularidades de la violencia en este sector de la población femenina es un tema poco estudiado como un problema social políticamente inaceptable para el Estado y que deba ser incluido en la agenda pública a partir de sus especificidades. Si bien existen evidencias de regularidades con lo que ocurre en las zonas rurales, las comunidades indígenas presentan diferencias significativas (Valdez et. al, 2005: 2). Al-

Por su parte, el gobierno creó los Centros de Atención a la Violencia Intrafamiliar (CAVI), donde se pudo detectar “la necesidad de servicios especializados y la magnitud del problema” (Torres 2004: 12) y ha ido generando los instrumentos y programas que conforman la política de prevención y atención a la violencia contra las mujeres.

Entre los instrumentos se identifican las modificaciones legales para proteger los derechos de las mujeres a una vida sin violencia, como reformas a los códigos civil y penal. Aprobaciones de Leyes Estatales de Prevención y Atención de la Violencia, creación de la Norma Oficial Mexicana sobre la Prestación de Servicios de Salud y Criterios de Atención Médica de la Violencia Familiar (NOM-190-SSA1-1999) y la publicación de la “Ley por una Vida Libre de Violencia” (1 de febrero de 2007), la que plantea la conformación de un sistema público de atención en los tres ámbitos de gobierno con cobertura nacional. Con respecto a los programas se implementó el Programa Nacional contra la Violencia Intrafamiliar 1999-2000 (PRONAVI) y el Programa Nacional por una Vida Libre de Violencia 2001-2006.

3 La posición que México ocupa a nivel mundial, con respecto a la población indígena, es relativamente alta, “ocupa el octavo lugar en el mundo entre los países con mayor cantidad de población indígena, y el segundo de América, después de Perú” (INMUJERES 2007).

4 Con base en la información captada en el Censo de Población y Vivienda de 2000, se reportan 6 millones y un poco más de personas que hablaban una lengua indígena (de cinco años y más), de las cuales 50.7% fueron mujeres. Del total de estas indígenas el 16.7% eran monolingües.

gunas de estas particularidades han sido analizadas en estudios de caso por diversas autoras como Pacheco (2002 y 2003), González (2004), Freyermuth (1998 y 2000), Harris (2000), Moreno et. al (2003), entre otras.

Estos trabajos revelan que la violencia que se ejerce contra las mujeres indígenas es mucho más grave por el contexto económico, político, social y cultural que circunscribe a los grupos étnicos. Sin embargo, las especificidades de esta problemática y sus causas estructurales no han sido atendidas en forma integral y sistemática por parte del Estado, ni en la política de prevención y atención de la violencia, ni en la de desarrollo de los pueblos indígenas. Pero, ¿por qué la violencia contra las mujeres indígenas no ha sido considerada por el Estado como un problema social que deba ser incorporado en la agenda pública?

Para responder a este cuestionamiento se propuso un análisis basado en el concepto “problema social”, como marco conceptual metodológico que guiara el desarrollo del trabajo⁵. Las fuentes de información consultadas fueron secundarias: bibliográficas, hemerográficas, documentales y estadísticas.

Los resultados se exponen en tres apartados. En el primero se hace una revisión de diversas concepciones del concepto “problema social”, con el fin identificar la más idónea para el encuadre del trabajo y definir la metodología. En el segundo, como producto de la aplicación de la metodología de “problema social”, se realiza un diagnóstico de la problemática de

5 Para ello, se retomó y adaptó la metodología de Sullivan et.al. (1980), en base a lo cual se propusieron los siguientes puntos:

- Que la violencia contra las mujeres indígenas que se denuncia sea verdaderamente un problema, lo que plantea dimensionar el problema a través de los siguientes apartados:
 - a.) Magnitud del problema, los tipos de violencia que se ejercen, los ámbitos en los que se ejerce, los victimarios, sus causas y estrategias de solución.
 - b.) Analizar el impacto negativo que tiene en el desarrollo integral de las mujeres indígenas y como violación a sus derechos humanos.
- La consideración del problema como injusto para grupos específicos de mujeres. Lo que implica la indagación y análisis de la movilización de las mujeres que denuncian la violencia contra las mujeres indígenas y el impacto en el debate público y político, para establecer estrategias de incidencia.
- La posibilidad de que el problema sea solucionado por la acción colectiva. Esto supone revisión y análisis de las acciones colectivas para prevenir, atender y eliminar la violencia contra las mujeres, para proponer su mejoramiento.

la violencia contra las mujeres indígenas en el país, considerando dos niveles de información no comparables, sino complementarios:

1. 11 entidades, de 32, donde se aplicó la Encuesta Nacional de Relaciones en los Hogares (ENDIREH) en el año 2003,
2. Estudios de caso de 9 grupos étnicos que residen en comunidades rurales: Huicholes, en Tuxpan de Bolaños, Jalisco; Mazatecos, en San Pedro Ocopetatlillo y Jerónimo Tecuatl, Oaxaca; Nahuatl, en Cuetzalan, Puebla y la Sierra de Guerrero; Mixtecos, Triques y Chinantecos, en Oaxaca; Guarijíos en la Sierra Tarahumara, Chihuahua; Nayareij y Wurrárika, en la Sierra Madre Occidental; Nayarit y Tzeltales, Chiapas.

El diagnóstico tiene el propósito de dimensionar el problema a partir de cuantificar la magnitud de la problemática, identificar los tipos de violencia y los ámbitos, las principales causas y las estrategias de solución adoptadas por las mujeres indígenas. Por último, también como parte de la metodología propuesta, se reflexiona sobre las movilizaciones de las mujeres indígenas y demandas para la prevención y atención de la violencia como un problema injusto, y el impacto que estas acciones han tenido en el debate y en la agenda pública.

La violencia contra las mujeres indígenas: una aproximación a la realidad

Evolución de la definición de violencia contra las mujeres

Según Riquer (2007), el fenómeno de la violencia contra las mujeres en México no ha sido definido conceptualmente con contenido teórico y empírico. Las definiciones hechas hasta este momento han respondido a dos aspectos básicos: al interés del movimiento feminista de interesar a la opinión pública y al gobierno sobre la problemática; y a cuestiones operativas de prevención, atención y erradicación del problema.

En ese sentido, los términos utilizados a lo largo de más de treinta años responden a las distintas maneras de nombrar el fenómeno y a la manera cómo se ha mirado. En los años setenta se utilizó el término violencia sexual, entendiéndose como las acciones ejercidas contra la mujer (de cualquier edad) que conllevan el uso de la fuerza, la coerción, el chantaje, el soborno, la intimidación o la amenaza para realizar actos sexuales o acciones sexualizadas no deseadas, no buscadas, mucho menos consensuales. En esta perspectiva se identifican: la violación, el abuso sexual de menores y el hostigamiento sexual (Riquer, 2007:11). Durante los ochenta se habló de violencia contra las mujeres, más como la reapropiación del problema en América Latina, al declararse el 25 de noviembre como día Internacional de la Violencia contra las Mujeres en el I Encuentro de Feministas Latinoamericano y del Caribe (1981), que como un debate teórico conceptual del problema por parte de las feministas (Riquer 2007:13)

Más tarde, en los noventa, se acuña el término “violencia intrafamiliar,” en un primer momento como resultado de las acciones que las feministas realizaron para crear la figura jurídica de violencia doméstica que terminó llamándose violencia intrafamiliar.

De acuerdo a Riquer (2007), la violencia familiar no es patrimonio del debate feminista. En la discusión que dio paso de la violencia doméstica a la violencia intrafamiliar, participaron especialistas (médicos, psicólogos y juristas) que no eran propiamente simpatizantes del feminismo, así la “violencia intrafamiliar” terminó entendiéndose como la violencia que involucra a los integrantes de la familia, de manera directa o indirecta (Torres, 2001). Esta concepción desplazó la idea de que la violencia contra las mujeres era resultado del dominio masculino, aspecto central en la conceptualización de la violencia contra las mujeres.

En la actualidad para referirse a la violencia contra las mujeres se utiliza el concepto “violencia de género”, como expresión de agresión y violencia contra las mujeres de cualquier edad y condición que se despliegue o ejerza en su contra por ser mujer (Riquer, 2007: 12). Así, la violación, el hostigamiento sexual, la violencia en el hogar y el feminicidio, son expresiones de la violencia de género. Este problema se presenta en los dos grandes ámbitos de la sociedad: el privado (el hogar, la casa o la vivienda)

y el público (fuera del ámbito doméstico, centros del trabajo, instituciones, comunidad, entre otros).

Con fines analíticos se ha convenido la tipificación de la violencia contra las mujeres para marcar diferencias y mostrar la gravedad del problema en violencia física, violencia emocional, violencia sexual y violencia económica o patrimonial.

La violencia contra las mujeres indígenas pasa por los elementos antes mencionados, pero sus causas estructurales son las que marcan las diferencias. La violencia es producto de la existencia de un sistema de dominación donde convergen relaciones de poder, de clase, género y etnia. El orden social que circunscribe a las mujeres indígenas está estructurado por el entrecruzamiento de relaciones sociales, de género y étnicas, así como relaciones de dominación y de violencia al interior de una clase social (Lara, 2003: 382).

El sistema de dominación sobre las mujeres indígenas se expresa en las asimetrías y violencia, por género, étnicas y sociales. La desigualdad étnica referida a las desigualdades basadas en la pertenencia a un grupo social cuyo estigma de alteridad pasa por diferencias culturales, y no por diferencia en el color de la piel (Lara, 2003:382).

Dimensión de la violencia contra las mujeres indígenas: la magnitud del problema

La población indígena en México por miles de años ha sido sujeta de una violencia social y económica por parte de Estado. La marginación, la pobreza, la discriminación, la falta de oportunidades económicas, políticas, educativas y culturales, así como la escasez de servicios públicos y la ausencia de una política integral que reconozca esta situación y trate de solucionarla, expresa exclusión, olvido, violencia y violación a sus derechos humanos. Para las mujeres indígenas esta situación se agudiza por su condición genérica. El sistema de dominio masculino las coloca en una situación de mayor subordinación no solo frente a los hombres indígenas de su familia y comunidad, sino también a los hombres de otras comunidades indígenas y varones no indígenas.

Las dos fuentes de información disponibles para captar la problemática a nivel macro presentan sesgos y fallas técnicas, lo que supone una subestimación en la magnitud de la violencia contra este grupo de mujeres. La primera encuesta de carácter nacional orientada a captar la problemática fue la Encuesta Nacional de Violencia Intrafamiliar (ENVIM), aplicada en 2003⁶. Según Valdez, esta fuente identificó únicamente 77 usuarias (0.3%) de zonas indígenas y se detectó una prevalencia de violencia en el 16% de las mujeres indígenas identificadas (Valdez et. al., 2005: 2).

La Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH)⁷ aplicada también el 2003, reporta que del total de mujeres hablantes de una lengua indígena, el 41.2% sufrió violencia por parte de su pareja. Esta proporción es relativamente menor a la registrada por la población total de mujeres no hablantes de una lengua indígena: 47.1%.

La diferencia no debe interpretarse como una ventaja relativa o una mejor condición de vida de las mujeres hablantes de lengua indígena sobre las no indígenas, es resultado de sesgos y fallas operativas y técnicas en la aplicación de la ENDIREH. De hecho, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), institución responsable de aplicar la encuesta, señala que el dato pudo deberse a una falta de identificación de eventos de violencia de parte de las informantes por razones culturales (INEGI, 2006:77). A esta argumentación se agregan los siguientes aspectos:

1. Solo se está considerando el ámbito doméstico, cuando estudios de caso revelan que este problema se presenta también fuera del hogar.
2. Se capta únicamente la información sobre la violencia ejercida por la pareja residente en el hogar. Sin embargo, la violencia también es ejercida por otros miembros de la familia, por los hombres que no son de la familia o de la comunidad, y la pareja puede residir fuera del hogar.

⁶ La ENVIM la aplicó la Secretaría de Salud a las usuarias de servicios de salud pública.

⁷ La ENDIREH, se aplicó a mujeres de 15 años y más, casadas o unidas con pareja residente en la vivienda que declararon hablar una lengua en 11 entidades federativas de 32.

3. Se está omitiendo a la población menor de 15 años, pero existen múltiples evidencias de que las mujeres indígenas se emparejan a edades muy tempranas.
4. La violencia no es ejercida solamente sobre las mujeres indígenas con pareja, sino también contra mujeres solteras y niñas.

Un estudio de caso realizado con mujeres Nahuatl de Cuetzalán, Puebla, revela que el problema puede estar más extendido de lo que reporta la ENDIREH 2003: de cincuenta mujeres entrevistadas, el 68% reportó haber sufrido violencia por parte de su primer o segundo marido, el 54% reportó haber sufrido violencia en diferentes etapas de su vida, el 44% fue testigo de violencia contra la madre, la abuela, entre otros (Mejía et. al., 2003:87).

Si bien los resultados no son comparables por diferencias conceptuales y técnico-operativas, constituyen un referente del nivel que puede registrar este problema.

Tipos de violencia contra las mujeres hablantes de una lengua indígena

La ENDIREH (2003) es la única fuente que ofrece información sobre el tipo de violencia que se ejerce. Se captaron los cuatro tipos: emocional, física, sexual y económica. La violencia emocional fue la más frecuente, poco más del 80% de mujeres entrevistadas declaró sufrir este tipo de violencia (ver cuadro 1).

Tipo de violencia	Porcentaje de mujeres hablantes de una lengua indígena
Emocional	80.1%
Económica	65.9%
Física	22.2%
Sexual	20.8%

Fuente: ENDIREH 2003. Elaboración propia

Llama la atención que la violencia física registre apenas un 22.2%, mientras que los estudios de caso revelan a este tipo de violencia como una de las más frecuentes y con castigos físicos extremos.

Los tipos de violencia identificados en los estudios de caso concuerdan con los cuatro tipos propuestos por el INEGI. Al revisar con mayor detalle las agresiones se identifican prácticas que no suceden con mujeres mestizas, por ejemplo, el intercambio de mujeres por bienes monetarios o en especie en contra de su voluntad.

Victimarios y ámbitos donde se ejerce la violencia

La ENDIREH 2003 identifica como victimarios únicamente a las parejas que residen en la vivienda⁸. Pero, los estudios de caso revelan que los victimarios son tanto quienes forman parte de la familia, como quienes están fuera de esta. En estos, al interior de los hogares se identificó como agresores a abuelos, padres, hermanos, hijos, suegros y tíos. En el ámbito extrafamiliar a hombres indígenas de la comunidad y de otras comunidades, paramilitares, fuerzas públicas de diferentes ámbitos de gobierno y de personas relacionadas con el narcotráfico. En las zonas rurales en las que se presentan conflictos sociales y de narcotráfico, las mujeres son sujetas de violaciones, hostigamiento sexual y miedo por lo que les pueda pasar a ellas, a sus hijos y, en general, a la familia.

En las ciudades, la violencia es ejercida por hombres de la misma comunidad de donde proceden y por hombres indígenas y no indígenas que no pertenecen a su etnia. Aquí, el tipo de agresiones que ejercen son en general de carácter económico, emocional, físico y sexual.

Algunas fuentes de información revelan que la violencia contra las mujeres y niñas indígenas también es ejercida por las madres, suegras, abuelas y mujeres de la comunidad. En el ejercicio de la violencia se identifican diferentes clases de violencia: por edad, género, clase, edad, reli-

⁸ La captación de información sobre el ejercicio de la violencia en otros ámbitos de la sociedad y como consecuencia de otros agresores fue propuesta en la ENDIREH 2006. Sin embargo, esta información no fue posible de considerar en este estudio por el desfase en los tiempos de desarrollo del trabajo y publicación de los resultados de la encuesta.

gión, entre otras, que se interrelacionan e influyen en la generación de una dinámica de violencia familiar y comunitaria. Por ejemplo, en la violencia por diferencia de edad, las mujeres indígenas castigan a sus hijas e hijos para corregirlos. Entre los motivos para corregir a las niñas se identifican la falta de cumplimiento en sus roles y rasgos tradicionales de género.

En otros casos, algunas madres dieron a sus hijas en matrimonio para que tuvieran un respaldo social en la comunidad, dado que por ser mujeres podrían ser sujetas de violación de varios hombres, lo que implicaría un posible embarazo o un obstáculo para su casamiento; otras madres, lo hicieron en un intento por mejorar o asegurar la situación económica de las hijas o de su familia. En esta segunda situación, se aprecia la existencia de una violencia de clase económica ejercida por el Estado, que se interrelaciona con la violencia de género.

Por último, se identificó un caso donde las mujeres de la comunidad ejercieron violencia emocional, física y sexual contra otra mujer por traspasar los patrones establecidos como mujer “decente” dentro de la comunidad. Aquí, el rompimiento con los roles asignados tradicionalmente a las mujeres generó conflicto en otras mujeres y se intentó solucionar a través de agresiones, propiciando violencia de género y un ambiente de violencia comunitaria legitimada por los ordenamientos sociales de género.

Causas y factores condicionantes de la violencia contra las indígenas

Las principales causas de la violencia contra las mujeres indígenas identificadas en los estudios de caso son el alcoholismo, la práctica de los “usos y costumbres” y la impunidad de los agresores. La Comisión Mexicana de Derechos Humanos (CNDH), con base en un estudio sobre la violencia contra las mujeres en el país, informó la existencia de 418 municipios indígenas que se rigen por los usos y costumbres, sistema donde la mujer es maltratada. Por ejemplo, mujeres indígenas que después de ser abusadas sexualmente, fueron entregadas a sus agresores a cambio de ganado o de unas botellas de aguardiente.

Si bien los usos y costumbres son identificados como las principales causas de la violencia contra las mujeres indígenas, hay que señalar que estos están permeados por el género. Las construcciones sociales de lo femenino y lo masculino en las etnias se edifican en las prácticas económicas, sociales, políticas y culturales. Así, los usos y las costumbres como marcos culturales de los grupos indígenas influyen en las construcciones sociales de género y viceversa, los usos y costumbres se construyen a partir de los significados de lo femenino y masculino.

En este tenor, la visión y papel de las mujeres dentro de los usos y costumbres son solamente una expresión de cómo se ha construido el género en contextos y espacios específicos. En las relaciones desiguales de género están implícitas las relaciones igualmente desiguales de poder. Se ha edificado un sistema social de dominación masculina que subordina en general a todas las mujeres, pero que adquiere particularidades en contextos y espacios específicos. Así, los usos y las costumbres son solamente una expresión de cómo se ha construido el género y cómo el sistema de dominación masculina alcanza a todas las mujeres, tan es así que las mujeres indígenas no solamente son violentadas por los hombres indígenas, también por “otros” hombres no indígenas.

Formas de enfrentar la violencia

- Las mujeres indígenas han tratado de resolver el problema mediante diversas vías, algunas de ellas se mencionan a continuación:
- La incorporación de las familias a grupos evangélicos que prohíben tomar bebidas alcohólicas, bajo el supuesto de que si no se emborrachan las agresiones físicas y psicológicas disminuyen.
- La organización para la defensa de sus derechos o la incorporación a las organizaciones existentes. Aunque no existe información que dé cuenta de los resultados en materia de violencia en el corto, mediano y largo plazo, las coloca en una situación distinta.
- Las organizaciones no gubernamentales han desarrollado diversas acciones para prevenir, atender y solucionar este problema; entre otras, han propiciado la organización de las indígenas, implementado talle-

res para dar a conocer sus derechos y desmitificar la naturalización de la violencia. En materia de atención han creado refugios o centros de atención donde dan asesorías jurídicas, atención psicológica y en ocasiones atención médica.

- El gobierno también ha implementado algunas acciones, especialmente con apoyos a organizaciones de mujeres para que desarrollen prácticas de prevención y atención. Hay que señalar, sin embargo, que en general los recursos destinados son escasos.
- En materia de salud y procuración de justicia se han ignorado las especificidades de la violencia contra las mujeres indígenas. Está documentado que en comunidades indígenas son prácticamente inexistentes los servicios especializados para atenderlas; en la procuración de justicia las autoridades generalmente están coludidas con los agresores (D'Aubeterre, 2000).

La movilización de las mujeres indígenas para la atención a la violencia de género y formas colectivas de solución

El surgimiento de las organizaciones de mujeres indígenas y las demandas de igualdad de género son previos al levantamiento zapatista, en 1994. Sin embargo, es con este movimiento que la organización y movilización cobra importancia a nivel nacional: se visibilizaron sus demandas específicas y su protagonismo político en el movimiento indígena y en el escenario político nacional.

Uno de los primeros logros fue la inclusión del principio de respeto a sus derechos como mujeres en los Acuerdos de San Andrés. También se generaron las condiciones para que las mujeres indígenas que venían trabajando desde muchos años atrás, y las que se iban incorporando, desarrollaran un trabajo organizativo y de reflexión colectiva sobre la situación específica de las mujeres dentro del movimiento indígena. Como resultado de este proceso, el 31 de agosto de 1997 se creó la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI) con la presencia de 700 mujeres indígenas que participaron en el primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas realizado en Oaxaca.

La creación de la CONAMI expresa el esfuerzo que las mujeres indígenas organizadas realizaron para tener una presencia e interlocución a nivel nacional. En esta coordinadora participan alrededor de 40 “organizaciones regionales y locales de diversas entidades federativas, especialmente de Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Michoacán, Estado de México, Puebla, Querétaro y Quintana Roo” (Hernández, s/f: 8).

De acuerdo a Hernández, la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas es una de las dos organizaciones⁹ que tiene como eje las demandas de género: luchan contra las formas de dominación social y exclusión, y reivindican una identidad genérica y comunitaria, territorios específicos y autonomía, debaten en torno a sus derechos como mujeres y como indígenas (Hernández s/f: 5).

Estas organizaciones han desarrollado acciones en materia de detección y prevención de la violencia de género, desnaturalizando la violencia contra las mujeres por medio de la difusión de los derechos humanos de las mujeres.

Diversas organizaciones, pertenecientes y no pertenecientes a la CONAMI, han denunciado la violencia contra las mujeres indígenas por parte de hombres de la etnias y no indígenas, especialmente por los cuerpos policíacos y el ejército mexicano, quienes las han abusado sexualmente y violado; así como la muerte materna como expresión de la injusticia social, discriminación, inequidad y violencia institucional sobre el cuerpo de las mujeres (Foro Nacional de Prevención de la Muerte Materna en México, 2005: 1).

La mortalidad materna e infantil, la pobreza extrema, el analfabetismo, monolingüismo, bajo nivel de escolaridad, desnutrición y alta morbilidad que padecen las mujeres indígenas, son problemas que las organizaciones han denunciado como “limitantes de la capacidad de decisión en muchos aspectos fundamentales de la vida de las mujeres” (CONAMI, 2000: 1). Es una violencia institucional que se ejerce contra los grupos étnicos, pero que afecta más a las mujeres por su condición social genérica.

La principal organización a nivel nacional que reclama aspectos relativos al género, la CONAMI, demanda específicamente:

9 La otra organización es la “Red de Mujeres Indígenas por la Defensa de Nuestros Derechos”

“...el derecho a tener voz, tierra, salud y al reconocimiento de una autonomía que tenga una visión de género, con rostro y conciencia de mujer y así poder reconstruir la mitad femenina de una comunidad que ha sido olvidada y desde ahí construir como sujetas con derecho, es decir, ser ciudadanas en nuestro propio país.” (CONAMI, 2000: 1).

Son tantas las situaciones de desigualdad de las mujeres indígenas que las demandas de las organizaciones no logran visibilizar todos los problemas que las aquejan. Se prioriza la demanda por la atención a la violencia económica, social, política e institucional. La atención y prevención de la violencia de género en la mayoría de los casos ha quedado invisibilizada por su inclusión en el reclamo del respeto a los derechos humanos de las mujeres. De hecho, sólo se logra visibilizar explícitamente en la “Ley Revolucionaria de las Mujeres”, donde se especifica el derecho a una “vida libre de violencia sexual y doméstica” (Hernández, 1994, cita en Hernández, s/f: 6).

Esta situación se expresa en la falta de una política de prevención y atención de la violencia integral para las mujeres indígenas: en los últimos 12 años, las acciones han sido marginales.

De acuerdo al informe del Programa Nacional por una Vida Libre de Violencia se desarrollaron pocas acciones durante el período de gobierno 2001-2006. La Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y la Secretaría de Salud apoyaron financieramente a las casas de Salud de las Mujeres Indígenas de Chalchihuatán, Chiapas; Matías Romero, Oaxaca; Cuetzlan, Puebla; y Ometepec, Guerrero. La Secretaría de Salud otorgó 200 mil pesos por casa, en 2003¹⁰, y la CDI asignó financiamiento por un millón de pesos en 2006.¹¹ En estas casas se brindó atención a mujeres y hombres indígenas que requieren de servicios de salud, violencia, acompañamiento legal, médico y emocional.

10 Con excepción de la Casa de Ometepec, Guerrero.

11 No se incluye la casa de Cuetzalan, Puebla.

Conclusiones

El problema de la violencia de género en la población indígena es un tema insuficientemente estudiado y no existe la información necesaria para rebasar esta limitación. Se requiere la sistematización y socialización de los estudios y trabajos que se hacen con grupos de mujeres indígenas específicos.

Los instrumentos estadísticos diseñados para captar las particularidades de la violencia contra las mujeres indígenas tienen debilidades conceptuales, técnicas y operativas. Por tanto, se requiere del rediseño de estos con el fin de recoger información más cercana a la realidad.

No obstante las limitaciones, con la información disponible se concluye que la violencia contra las mujeres indígenas está relativamente extendida, de 4 a 5 mujeres por cada 10 ha experimentado violencia. El problema se presenta en el ámbito doméstico y en el público-comunitario. Se ejercen diferentes tipos de violencia. La violencia sexual fue la de menor incidencia, 2 de cada diez reportó haberla sufrido. Sin embargo, se plantea que está subestimada por la naturaleza del problema.

Los victimarios son múltiples: hombres indígenas y no indígenas, y mujeres indígenas. La causa de fondo es el sistema de dominio masculino sobre las mujeres, resultado de la construcción social de género en contextos específicos. Los usos y las costumbres atribuidos como una de las principales causas solo son expresión de estas edificaciones diferenciadas por género en espacios y momentos históricamente determinados.

Los estudios de caso y denuncias en diversos medios revelan que la violencia contra las mujeres es un problema grave por la forma e intensidad con que se ejerce la violencia y las consecuencias que tiene en el desarrollo integral de las mujeres indias y la violación a sus derechos humanos. A este problema se suman condiciones económicas, políticas y sociales desfavorables que ahondan la situación de subordinación.

Las mujeres han desarrollado estrategias individuales y colectivas para enfrentar el problema. La organización y movilización —a través de la denuncia— han sido las principales acciones. Sin embargo, no han incidido en la incorporación de una atención integral de la política pública que responda a las necesidades específicas de las mujeres indígenas en materia de prevención, atención, sanción y erradicación de la violencia de género.

Bibliografía

- CEAMEG-México (2007). La violencia contra las mujeres; en *Género, Mujeres. Temas selectos*. H. Congreso de la Unión, Cámara de Diputados LX. Legislatura. México.
- CONAMI (2000). Rechazamos los simulacros de salvación. *Ojarasca* 42. <http://www.jornada.unam.mx/2000/10/09/oja42-rechazamos.html> (visitado en febrero de 2008).
- D'Aubeterre, Ma. Eugenia (2000). Mujeres indígenas campesinas y violencia sexual: un estudio de caso en la sierra norte de Puebla. En *Salud Reproductiva y sociedad*. Comp. C. Stern y C. Echarri, 329-363. México: Colegio de México.
- Foro Nacional de Prevención de la Muerte Materna en México (2005). *¿Y las mujeres indígenas? Compromisos de San Luis Acatlán para la prevención de la muerte materna y una vida digna para las mujeres con énfasis en las comunidades Indígenas*. 26 y 27 de mayo, San Luis Acatlán, Guerrero, México.
- Freyermuth, Graciela (1998). *Muerte materna en los municipios indígenas de los Altos, Chiapas*. Chiapas, México: Grupo de Mujeres de San Cristóbal.
- (2000) *Morir en Chenalhó: género, etnia y generación, factores constitutivos de riesgo durante la maternidad*. Tesis de doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México.
- González, Soledad (2004). La violencia conyugal y la salud de las mujeres desde la perspectiva de la medicina tradicional en una zona indígena. En *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Comp. Marta Torres, 153-194. México, D.F.: PIEM-Colegio de México.
- Harris, Claudia (2000). *Violencia y sobrevivencia: Mujeres indígenas en la Sierra Tarahumara*. No publicado.
- Hernández, Rosalía Aída (s/f). *Viejos y Nuevos Espacios de Poder: Mujeres Indígenas, Organización Colectiva y Resistencia Cotidiana*. Proyecto Colectivo. <http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/pagina/t/proyectocolectivo.pdf> (visitado en enero de 2007).

- INEGI-México (2000) *XII Censo General de Población y Vivienda*
- INEGI-México (2006). *Mujeres violentadas por su pareja. Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares, Estados Unidos Mexicanos*, México. <http://www.inegi.gob.mx>. (visitado en enero de 2007).
- INEGI-INMUJERES-México (2004). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares, ENDIREH-2003*. México: INEGI.
- INMUJERES-México (2007). *Boletín Informativo*. www.inmujeres.gob.mx/crpcs/boletines/2005/20050809.pdf (visitado en enero de 2007).
- Knoepfel, Meter, Corine Carrue y Frédéric Varone (S/f). *Análisis y conducción de las Políticas Públicas*. No publicado.
- Lara, Sara María (2003). Violencia y contrapoder: una ventana al mundo de las mujeres indígenas migrantes en México. *Estudios Feministas* 11 2: 360 (julho-diezembro), 381-397. Florianópolis,
- Mejía, Susana, et. alia (2003). Violencia y justicia hacia la mujer nahua de Cuetzalan. En *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. Coord. Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez, 81-113. Colección Mujeres Indígenas. México: CDI.
- Moreno, Patricia, Avril Rivero y José María Lumbreras (2003). *¿Violencia intrafamiliar o tributos a los Dioses? : una visión de la mujer indígena*, México: Conaculta; Kayaumaridios Venado.
- Pacheco, Lourdes (2002). Derechos Humanos de las mujeres indias. *La Ventana*, No. 15, 106-118.
- (2003). Mujeres indígenas, discriminación y usos y costumbres; En *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. Coord. Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez, 33-50. Colección Mujeres Indígenas. México: CDI.
- Riquer, Florinda (2007). *La violencia de género un debate conceptual*. No publicado.
- Secretaría de Salud-México (2003) *Encuesta Nacional de Violencia contra las Mujeres*. http://archivos.diputados.gob.mx/Centros_Estudio/ceameg/violencia/siv1/doctos/envim03.pdf (visitado en enero de 2007).

- Sullivan, T., K. Thompson, R. Wright, G. Gross y D. Spady (1980). *Social problems: Divergent perspectives*. New York: John Wiley and Sons.
- Torres, Marta. (2004). *La violencia en casa*. México: Paidós.
- Valdez, Rosario, Soledad González, Clara Juárez y Beatriz Terrazas (2007). *Los sistemas de salud frente a la violencia hacia las mujeres indígenas en las principales etnias de México*. <http://www.colmex.mx> (visitado en enero de 2007).

Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial

María Soledad Pérez Moscoso*

Resumen

Este artículo entrega un panorama de la situación de los pueblos indígenas en Chile, considerando su relación con el Estado chileno. Se muestra la tensión y falta de reconocimiento de algunas prácticas culturales propias de los pueblos por parte de las instituciones estatales, a pesar de estar en ejecución algunos programas específicos para los pueblos originarios en el marco de acuerdos internacionales. Se reflexiona particularmente acerca de la problemática de la violencia hacia las mujeres poniendo especial atención a los factores que inciden en la violencia hacia mujeres indígenas y su invisibilidad como temática, además de entregar algunas estrategias para enfrentar esta situación.

Palabras clave: políticas, indígenas urbanos, violencia, mujeres mapuche, Chile

* Psicóloga, Universidad de la Frontera, Magíster en Género y Cultura Universidad de Chile. Consultora Programa Equidad de Género FLACSO-Chile. Información de contacto: sperez@flacso.cl

Introducción

La violencia hacia las mujeres afecta a enormes sectores de la población mundial. En Chile, entre 1990 y 2007 más de 900 mujeres fallecieron, en su mayoría víctimas de sus parejas o ex parejas (Montaño y Almeras, 2007). Pese a la magnitud del flagelo, se pueden encontrar escasas investigaciones que consideren la temática de la violencia, y menos aún que consideren la temática de violencia y etnicidad¹.

Conjuntamente con el carácter incipiente de las investigaciones, hay que señalar que no existe información estadística cuantitativa. De hecho, los estudios de violencia realizados en el país no cuentan con datos desagregados por etnia. Sin embargo, se encontraron dos investigaciones y una experiencia local que se refiere al tema, las cuales presentamos en este artículo. Además de estas fuentes, se utiliza la información recogida en entrevistas grupales en asentamientos urbanos en una comuna con alta concentración indígena en Santiago, capital del país. Los grupos entrevistados fueron realizados gracias a la participación de mujeres mapuche² de la Comuna de Peñalolén y concretamente la población de Lo Hermida, que surge de una toma de terreno que en la actualidad concentra barrios específicos de familias mapuche.

Cabe señalar que la población indígena en Chile presenta procesos de urbanización radicales: un 64,8% vive en ciudades (INE; MIDEPLAN, 2005). De los ocho pueblos indígenas reconocidos por ley en nuestro, el pueblo mapuche es el que ha sufrido procesos de urbanización que involucran mayores grados de vulnerabilidad étnica, ya que las migraciones son a ciudades mucho más distantes de su territorio originario que en el caso del pueblo Aymara y Rapa nui. De hecho, un 29,5% de la población mapuche vive en la Región Metropolitana (INE; MIDEPLAN, 2005).

1 En su mayoría, estos trabajos son etnográficos o etnohistóricos. Resaltan, asimismo, algunas experiencias e investigaciones llevadas a cabo por organizaciones gubernamentales o no gubernamentales, entre estas: Carrasco (2000), SERNAM (2002), Ritter (2002), Pérez y Dides (2005).

2 En este informe se utiliza la palabra mapuche que en mapudungun significa gente de la tierra. La etnia mapuche es la mayoritaria en el país y es una de las ocho etnias reconocidas como pueblos originarios según la ley indígena.

Al iniciar este trabajo se hace necesario considerar que en Chile la violencia hacia mujeres ha recibido diferentes conceptualizaciones: violencia conyugal, violencia doméstica, violencia de género y violencia intrafamiliar, aludiendo esta última a la violencia ejercida dentro del hogar donde pueden ser varias las víctimas además de la mujer. Sin embargo, la mayoría de los estudios se refieren principalmente a la violencia ejercida hacia mujeres. De allí, que en este artículo se utiliza el concepto de violencia contra mujeres indígenas para indagar cualquier tipo de violencia hacia ellas y explorar de que manera es tomado por las propias mujeres indígenas.

Contextualización de la política indígena en Chile

Chile, al igual que la mayoría de los países en América Latina, presenta una población que ha vivido procesos de mestizaje; esto, conjuntamente con la incorporación de los diferentes pueblos indígenas al Estado-Nación. A fines del siglo XIX se consideró al indígena como “atrasado”, “inferior” y “bárbaro”, la idea común fue dominar a los habitantes originarios, por lo tanto, se planificaron políticas de aculturación con la idea de civilizarlos e integrarlos a una educación monolingüe y monocultural (Bello, 2004:128).

La mayor transformación en términos de la relación del Estado con los pueblos indígenas se lleva a cabo en la década de 1990, en un contexto de retorno a la democracia³. Se reconoce el sufrimiento que debieron enfrentar con la reducción territorial, la fragmentación social y la pérdida patrimonial de idiomas y sistemas normativos, llegando incluso a la extinción. Se plantea un nuevo trato de respeto y justicia para los pueblos, lo que a la larga significaría cambios a nivel de políticas estatales. En este marco, se elabora el Acuerdo de Nueva Imperial⁴, donde se dio por superada la

3 Chile vivió un período de dictadura militar entre 1973 y 1990. El régimen estuvo comandado por Augusto Pinochet.

4 Tres pilares fundamentales de este acuerdo fueron: la recuperación de tierras, el reconocimiento de derechos mediante el reconocimiento constitucional como pueblos indígenas, la ratificación del Convenio N° 169 de la OIT y la creación de una nueva institucionalidad pública para los asuntos indígenas (Gobierno de Chile, 2004).

política de división de las comunidades y la asimilación de los pueblos indígenas.

En 1990 se crea la Comisión Especial de Pueblos indígenas (CEPI)⁵, que trabajó en la formulación de la Ley Indígena de 1993 (Instituto de Estudios Indígenas, 2003: 15). Entre los principales acuerdos de esta ley se encuentra la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)⁶. Sin embargo, no pueden mencionarse como logros de este proceso el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y la ratificación del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Estos aún no han sido cumplidos⁷.

La legislación que hoy se aplica en Chile a los pueblos indígenas, es la Ley 19.253, de 1993. Entre los derechos que reconoce se encuentran los derechos políticos y participativos que intentan poner fin a la marginación, promoviendo la organización legal de los mismos y de sus comunidades y la participación en la instancia creada para la coordinación de la política indígena del Estado: CONADI (Instituto de Estudios Indígenas, 2003).

Según un análisis del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera (2003), los avances contenidos en esta legislación resultan insuficientes en relación a las demandas formuladas por el movimiento indígena y comparativamente con los establecidos por el derecho internacional y el derecho comparado, ambos relativos a los Derechos Humanos en general y a los pueblos indígenas en particular.

En enero de 2001 se organiza la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato⁸. Ese mismo año se crea el Programa de Desarrollo Integral de las Comunidades Indígenas ORIGENES, financiado por el Banco In-

5 Comisión encargada de asesorar al Presidente de la República en la determinación de políticas indígenas, formular un diagnóstico de la realidad, problemas y necesidades de los pueblos indígenas, y estudiar y proponer planes y proyectos orientados a lograr el desarrollo integral y progreso económico, social y cultural de estos (Gobierno de Chile, 2004).

6 CONADI se ha encargado de promover y ejecutar la acción del Estado a favor de los indígenas en el ámbito económico, social y cultural. Para más detalles ver: www.conadi.cl

7 Nota de la editora: en septiembre de 2008, el Estado chileno suscribió el Convenio 169 de la OIT. El desarrollo de este proceso no ha estado exento de críticas y polémicas. Sobre el tema ver, por ejemplo: Toledo (2008).

8 Su labor fue informar sobre la historia de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado y sugerir propuestas y recomendaciones para una nueva política.

teramericano de Desarrollado (BID), que funciona bajo el alero del Ministerio de Planificación (MIDEPLAN). El propósito de este programa es mejorar las condiciones de vida y promover el desarrollo con identidad de los pueblos Aymara, Atacameño y Mapuche en el área rural, considerando el ámbito económico, social, cultural, ambiental y jurídico⁹. Sin embargo, este programa no incorpora a todas las etnias ni a la gran cantidad de población indígena que ha emigrado a las urbes, quedando excluidos de este beneficio.

En el ámbito de la educación se crea el programa de educación intercultural en el Ministerio de Educación y Cultura (MINEDUC). En el área de la salud una de las iniciativas gubernamentales más importantes, desde el Departamento de Atención Primaria del Ministerio de Salud (MINSAL), fue la creación –en 1996– del Programa de Salud y Pueblos Indígenas, en el marco del Decenio Internacional de Pueblos Indígenas del Mundo 1995-2004 (Resolución ONU N°48/169 de 1993)¹⁰. Diez años más tarde, además, se creó una Política de Salud y Pueblos Indígenas, la misma que pasó un proceso de discusión con organizaciones de los pueblos indígenas.

Desde la década de 1990, el Programa Nacional de Salud y Pueblos Indígenas del MINSAL ha tenido como preocupación central aportar a la generación de servicios más accesibles y que respondan mejor a las necesidades de la población indígena¹¹. No obstante, se han realizado escasos diagnósticos en poblaciones originarias, más bien se cuenta con datos generales de la población que revelan que su situación de salud ha tenido notables mejorías. Pese a ello, en los estudios existentes se visualizan profundas diferencias respecto de los pueblos no indígenas: por ejemplo, la mortalidad infantil entre la población indígena puede llegar a duplicar a la que se da entre población no indígena (Oyarce et al., 1989; UFRO, CELADE, PAESMI, 1989; Toledo, 1997).

9 www.origenes.cl (visitado en septiembre 2004).

10 El Programa mantiene una estrecha colaboración con la Organización Panamericana de la Salud (OPS), el Programa de la Mujer del MINSAL. Sobre el tema, ver: *Programa Especial de Pueblos Indígenas*. www.minsal.cl (visitado en noviembre 2004).

11 MINSAL, *Programa Especial de Pueblos Indígenas*. www.minsal.cl (visitado en noviembre 2004).

Existen experiencias de equipos de salud que vienen trabajando en comunidades indígenas con anterioridad a la creación del Programa de Salud y Pueblos Indígenas del Ministerio de Salud, como es el caso del Programa de Salud con Población Mapuche, y algunas iniciativas en el Servicio de Salud de Arica, que incorporaban pertinencia cultural. Se han realizado diversas reuniones locales y nacionales entre organizaciones indígenas, organismos gubernamentales y no gubernamentales, en donde se ha visualizado la tensión existente entre los sistemas de salud. Dicha tensión se expresaba en marginación y discriminación de los usuarios indígenas y de sus concepciones y prácticas a lo largo del país. Consecuentemente con ello, en estas reuniones se dejaron ver demandas de reconocimiento de las prácticas de parteras, medicas, hierbateras, compendedoras de huesos, entre otros. A partir de la constatación de estos problemas se comienza a discutir la forma de construir espacios participativamente y modelos de atención que potencien la complementariedad entre los sistemas, lo que está en marcha –con diferentes logros– en algunas regiones en el país.

En cuanto a mejorar la situación de salud, este programa ha ejecutado proyectos locales de intervención intercultural según las prioridades de los servicios de salud en comunas de alta concentración de población. Para el mejoramiento del acceso a la salud se han creado “facilitadores interculturales”, con lo cual se ha mejorado la atención a los pacientes indígenas que no hablan español o lo hablan con dificultad; capacitado a equipos de salud que trabajan en áreas de población indígena; realizado operativos para resolver problemas de atención de especialidades y control de salud para comunas de difícil acceso (Sáez, 1999).

A nivel del Ministerio de Salud, otro dato significativo es la creación de una comisión de trabajo que actualmente evalúa la posibilidad de un reconocimiento de las medicinas indígenas. En este contexto, muchas de las actividades realizadas por el Programa Nacional de Salud y Pueblos Indígenas estarían avaladas –en el futuro– desde la norma.

Finalmente, cabe señalar que en el ámbito judicial los pueblos originarios han debido regirse por los procedimientos del sistema jurídico chileno. Específicamente el pueblo mapuche, que desarrolla luchas reivindicativas de sus derechos territoriales, se ha visto perseguido y violentado

por diversos organismos del Estado. Incluso, a través de la aplicación de leyes especiales, mujeres indígenas han hecho múltiples denuncias por la violencia desproporcionada que han sufrido de parte de funcionarios policiales en el contexto de situaciones de movilizaciones mapuche en reclamos de derechos territoriales y colectivos (Instituto de Estudios Indígenas, 2003:257-276).

Situación de los pueblos originarios en Chile

Según el Censo del año 2002, la población actual en Chile es de 15.116.435 personas. De estas, el 4,6% (es decir, 692.192) se declaró perteneciente a algún pueblo originario o indígena. De este total, el 87% se reconoció mapuche y el 13% restante a los otros pueblos originarios reconocidos (alacalufe, atacameño, aymara, colla, quechua, rapanui y yamana). La mayor parte de la población indígena se concentra en la IX Región, X Región y Región Metropolitana.

En el censo de 1992 la población indígena alcanzaba los 998.385 habitantes (MSP; OPS/OMS, 2005). Una década más tarde, en el Censo del 2002 se registra un fuerte descenso. Respecto a este punto existen algunas críticas desde organizaciones indígenas en relación a las nuevas cifras del 2002, pues consideran que hubo una “invisibilización intencional” de los pueblos indígenas en Chile¹².

Las mujeres constituyen 49,9% del total de la población indígena, con un índice de masculinidad de 101,6; en la población no indígena este índice, en cambio, es de 96,9. En relación a la estructura etaria la población indígena se concentra en el grupo de edad de entre los 10 y 40 años.

12 En ambos censos se adoptaron criterios de identificación distintos: en 1992 se preguntó si se identificaba con alguna de las tres culturas indígenas: mapuche, aymara o rapanui; por su parte, en el 2002 se preguntó si “¿Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios: alacalufe, mapuche, aymara, atacameño, rapanui, yagan, quechua y colla?” Es decir, a alguno de los ocho pueblos reconocidos en la Ley Indígena. La comparación de los censos es cuestionado por algunas organizaciones indígenas, quienes plantean que la diferencia de población se debe a los cambios en esta pregunta. Un ejemplo de algunos problemas es el que se pudo apreciar en el estudio de Pérez M. y C. Dides. (2005) donde personas Lafkenche mencionaron no haber contestado preguntas del Censo ya que ellos no aparecían como grupo indígena.

Según el INE la población indígena presenta una menor proporción de adultos mayores que la que presenta la población no indígena, y de ellos son más mujeres que hombres (INE, s.f.:1).

Los resultados de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional, CASEN 2000, en relación a la situación de pobreza señalan que esta afecta en mayor grado a mujeres indígenas que no indígenas: entre los indigentes, el 11,1% representa a mujeres indígenas, mientras que el 5,6% a las no indígenas y en los pobres no indigentes, 21,2% mujeres indígenas y no indígenas 14,7% (MIDEPLAN, 2002).

En la población indígena de 10 años y más, la condición de alfabetismo llega al 91,8%, porcentaje sensiblemente inferior al del alfabetismo de la población no indígena que alcanza el 96%. Existe un elevado porcentaje de analfabetismo de las mujeres indígenas en relación con los hombres, representando el 10%, en tanto que los hombres llegan al 6,5% del total de ellos (INE; MIDEPLAN, 2005:70).

Por otra parte, un 72% de las personas indígenas encuestadas señalaban no hablar ni entender ninguna de las lenguas originarias del país. Solo el 14 % reconoce hablar y entender y el 13 % sólo las entiende. Sin embargo, es en su territorio originario donde se hablan más intensivamente sus lenguas, ya que es ahí donde la cultura e identidad mantienen un mayor grado de articulación con las formas de vida tradicionales, lo que facilita indudablemente su reproducción (Díaz, 2005).

En Chile, la población indígena se encuentra mayoritariamente en zonas urbanas llegando al 64,8%, lo que sigue la tendencia nacional no indígena del 86,6 % de la población en zonas urbanas. En zonas rurales, la población indígena se encuentra en un 32,2 %, mientras que la población no indígena llega al 12,4%. Destaca la atracción que ejerce la capital desde el punto de vista migratorio, en donde se concentra el 27,7% del total de la población que declaró pertenecer a alguna etnia.

Respecto a la distribución de la población indígena según rama de actividad económica se muestra que el conjunto de los pueblos indígenas se concentran en agricultura, ganadería, caza, silvicultura y pesca (20,2%), siguiendo en importancia numérica el comercio al por mayor y menor (16%), principalmente en el caso de los hombres. Las mujeres se concentran, en su mayoría, en la categoría hogares privados con servicio

doméstico: de hecho, el 30,4 % de las mujeres indígenas se declara en esta ocupación, frente a un 13,9% de mujeres no indígenas (INE; MIDEPLAN, 2005: 14). En este caso, según CASEN 2000, hay una desigualdad en el ingreso, la que tendría que ver con la condición étnica: el salario mensual para mujeres indígenas en servicio doméstico, que trabajan puertas adentro, corresponde a \$99.033, mientras que mujeres indígenas en el mismo empleo reciben \$139.828 (Instituto de Estudios Indígenas, 2003: 266).

Las estadísticas sobre salud sexual y reproductiva en Chile en general no consideran la variable etnia, es decir, no se encuentran datos estadísticos oficiales desagregados por pueblos indígenas, salvo en el caso de datos sobre fecundidad: según el Censo 2002, la dinámica de los cambios reproductivos de los grupos étnicos se ha modificado. Esto se constata desde el punto de vista retrospectivo al comparar el promedio de hijos por mujer actual con aquellas que se encuentran al final de su ciclo reproductivo. En esta perspectiva, las mujeres indígenas han disminuido el número de hijos. A excepción de las alacalufe, las mujeres de los grupos de edad entre 50 y más años, tienen una media de 4 hijos; en cambio las mujeres de 30 y 34 años solo 2 hijos (INE; MIDEPLAN, 2005).

El tema de salud sexual y reproductiva es particularmente sensible y considerado del ámbito privado para los pueblos indígenas. Además, es una de las áreas en las que ha existido tensión con el sistema de salud oficial. En esta perspectiva, un estudio en salud sexual y reproductiva de mujeres aymara en el norte de Chile, evidenció la transgresión a las concepciones fuertemente arraigadas de los pueblos indígenas por parte de los equipos de salud, mediante protocolos que ordenaban los programas de salud y otras acciones concretas en términos de la atención y la falta de consentimiento de ciertas prácticas. Un ejemplo de ello son algunas cuestiones relacionadas con el embarazo y parto, es decir: la magra dieta hospitalaria, los baños de agua fría, salas de parto frías en contraste con el modelo tradicional que entrega una alimentación idónea a las madres, aseo con infusiones de hierbas en equilibrio con un sistema frío-calor propio de su cultura (CEDEMU, 2002).

En el Programa Nacional de Salud y Pueblos Indígenas del Ministerio de Salud no existen líneas de acción en estas materias, no obstante, se

están realizando experiencias concretas en coordinación con el Programa de la Mujer del Ministerio de Salud en algunas regiones del país.

En cuanto al embarazo y parto, es importante considerar que el código sanitario de la República de Chile en su artículo 16¹³ plantea la protección materno-infantil desde el Estado por intermedio del servicio de salud. Esto, ha sido utilizado en términos operacionales por los funcionarios de salud como una forma de obligar al parto hospitalario. Esto, en algunos casos ha estado acompañado de situaciones de violencia. Ejemplos de ello son los relatos de la búsqueda de las mujeres embarazadas con fuerza policial para dar a luz a sus hijos en hospitales o las amenazas que reciben cuando ellas deciden tener parto domiciliario (Pérez, 2005). En este marco, organizaciones indígenas han desarrollado experiencias como proyectos, hogares y casas, para dar respuesta a la necesidad de mujeres de sus comunidades para mantener sus tradiciones, disminuir costos de traslados a las ciudades donde están los hospitales y, al mismo tiempo, cumplir con este requerimiento.

Cabe señalar, que la falta de datos en el ámbito de la salud sexual y reproductiva resulta particularmente preocupante ya que no es posible identificar brechas en diferentes áreas y, por lo mismo, impide el diseño de políticas públicas (Pérez y Dides, 2005:96).

Violencia hacia mujeres indígenas. Un tema invisibilizado

Violencia y etnicidad. Políticas y estudios

El Estado chileno desde la vuelta a la democracia en la década de 1990 ha creado nuevas instituciones como el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) y CONADI para abordar las temáticas de mujeres y pueblos indígenas. No obstante, ambas instituciones han trabajado en forma separada con muy pocas acciones específicas dirigidas a mujeres indígenas. Más bien, SERNAM ha trabajado pensando en mujeres urbanas o rurales,

13 Artículo 16: considera que toda mujer desde el embarazo y hasta el sexto mes de nacimiento de su hijo, y el niño, tendrán derecho a la protección y vigilancia del Estado por intermedio de las instituciones que correspondan. En este caso el servicio de salud.

mientras que la CONADI ni siquiera ha considerado la variable de género en sus programas de adquisición o regularización de tierras indígenas. De hecho, la ley indígena no contempla ninguna protección especial de los derechos de las mujeres indígenas (Instituto de Estudios Indígenas, 2003: 274).

Cabe señalar que la creación de estas instituciones ha buscado una incorporación de la diversidad con miras a una ciudadanía multicultural. Sin embargo, una de las dificultades que han debido enfrentar las políticas públicas ha sido la falta de información respecto de los pueblos originarios en cuanto a las necesidades y demandas en ámbitos como educación y salud, entre otros (Programa Orígenes; MIDEPLAN, 2005); además de una falta de trabajo intersectorial que ha favorecido su compartimentación.

En cuanto a la violencia ejercida hacia mujeres indígenas, este ha sido un ámbito invisibilizado en términos académicos y de políticas públicas. Como ya se dijo, no existen datos estadísticos oficiales sobre violencia contra la mujer que consideren la variable etnia.

En la búsqueda de información a nivel académico se encontró un único estudio (Ritter, 2002) que arroja datos respecto del tema. Este, realizado en la comuna de Panguipulli, tenía como objetivo determinar la incidencia de la violencia doméstica en mujeres mapuche. La investigación utilizó como técnica de recopilación de información la aplicación de una encuesta a 47 mujeres mapuche hospitalizadas y/o que acudieron a consulta médica. Dentro de los resultados más relevantes se aprecia que un 78,7% de las mujeres refirieron experiencias de maltrato en algún momento de sus vidas; el 59,6 % reportó haber vivido abuso físico antes del último año; el 66% abuso emocional; el 14,9% experiencias de abuso físico el último año y el 17% durante el embarazo. En las experiencias del último año aparece como agresor principal la pareja en un 57,1%; y la familia en un 42,9%. El 86,4% de las mujeres indicó que deberían implementarse actividades de apoyo en casos de violencia doméstica citando a diversos profesionales, como médicos, psicólogos, auxiliares de enfermería y matronas.

En el año 2002 el SERNAM, al estudiar la prevalencia de la violencia en la Región Metropolitana y la IX Región (Región de la Araucanía) en

mujeres entre 15 y 49 años, actual o anteriormente casadas o convivientes, por primera vez incorporó dentro de sus variables, en el caso de la región de la Araucanía, prevalencia de violencia según área de residencia (urbano-rural)¹⁴ y la pertenencia al pueblo mapuche. En este caso, el único dato entregado por pertenencia étnica es la violencia física y/o violencia sexual, la cual es mayor en la zona rural (33,3%) respecto de la zona urbana (25,7%), y entre mujeres mapuche (36,2%) respecto de no mapuche (26,2%). Estos resultados sugieren investigar más respecto a la multicausalidad de esta situación. La conceptualización, así como los factores de riesgo y factores protectores de la violencia intrafamiliar, fueron preestablecidos. Según algunas investigadoras, esto les da un carácter de universalidad que no considera un acercamiento culturalmente pertinente (Painemal y Jelves, 2002).

Por otra parte, destaca un estudio realizado en pueblos aymara sobre violencia conyugal (Carrasco, 2000), el que pese a no contar con datos estadísticos, utiliza revisión de documentos etnohistóricos entre los años 1897 y 1995. Con ello da cuenta de la existencia de la violencia, entrega información de la complejidad del tema y da luces de las características de la violencia física ejercida contra las esposas dentro del matrimonio. En este estudio se menciona que las mujeres mantienen una posición de subordinación, particularmente en el manejo de los conflictos de pareja: los hombres imponen su autoridad a través de ellas como una vía para controlar su sexualidad y su comportamiento social, lo cual es un patrón asumido tanto por hombres como mujeres. Sin embargo, esta investigación da cuenta de la importancia de ahondar más en el tema de la violencia en la cultura aymara, en el concepto de matrimonio (chacha-warmi), en los contenidos de la masculinidad y feminidad, en el supuesto pensamiento dual de opuestos complementarios, entre otros, para poder comprender en mayor profundidad las relaciones al interior de la unidad doméstica y poder tener una aproximación más adecuada a este tema.

14 Prevalencia de la violencia conyugal según área de residencia: área urbana; sin violencia 54,6%, violencia psicológica 19,7 % y violencia física y/o sexual 25,7%; mientras que en el área rural hay un 49,7% sin violencia, un 17,1% con violencia psicológica y un 33,3% de violencia física y/o sexual (SERNAM 2002).

Otros aporte es el trabajo de Bengoa (1985, cita en Programa Orígenes, MIDEPLAN, 2005:13). En este se menciona que las mujeres mapuche –en el pasado– mantenían espacios de poder y que su subordinación a las decisiones del hombre no implicaba una falta de este espacio ni tampoco su devaluación. Esto se habría perdido luego de la radicación de las comunidades, en tanto implicó el fin del sistema de alianzas estratégicas interfamiliares. Con ello, la mujer habría perdido su valor de intercambio y habría sido relegada a un ámbito considerado de menor importancia.

Como lo expresan estos estudios, a la hora de querer aproximarnos al tema de la violencia hacia mujeres indígenas y comprender su causalidad, es necesario tener un acercamiento culturalmente pertinente, para lo cual se debe considerar la complejidad del tema, las relaciones genéricas entre hombres y mujeres en cada cultura, las conceptualizaciones de familia, mujer, violencia, entre otros, al igual que las condiciones histórico-sociales de los pueblos indígenas y, específicamente, de las mujeres indígenas.

En este sentido, es importante considerar las percepciones particulares de las mujeres indígenas respecto del tema. En el caso de las mujeres mapuche entrevistadas en Santiago, al referirse al tema de la violencia hacia mujeres indígenas manifiestan la necesidad de hablar de su llegada a Santiago. Como veíamos anteriormente, las mujeres indígenas son las que mayormente migran. De allí, que la experiencia de la migración hacia las ciudades sea un aspecto significativo a la hora de hablar del tema de la violencia. En las ciudades se reúnen nuevamente con otras mujeres mapuche en la organización, en donde pueden compartir distintas experiencias de discriminación que sufren y sufrieron y fortalecer la cultura tradicional, como asistir a ceremonias y hablar mapudungun, entre otras cosas.

[Cuando fue a otro grupo no mapuche] me presento y me dicen: ¿Y cómo se llama usted? [ella responde] Me llamo Nelly Hueichán Ancalef. Y se ponen a reír todas las señoras. Se rieron de mí, de mi apellido. Entonces yo digo, claro, porque al principio no me afectó tanto, pero por qué se rieron de mí [...] Finalmente, después de todo lo que yo hice traté siempre de buscar mis pares, aquí habemos tantas mujeres mapuche... (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

La primera violencia que relatan estas mujeres urbanas refiere a la discriminación proveniente desde las otras mujeres no indígenas:

Después de todo lo que yo hice traté siempre de buscar mis pares... yo a través de la junta de vecinos, pude pedirles nóminas al presidente y buscar mujeres mapuche y así [...], nos fuimos formando un grupo de mujeres y nos juntábamos en la misma junta de vecinos, a veces tomábamos mate, y esa era la felicidad más grande que yo podía tener, o sea, para mí, solamente encontrarme con mis pares, me llevó a tener, a desarrollar la personalidad, porque fui muy tímida también, como chica, como en el campo, todo eso... (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

Participar en la organización no solo entrega soportes identitarios, sino que también ayuda a superar aquellos momentos en que las mujeres se han sentido solas en la ciudad. También, la organización aparece como un lugar donde las mujeres se desarrollan y pueden socializar sus conocimientos sobre la cultura tradicional mapuche; es un lugar que las saca de la casa o del ámbito puramente doméstico. De allí la importancia para hablar de violencia y conectarse con su historia individual, familiar y comunitaria, antes y después de la migración a Santiago. Esta situación marca un hecho significativo: el reconocimiento de su propia historia e identidad como mapuche: “[y]o soy mapuche, pensaba cuando el profe decía: “qué quiero, hacía dónde voy, de donde vengo”. Yo sé de dónde vengo y adónde voy” (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

Experiencias de acercamiento a la violencia hacia mujeres indígenas

En la búsqueda de investigaciones y datos estadísticos, se encontró algunas experiencias de trabajo en la temática. La primera que aparece documentada fue realizada por la unidad de Salud con Población Mapuche de la IX Región durante el año 2001. Allí se llevó a cabo un acercamiento al tema de la violencia intrafamiliar mediante un encuentro realizado con la

participación de 50 actores sociales ligados al ámbito de la salud, organizaciones mapuche, facilitadores interculturales, entre otros¹⁵. En este, se logró visibilizar la violencia al interior de las comunidades y se concluyó que es el resultado de un proceso mayor que involucra las relaciones entre el pueblo mapuche y la sociedad global chilena.

La violencia aparece como generada primeramente desde el Estado a través de su institucionalidad para ejercer dominación sobre tierras, recursos familiares, etc. La educación surge como un factor trascendente de imposición sistemática que propende a la pérdida de valores culturales y a la incorporación de un nuevo modelo de desarrollo. Ello contribuye a que los jóvenes se confundan sobre cómo actuar y cómo comunicarse con los demás. Todo esto provoca una pérdida de respeto al interior de las familias y comunidades generando violencia. La familia misma ya no cuenta con los vínculos y prácticas culturales anteriores.

Emerge, además, la influencia del alcohol y actualmente de la televisión como formas de aculturación que contribuyen a generar violencia en la familia, conjuntamente con los cuestionamientos que ha tenido el rol de la mujer mapuche en su familia debido al contacto con la sociedad global, lo que ha provocado resquemor entre sus parejas.

Como propuestas y conclusiones de este encuentro, surge la necesidad de desarrollar más investigaciones participativas que produzcan cambios desde la institucionalidad hacia la sociedad mapuche, la necesidad de coordinar acciones desde el sector educacional y el rescate de valores tradicionales familiares. En el caso específico de la violencia intrafamiliar plantea: la necesidad de realizar diagnósticos y programas de capacitación interdisciplinarios pertinentes con la participación de kimunche o sabios de las comunidades; que los casos de violencia intrafamiliar sean atendidos por los servicios públicos; revisar el concepto de violencia, su contenido y pertinencia para comprender la realidad mapuche. Además, se plantea que al hablar de violencia existe una falta de comprensión de

15 Esta experiencia se denominó “Relaciones familiares en el mundo mapuche: armonía y desequilibrio”. En ella se trabajó en una propuesta de política pública en prevención y atención en violencia intrafamiliar, y se realizó en español y mapudungun (Unidad de Salud con Población Mapuche. Servicio de Salud Araucanía Sur, Equipo Mapuche de Co-gestión en Salud. Relaciones Familiares en el Mundo Mapuche, 2001)

cómo se debe vivir, así como de los cambios provocados por el contacto con la sociedad global, los que están directamente relacionados con un cuestionamiento a los roles tradicionales.

La investigación en mujeres mapuche de Santiago no logra reafirmar que la violencia sea generada primeramente desde el Estado. Sin embargo, logra evidenciar una serie de características comunes a otros estudios de violencia intrafamiliar como: quienes son víctimas de violencia, gatilladores de la violencia, mitos de la violencia, roles de dominación y subordinación entre hombres y mujeres, entre otros.

Las mujeres siempre fueron maltratadas. A mí siempre me han educado que es así, pero yo no me hago la idea que alguien me pegue, que alguien me de mala vida, porque ellos se criaron así en ese ambiente, de golpes, de maltrato, y como viene otros tiempos, ellos además son distintos y no como uno que fue más sumisa, uno aceptó ciertas cosas, pero ellas no porque es otro tiempo, más educación, tienen más mundo, tienen, uno le ha dado la posibilidad de una vida tranquila, protegida, defendida, entonces, yo no las veo [refiriéndose a sus hijas], así ser como atropelladas... (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

La educación es un factor que incide en el surgimiento de la violencia. De hecho, ya se ha visto en otros estudios, como esta va legitimando el ejercicio de la violencia con el apoyo de otras instituciones como, por ejemplo, la religión. En este marco, es percibida como una forma adecuada de resolver los conflictos y/o una forma de expresión emocional válida (Larraín, 1994). Además, se evidencian los cambios en las nuevas generaciones. Y es que pese a que muchas mujeres fueron educadas desde la norma dominante para aceptar la violencia, sus hijas han tenido acceso a nuevas formas de educación y, por tanto, están viviendo una vida de menos maltrato y menos sumisión. Al respecto, se hace importante rescatar que en Chile se han realizado diversas campañas de prevención de la violencia hacia la mujer. Estas han buscado promover un cambio en la relación entre los géneros¹⁶.

16 Desde el año 1992 el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) lleva a cabo, una vez al año, una campaña comunicacional y publicitaria con el fin de sensibilizar a la opinión pública sobre

Respecto de los gatilladores de la violencia, los cuales –como ya se dijo– coinciden con otros estudios de violencia intrafamiliar, se agregan algunos como: problemas familiares o las tensiones diarias relacionadas con la supervivencia:

Yo creo que se produce con el principal problema: el dinero. Entonces, siempre pelean o se discute con el marido es por falta de dinero, porque no alcanzó la plata, porque se está lleno de deudas, principalmente es eso y de ahí uno empieza con unas palabritas, después va subiendo de tono, hasta llegar los gritos y de repente, en algunas, no es mi caso, en el caso mío, una vez me trataron de pegar, pero hace hartos años y ahí me acordé que decía mi madre y corrí lo más que pude (risas). Entonces, desde ahí mi marido nunca más, nunca más... (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

Aparecen, además, algunos mitos estudiados en los casos de violencia como: “habría mujeres que les gusta que les peguen y las traten mal” o “quien te quiere te aporrea” (Grupo focal 2, 16 de diciembre de 2006). Estos, dan cuenta de una situación fuertemente cultural, que es parte de los mitos de la violencia intrafamiliar y que, al parecer, se aprecia tanto en mujeres indígenas como en no indígenas.

La violencia al interior de las familias mapuche aparece como un tema que tiene relación con los roles que asumen hombres y mujeres:

El recurso mayor es que uno tenga independencia en la economía. En la economía, generando recurso, porque de eso se trata la economía. De poder como yo, con mis manos hacer algo que yo pueda venderlo, generar plata, porque a través de ese recurso, yo puedo mejorar también mi entorno social. De esa forma yo lo veo. Porque si yo estoy sentada esperando que llegue mi marido con poco sueldo, vamos a estar siempre en este círculo de pobreza, de rabia, que falta la plata, para esto, para lo otro. Yo creo que nosotras mujeres somos importantes pero también tenemos

la Violencia hacia las Mujeres, cuyo enfoque principal ha sido la violencia intrafamiliar. Además, Organismos no Gubernamentales, como la Red Chilena Contra la Violencia Doméstica y Sexual, han realizado diversas campañas como marchas con antorchas, encuentros regionales, entre otros. http://www.sernam.cl/opencms/opencms/sernam/regiones/12/noticias/news_0007.html <http://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/>

que trabajar, generar ingresos a la familia, para qué, para mejorar la calidad de vida y también uno a través de informarse, de prepararse, también tener talleres, hay varias instancias pero uno tiene que ir a buscarlas... (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

Según Binstock (1998) la dependencia jurídica, económica y social de las mujeres las ha hecho históricamente subordinadas y especialmente vulnerables a la agresión masculina.

En cuanto a la relación entre hombres y mujeres, las mujeres mapuche entrevistadas reconocen la existencia del machismo, el cual perjudica a la mujer en tanto coarta su libertad para realizar sus actividades, asumir cargos y nuevas responsabilidades: “El hombre cuando la mujer quiera trabajar y quiera su lugar, el hombre le molesta, la quiere en la casa...” (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006). “Es que el hombre es tan egoísta, que quiere la mujer ahí, quiere verla, quiere que esté ahí en todo momento. Entonces, claro, la desconfianza...” (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

De esta misma manera, el estudio de etnicidad y género del Programa Orígenes menciona que los temas que más aparecen en los estudios sobre género y pueblo mapuche hablan del machismo y la sumisión (Programa Orígenes, MIDEPLAN, 2005). Calfio agrega que este es una problemática que la sociedad mapuche aún no asume y que, en ese sentido, la migración de la mujer puede representar una estrategia para salir de esquemas sociales y culturales rígidos. Además, menciona que existe un gran problema asociado al género y etnicidad: la violencia doméstica, la cual no cuenta con sistemas de autocontrol ni sanción étnica, especialmente cuando se vive en las tierras del linaje del marido (Calfio, 1997 cit. en Programa Orígenes, MIDEPLAN, 2005:13).

Finalmente, respecto de los factores de la cultura mapuche que inciden y/o ayudan a enfrentar la violencia, aparecen algunos contenidos que son necesarios de profundizar. Por ejemplo, la infidelidad de los hombres aparece asociada al tema cultural de la poligamia mapuche. Este se presenta como un hecho significativo dentro de las relaciones de pareja que

puede acarrear situaciones de violencia intrafamiliar y que, además, está asociada a una suerte de naturalización:

Por ejemplo, si retrocedemos de que el hombre tenía entre cuatro, cinco mujeres. Antes, las mujeres aceptaban eso. Antiguamente, pero que el hombre engañaba a la mujer, yo creo que desde que nacen vienen con eso [...] generalmente eso es lo que pasa; y lo segundo, también puede ser lo que acarrea problema intrafamiliar, es la traición, prácticamente, el engaño, una cosa así. El no enterarse que la han engañado, y que a veces ha visto la persona. Entonces, esas cosas yo no las perdono, por ejemplo, eso yo no lo perdono... (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

Otro contenido relevante tiene relación con estrategias para enfrentar las situaciones de violencia, las cuales parecen ser parte de un control social cultural:

Porque me recuerdo que yo, cuando mi padre empujó a mi madre, se resbaló y se cayó... mis hermanos llegaron y hablaron con él, y le dijeron que tenía que ser la primera y la última vez. Usted no le va a tocar nunca más a mi madre porque el día que la vuelva a tocar, nosotros la vamos arreglar con usted, así le dijeron... (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

Asimismo, las mujeres entrevistadas en Santiago reconocen como un recurso frente a la violencia el ser mujer mapuche, por su fortaleza y el aguante ante cualquier situación. Dicha fortaleza provendría de los tiempos de pérdida y reducción de tierra, de la discriminación e imágenes negativas de inferioridad con que históricamente se ha catalogado al pueblo mapuche:

Y eso debemos ser todas las mujeres, todas tener espíritu de superación. Las mujeres mapuche que somos porque nosotros somos mujeres de esfuerzo por naturaleza, eso es lo único que podría decir... (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

Es que nosotras las mujeres mapuche, somos muy capaces, muy fuertes. Tenemos una riqueza innata, que en distintas cosas, la cosa artesanal, ya sea en el trabajo en madera, trabajo en lana. El tejido, el bordado, una riqueza pero, con nosotros. Dios nos ha dado ese don, ese talento, esa gracia. Nos ha ayudado a nosotros los indígenas porque somos el inicio de la vida, nosotros somos la tierra, la tierra creamos todos los colores, la riqueza de las pinturas, de bordados, de todo eso. Entonces, nosotros somos total de eso. Hay que saber sacarle provecho y cuando uno lo descubre, es donde uno empieza a, es cuestión de descubrirlo, creo que todo mapuche lo tenemos... (Testimonio, grupo focal 1, Peñalolén, Santiago, 2 de diciembre de 2006).

Conclusiones

La temática de la violencia hacia mujeres indígenas ha sido invisibilizada tanto a nivel académico como en el ámbito de las políticas públicas. Una de las primeras constataciones de este artículo es que no existe información sistemática relativa a la salud sexual y reproductiva en pueblos indígenas y, específicamente, no existen datos oficiales sobre violencia en esta población. Estos datos podrían permitir la comparación con la población no indígena para identificar brechas en salud, diseñar posibles investigaciones, líneas de acción y políticas públicas.

Las escasas investigaciones que se han realizado, en su mayoría no consideran una adecuación metodológica pertinente culturalmente que le de contenido propio a estos temas. Cabe señalar que esta situación se puede observar en distintos ámbitos de investigación en pueblos indígenas. Esto da cuenta de un escaso reconocimiento de los pueblos originarios y de sus prácticas culturales por parte de las instituciones estatales, a pesar de la puesta en marcha de programas especiales.

Esto instala una problemática más compleja y no resuelta en nuestro país, pese a las distintas instituciones y programas gubernamentales y no gubernamentales que trabajan en ello: se trata del reconocimiento de la pluriculturalidad y pluriétnicidad en Chile, que mantiene a los pueblos indígenas en una situación de conflicto permanente con el Estado. Ello, se puede evidenciar en una serie de tensiones y falta de reconocimiento de prácticas y creencias culturales.

En el caso específico de la violencia contra las mujeres indígenas podemos constatar la complejidad del tema al asociarlo a la historia de los pueblos indígenas en relación al Estado chileno, a las prácticas culturales anteriores, cambio de roles en la mujer actual, migración a las ciudades, situación socioeconómica de los pueblos indígenas en relación al resto de la población y percepción e historia de los pueblos indígenas en Chile, entre otros.

Se puede ver cómo algunos elementos característicos de la violencia intrafamiliar aparecen en mujeres indígenas como mitos acerca de la violencia, factores gatilladores, etc. Sin embargo, estos son acercamientos incipientes al tema y que requieren, por tanto, de un mayor estudio y discusión al interior de las comunidades. Es importante recordar que la situación de violencia no se puede aislar de un contexto sociocultural y de la historia comunitaria y personal de las mujeres indígenas, ya que esta da cuenta del proceso en que se desencadenan acciones de violencia, además de estrategias comunitarias de intervención.

Aparecen como contenidos relevantes, pero necesarios de seguir profundizando, la situación de tensión al interior de las familias, en parte por las condiciones socioeconómicas que funcionan como gatillantes de situaciones de maltrato, además de estudiar la relación de las tensiones propias que mantienen mujeres y hombres de pueblos discriminados históricamente, sufriendo diversas formas de violencia social, en algunos casos estatal, con la violencia al interior de las comunidades.

Se plantea como necesario implementar estrategias para abrir espacios de conversación y debate a nivel local y nacional, tanto de mujeres indígenas, como de líderes/lideresas y sabios/as indígenas, para conocer las posturas frente al tema. La percepción de las mujeres indígenas respecto de la familia, la violencia, las relaciones de pareja, factores causales y factores protectores, etc., son temas que requieren ser profundizados y escuchados por las autoridades, para así tener insumos para la creación de políticas menos discriminatorias y de prevención de la violencia.

En este sentido, este artículo pretende entregar ideas para intercambiar criterios en un marco intercultural en torno a políticas para la erradicación de la violencia en mujeres indígenas.

Bibliografía

- Bello, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Santiago, Chile: CEPAL.
- Binstock, Hanna (1998). *Violencia en la pareja, tratamiento legal. Evolución y balance*. Serie Mujer y Desarrollo, N0. 23. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Carrasco, Ana María. (2000). Violencia Conyugal entre los aymara del Altiplano Chileno. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Santos Ossa* Vol. III, 85-96. Antofagasta, Chile.
- CEDEMU (2002). *Sentando bases para el desarrollo de un modelo intercultural en salud sexual y reproductiva entre las mujeres aymará del norte de Chile: un estudio de epidemiología intercultural, balance del proceso. 2001-2002*. Arica, Chile.
- Díaz, Marcela (2005). *Informe Final Evaluación de medio término Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*. Secretaria General Iberoamericana. Chile: FLACSO-Chile.
- Gobierno de Chile (2004). *Nuevo trato con los pueblos indígenas. Derechos indígenas, desarrollo con Identidad y diversidad cultural*. Santiago: Gobierno de Chile.
- Instituto Nacional de Estadísticas INE-Ministerio de Planificación MIDEPLAN (2005). *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile. Censo 2002*, INE/ MIDEPLAN, Santiago de Chile. www.origenes.cl (visitado en enero 2007).
- Instituto Nacional de Estadísticas INE-Ministerio de Salud MINSAL (2001) *Encuesta calidad de vida y salud*. Santiago de Chile: INE/MINSAL.
- Instituto Nacional de Estadísticas INE (2002). *Hojas informativas. Estadísticas Sociales, Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002*. www.mideplan.cl (visitado en septiembre 2007).
- Instituto de Estudios Indígenas (2003). *Los Derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del Programa de Derechos Indígenas*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.
- Larraín, S. (1994). Análisis psico-social de la violencia intrafamiliar. En *Perspectiva psico-social y jurídica de la violencia intrafamiliar*. Santiago de Chile: SERNAM; Universidad de Chile.

- MIDEPLAN (2002). *Análisis de la VIII Encuesta de Caracterización Socio-económica Nacional CASEN 2000. Etnias y pobreza en Chile*. Documento N 14. Santiago de Chile: MIDEPLAN.
- MINSAL, Gobierno de Chile, OPS, OMS (1997). *Situación de Salud de los Pueblos Indígenas de Chile, Perfil Epidemiológico*, Santiago de Chile: MINSAL; OPS; OMS.
- Montaño, S. y D. Almeras (2007). *¿Ni una más! El derecho a vivir una vida libre de violencia en América Latina y el Caribe*. OPS/OMS. <http://www.cepal.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/7/31407/P31407.xml&xsl=/mujer/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xslt> (visitado noviembre 2007).
- OPS, OMS (2004). Perfil de salud de mujeres y hombres en Chile 2003. En *Proyecto género, equidad y reforma de salud, Chile*. Serie género y reforma de la salud. OPS, OMS. Santiago de Chile: OPS; OMS.
- Oyarce, Ana María et al. (1989). *Cómo viven los mapuches: Análisis del censo de población de Chile de 1982*; Santiago: PAESMI.
- Painemal, M. e I. Jelves. (2002). Relaciones familiares en el mundo mapuche: armonía y desequilibrio. En *Seminario: Mujer, Cultura y Salud en los Andes*. Arica, Chile.
- Pérez, M. S. (2005). Salud Reproductiva en pueblos originarios en Chile. Ciclo de talleres: Género, indicadores y ciudadanía de las mujeres. Unión Europea; Araucanía Tierra Viva: Fundación Chol Chol; SERNAM; INDAP; CONADI; PRODEMU; Universidad de la Frontera. Artículo en imprenta.
- Pérez, M. S. y C. Dides (2005). *Salud, sexualidad y reproducción. Sistematización de investigaciones y experiencias en pueblos indígenas en Chile 1990-2004*. Santiago de Chile: CORSAPS-UNFPA.
- Pérez, M.S., C. Cuminao, C. Dides y M. Díaz (2007). *Informe Investigación Violencia contra las mujeres en comunidades indígenas*. Chile: GRILAC. FLACSO-Chile. No publicado.
- Programa Orígenes, MIDEPLAN (2005). *Etnicidad y género. Perspectiva desde la acción pública*. Programa Orígenes. Asesorías para el Desarrollo, Santiago.
- Ritter, Paola. (2002). *Detección de violencia doméstica en mujeres mapuches comuna de Panguipulli. Investigación parte del proyecto: Estudio del im-*

- pacto de la violencia doméstica sobre la salud reproductiva e infantil. 1999-2002*; Chile: Estela Arcos Universidad Austral.
- Sáez, Margarita (1999). Interculturalidad en Salud. En MIDEPLAN-MINSAL; Primer Seminario Nacional de Salud Intercultural y Políticas Públicas, Santiago.
- Servicio Nacional de la Mujer (2002). *Detección y análisis de la prevalencia de la violencia intrafamiliar*. Chile: SERNAM
- Toledo Llancaqueo, Víctor (1997). *Situación de los pueblos indígenas de Chile. Perfil epidemiológico*. Documento de trabajo OPS/MINSAL, Santiago.
- (2008) El honor de Chile y el Convenio 169: el trance de la promulgación. Documento electrónico disponible en:) <http://ukhamawa.blogspot.com/2008/10/el-honor-de-chile-y-el-convenio-169-el.html> (visitado en diciembre de 2008.)
- UFRO, CELADE, PAESMI (1989). *Tabulaciones básicas. Censo de reducciones indígenas seleccionadas*, Santiago: INE.
- Unidad de Salud con Población Mapuche, Servicio de Salud Araucanía Sur, Equipo Mapuche de Cogestión en Salud (2001). *Relaciones familiares en el mundo mapuche. ¿Armonía o desequilibrio?* Ñuke Mapuförlaget, working paper serie 8. Chile.

Violencia intrafamiliar en el pueblo nasa (Paeces), Colombia: un caso de pluralismo jurídico

Jael Mercedes Duarte*

Resumen

En el año 2000, mujeres pertenecientes al pueblo nasa¹ realizaron un “Diagnóstico de Violencia Intrafamiliar” a fin de posicionar la problemática al interior de sus comunidades.

El Estado colombiano reconoce la violencia intrafamiliar como delito y, al mismo tiempo, reconoce la autonomía jurisdiccional de los pueblos indígenas. La primera parte de este texto plantea el problema de la violencia intrafamiliar para el pueblo nasa y, en particular, sus diferencias de percepción con el Estado. El objetivo es evidenciar una situación de pluralismo jurídico y las confusiones, tensiones y cuestionamientos que este pluralismo plantea a las mujeres nasa, al pueblo nasa y al Estado colombiano. En una segunda parte, postula que el que la violencia intrafamiliar en el pueblo nasa sea visto como un problema, es resultado de la participación política de las mujeres. Argumenta, además, que esta participación además de generar un cambio en la percepción de la problemática también ha influido en la percepción que el pueblo nasa pueda tener de sus integrantes mujeres. Finalmente, analiza cómo desde un punto de vista del pluralismo jurídico, el Estado colombiano podría estimular estas transformaciones sin irrespetar la lucha de los pueblos indígenas por su autonomía.

Palabras clave: pueblos indígenas, pluralismo jurídico, género, violencia, Colombia

* Abogada, Maestría en Desarrollo del Instituto Universitario de Estudios del Desarrollo en Ginebra (Suiza). Este artículo reproduce las reflexiones suscitadas en la tesis de grado de la mencionada Maestría, en diciembre de 2006.

¹ El pueblo nasa cuenta con 190.000 personas, la mayoría vive en el departamento del Cauca, en el suroeste de Colombia.

Introducción

CASOS	Agresor		Año de registro		Total casos
	Hombre	Mujer	1998	1999	
Incumplimiento en el pago de dinero		1	1		1
Maltrato verbal	1		1		1
Robo (animales, cosas, dinero)	8		1	7	8
Homicidios	2		1	1	2
Peleas familiares	4	1		5	5
Abuso de confianza	1			1	1
Daños en propiedad ajena	1			1	1
Debilidad organizativa	2			2	2
Hipotecas	1			1	1
Problemas de tierras	9	1	2	8	10
Venta de alcohol		1		1	1
Malos ejemplos		1		1	1
Llamado de atención	1			1	1
Infidelidad	1	1		2	2
Total casos	31	6	6	31	37

Fuente: Tomado del Diagnóstico de violencia intrafamiliar en las comunidades del Cauca". CRIC. 2000.

En el año 2000, las mujeres nasa alarmadas por el alto nivel de violencia intrafamiliar al interior de sus comunidades realizaron el “Diagnóstico de violencia intrafamiliar en las comunidades del Cauca”. A través del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), se solicitó a cada resguardo² que enviara datos acerca de esta problemática. Sin embargo, teniendo en cuenta que la normatividad del sistema jurídico de los nasa se va creando a medida que cada caso lo va exigiendo, los resultados y las maneras de

2 Cercamientos de territorios donde se agrupaban y conminaba a los indígenas para ejercer poder y dominio sobre ellos durante la colonia, actualmente es reconocido por la legislación estatal como el terreno de propiedad de los diferentes pueblos indígenas que los habitan. Tiene el carácter de propiedad colectiva, imprescriptible, inalienable e inembargable.

percibir la violencia intrafamiliar fueron diversos para cada resguardo. Por ejemplo, mientras que en algunos resguardos se hace referencia al maltrato físico, en otros encontramos clasificaciones que a simple vista no parecen tener relación con la violencia intrafamiliar, como el no pago de deudas, la debilidad organizativa o los problemas por la tenencia de tierras (ver tabla 1).

La información que provee la tabla anterior, ilustra sobre lo que –aparentemente– constituye violencia intrafamiliar para los nasa. Al mismo tiempo, nos permite ver las diferencias entre el sistema jurídico nasa y el sistema jurídico estatal. En el último, la violencia intrafamiliar está definida en el Código Penal (Artículo 229), como el “maltrato físico o psicológico a cualquier miembro del núcleo familiar”, y se determina pena de “prisión de dieciséis (16) a cincuenta y cuatro (54) meses”, las otras conductas se encuentran tipificadas por otros artículos o por otras ramas del derecho. Sin embargo, el Estado colombiano reconoce en su Constitución Política (Artículo 7) la diversidad étnica y cultural de la Nación, haciéndolo un Estado pluriétnico y multicultural. De esta forma, se hace reconocimiento de la existencia de distintos grupos culturales (Pineda Camacho, 2002), concediendo derechos específicos a los pueblos indígenas. Esto opera, particularmente respecto a la autonomía jurisdiccional. De hecho, el Artículo 246 reconoce dicha autonomía, esto es, la posibilidad de que las autoridades tradicionales de un pueblo indígena puedan ejercer funciones jurisdiccionales en su territorio, conforme a sus propias normas y procedimientos.

Por su parte, en el sistema jurídico nasa, no hay definiciones predeterminadas sobre las conductas que pueden generar desequilibrio en la comunidad, como tampoco existe una pena predeterminada para cada conducta. Entonces, nos encontramos ante una situación de pluralismo jurídico, en el que para una situación, como lo es la violencia intrafamiliar, existe la posibilidad de que sean aplicados dos o más sistemas jurídicos diferentes (Vanderlinden, 2003); en este caso el sistema jurídico estatal y el sistema jurídico nasa. También es de tener en cuenta que en el sistema jurídico estatal se encuentra contemplado el fuero indígena. Esto es, la excepción que el sistema jurídico estatal tiene con respecto a los indígenas, en particular en el sistema penal donde los indígenas que cometan un

delito, no son penalizados por el código penal, sino que son juzgados al interior de su pueblo indígena, siempre respetando la Constitución y legislación nacional.

Este conflicto entre jurisdicciones ha sido regulado en su mayor parte por la jurisprudencia. Como último precedente encontramos la sentencia C – 370 de 2002 de la Corte Constitucional, en donde fue demandado el artículo del código penal que excluye de la penalización a los miembros de pueblos indígenas en razón a su diversidad socio-cultural, por ser discriminatorio al poner a los indígenas al mismo nivel de los menores de edad y los enfermos mentales. La Corte determinó que en el caso de diversidad socio-cultural no se trata de incapacidades mentales ni psicológicas, pero que eliminar esta prescripción jurídica en la práctica podría ser perjudicial para los pueblos indígenas. Entonces, para resolver este conflicto la Corte ha determinado que el proceso penal continúe, a fin de cumplir con su carácter simbólico de investigación y condena a un acto punible y generar un diálogo intercultural. Sin embargo, si al final del proceso penal hay sanción, esta no será aplicada ya que no corresponde al principio de respeto a la diversidad cultural, y no se considera la diferente cosmovisión de la persona juzgada, por lo que los indígenas seguirán siendo juzgados al interior de sus comunidades.

Tabla 2 - “Diagnóstico de violencia intrafamiliar en las comunidades del Cauca”. Datos suministrados por el Juzgado Promiscuo de Familia del Municipio de Caldoño. (CRIC, 2000)

CASOS	Víctima		Año de registro				Total de casos
	Hombre	Mujer	1996	1997	1998	1999	
Violencia Intrafamiliar	3	46	6	21	11	11	49
Total	3	46	6	21	11	11	49

Fuente: Tomado del Diagnóstico de violencia intrafamiliar en las comunidades del Cauca”. CRIC. 2000.

Esta falta de claridad, se refleja también en las acciones emprendidas por las mujeres nasa víctimas de violencia intrafamiliar. En el mismo diagnóstico podemos ver como, si bien hay un marco jurídico en el sistema esta-

tal que promulga la autonomía jurisdiccional, en algunas comunidades las mujeres también acuden al sistema jurídico estatal en búsqueda de soluciones (Ver tabla 2).

Respecto al tratamiento de la violencia intrafamiliar por el sistema jurídico estatal surgen algunos problemas de funcionalidad en el proceso jurídico. Esto, por condición del manejo de la generalidad, el tamaño del territorio y la población a la cual se aplica el sistema: con el sistema estatal la denuncia pasa primero por una instancia llamada Comisarías de Familia, en donde proponen como primera solución la “conciliación” del maltrato y el compromiso del agresor a no repetir la conducta (promesa que muy pocas veces cumple)³. Todo esto implica para las víctimas que se atreven a hacer la denuncia, más procedimientos y el retraso de una solución que se esperaba en el momento de comenzar el pleito judicial. Además, solo existen 222 comisarías para 1080 municipios (menos del 20% de la necesidad del país). Estas están localizadas mayoritariamente en los centros urbanos, que son distantes de los territorios donde viven las comunidades indígenas (Informe Sombra⁴, 2005).

En esta situación queda descartada la posibilidad de una atención adecuada a la problemática de violencia intrafamiliar por parte del Estado en contraposición al sistema jurídico nasa. Entonces, ¿por qué las mujeres nasa acudirían al defectuoso sistema estatal?

Es significativo considerar que a pesar de la larga lucha de resistencia, tanto del pueblo nasa en general como de las mujeres nasa en particular, el efecto de la dominación simbólica (sea de etnia o de género), se ejerce no en una lógica de conciencias concedoras de esta dominación, sino a través de esquemas de percepción, de apreciación y de acción que son manifestaciones constitutivas de hábitos culturales que fundamentan las decisiones de la conciencia y la voluntad en colectividad; situación en la

- 3 Es por esto que esta legislación es fuertemente cuestionada por las mujeres, generando incredulidad en los sistemas de justicia y en la eficacia de la ley, ya que existe el sentimiento de una respuesta institucional inadecuada. En Colombia, hay 188 casos al día y 9 casos por hora, y en la violencia intrafamiliar el 91% de los casos las víctimas son las mujeres (Informe Sombra, 2005).
- 4 El Informe Sombra, es un informe que presentaron las organizaciones sociales para confrontar los datos que presenta el Estado ante organizaciones o instituciones internacionales de derechos humanos. El informe sombra al que nos referimos, fue realizado, para confrontar los datos del Estado colombiano ante la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, en el año 2005.

que se encuentran inmersos tanto el grupo dominante, como el grupo dominado, en donde los y las dominadas aplican categorías construidas desde el punto de vista de los dominantes, haciéndolas aparecer como naturales, al punto que

“La violence symbolique s’institue par l’intermédiaire de l’adhesion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu’il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux pour penser sa relation, que d’instruments de connaissance qu’il a en commun avec lui” (Bourdieu, 1998: 41).

Es quizás por esto que las visiones que podemos encontrar desde el indígena respecto al blanco pueden parecer contradictorias: por una parte, está la visión del blanco como el enemigo colonizador y por otra parte también está la visión del blanco ilustrado, el blanco que tiene el conocimiento que “hay que saber”, como puede verse en los nasa con su líder Quintín Lame⁶. Así lo señala Rappaport: “para Lame era importante que sus pensamientos se pusieran por escrito, puesto que consideraba que el analfabetismo era una de las causas que mantenía presos a los indígenas en la oscuridad de la ignorancia” (2000: 56).

Este pensamiento subyace y se hace manifiesto con respecto a la violencia intrafamiliar. Pese a las fortalezas y potencialidades del sistema jurídico nasa para juzgar este tipo de conflicto social, en el momento de preguntar sobre este a algunos miembros del pueblo nasa aparecen respuestas como: “los indígenas somos más violentos... aquí hay más machismo. ¿No?”. A esta conclusión también pueden llegar las víctimas de la violencia intrafamiliar al interior de las comunidades nasa. Esta idea puede llevarlas a acudir al sistema jurídico estatal, bajo el convencimiento de que al pertenecer este último al conocimiento dominante tendría menos “machismo” y más sensibilidad a las necesidades de las mujeres. Así, consecuentemente en el sistema jurídico estatal encontrarían soluciones efec-

5 La violencia simbólica se instituye por intermedio de la adhesión que el dominado no puede dejar de conceder al dominante (por consiguiente, la dominación), cuando él [dominado] solamente dispone, para pensar al otro y para pensarse, o mejor para pensar su relación de instrumentos de conocimiento que tiene en común con él [dominante]. Traducción propia.

6 Líder tradicional nasa (1880-1967)

tivas a esta problemática, situación no del todo cierta como se ha demostrado anteriormente.

Esta creencia es reforzada por el grupo dominante, en particular por los ejecutores del sistema jurídico estatal (jueces, funcionarios, abogados y la población mestiza en general), mostrándose este último como el único sistema eficaz y válido para controlar cualquier problema social (Larsen y Petersen, 2001). Esto puede verse, por ejemplo, cuando la juez del Municipio de Inza señala respecto del pluralismo jurídico en relación a la violencia intrafamiliar: “me da pena ver esas mujeres golpeadas, y uno sin poder hacer nada” (Entrevista grupal, Juzgado del Municipio de Inza, 14 de septiembre de 2004).

Respecto de la violencia intrafamiliar, cuando el agresor es indígena el sistema jurídico estatal habla de “diálogo intercultural”. Considera, además, que las “condiciones especiales” de este se deben al grado de comprensión y a su diferente cosmovisión. Sin embargo, no se aplica el mismo criterio para las víctimas. Si tenemos en cuenta que la mayoría de las víctimas son mujeres (Tabla 2), podemos ver que el sistema jurídico colombiano está obligando a la mujer indígena, que constituye pareja con una persona que no es indígena y es víctima de violencia intrafamiliar, a renunciar al juzgamiento de las autoridades tradicionales. Se desconoce la pertenencia étnica de la víctima, no dejándole otro camino que aceptar el juzgamiento y la pena impuesta por el sistema jurídico estatal.

Estos vacíos en la práctica, dan un margen de maniobra a las mujeres entre el sistema jurídico estatal y el sistema jurídico nasa, que puede servir tanto para encontrar la solución a su problema como para presionar políticamente a sus comunidades, ya que si ellas acuden al sistema jurídico estatal evidencian las debilidades del sistema jurídico nasa. De esta manera, están presionando a las autoridades tradicionales a prestar más atención a esta problemática.

Participación política de las mujeres nasa

En la lucha por la autonomía del pueblo nasa, las mujeres han participado activamente, e incluso se han incluido en el imaginario del nasa guerrero como en el caso de La Gaitana⁷. El 18 de mayo de 1927, durante la

República, 14.000 mujeres indígenas que participaban en el movimiento que lideraba Quintín Lame firmaron el manifiesto de “Los derechos de la Mujer Indígena”. En este, toman la palabra para defender sus derechos colectivos frente a los terratenientes y al poder estatal; y manifiestan su inconformidad respecto a la desigualdad entre hombres y mujeres, tanto al interior de sus pueblos como en la sociedad colombiana (Peláez Mejía, 2005).

Posteriormente a principios de los años de 1980, el sacerdote indígena Álvaro Ulcué propuso dentro del “Proyecto Nasa”, analizar la situación de las mujeres, cuestionando la situación de desigualdad en la que se encontraban con respecto a los hombres, en tanto esta situación impide la armonía y el equilibrio en la comunidad y con la naturaleza⁸. A raíz de esta preocupación, entre 1986 y 1988 se instituyó el “Programa de la mujer” como una directriz desde el CRIC en el proyecto de vida del pueblo nasa. Sin embargo, la puesta en marcha de esta propuesta produjo divisiones al interior de la comunidad, creando una separación entre hombres y mujeres dentro del movimiento indígena. Los hombres reaccionaron de forma negativa cuando las mujeres quisieron participar políticamente: “yo dejaba los niños acostados y me iba a las reuniones, entonces cuando él me vio ahí [el marido], me preguntó: ¿y usted que hace aquí? Yo le respondí: ¡pues, yo también quiero saber lo que pasa!” (Ana Tulia Zapata, entrevista, Grupo de Mujeres nasa, Municipio de Santander de Quilichao, 10 de septiembre de 2004).

La negativa de los hombres a la participación política de las mujeres no es particular de los pueblos indígenas, ya que en general cuando la mujer sale del espacio doméstico al espacio público, ella “invade” la esfera que tradicionalmente perteneció al hombre (Ortner, 1974), produciendo confrontaciones no siempre fáciles de llevar. Pero, además, las mujeres indígenas son vistas como las portadoras de las tradiciones y responsables de su transmisión a las futuras generaciones, sus hijos e hijas; son las encar-

7 Líder tradicional nasa, cuyo verdadero nombre era Guatepán, quien asesinó al conquistador Añasco.

8 “La primera vez que oí esas historias de las mujeres, fue entre 1979 y 1980... por el padre Álvaro Ulcué” (Ana Tulia Zapata, Entrevista con el grupo de mujeres nasa, Municipio de Santander de Quilichao, 10 de septiembre de 2004)

gadas de las reproducción física y cultural (Deere y León, 2000). Esta situación las encierra en el mundo doméstico a fin de “preservar la cultura”. Por otra parte, la idea de que la base del reclamo de los derechos de las mujeres es una construcción occidental, y que estos a su vez, por su origen en el derecho occidental, tienen énfasis en el individualismo y en la propiedad. Acoger principios de igualdad entre hombres y mujeres es visto como un distanciamiento de los valores de otras sociedades diferentes a la occidental, y los derechos de las mujeres vistos como una nueva forma de colonización (Merry, 1997). Más aún, en el pueblo nasa que ha sido víctima del conflicto armado⁹ y en donde no solo se ve el conflicto armado como una continuación del colonialismo, sino que no importa cuál actor armado gane la guerra, pues “es una guerra por nuestros recursos y por nuestros territorios” (Villa y Houghton, 2005: 210).

A pesar de estas diferencias y debates al interior de las comunidades, hoy en día las organizaciones indígenas no pueden evitar el debate respecto a los derechos de las mujeres; ya que por un lado los pueblos indígenas no se encuentran aislados de las dinámicas globales, y por otro, las mujeres indígenas exigen un lugar en el espacio público. Entonces, si bien a primera vista los “derechos de las mujeres” puedan parecer principios opuestos a las tradiciones de las comunidades indígenas, es importante tener en cuenta que estas tradiciones, en tanto que elementos culturales, obedecen a procesos dinámicos resultantes de tensiones constantes entre las interpretaciones y las reinterpretaciones que el colectivo haga de sí mismo y de su entorno. Por lo tanto, respecto al tema de “los derechos de las mujeres” y la violencia intrafamiliar al interior del pueblo nasa, existe una tensión y un debate más que una negación.

A partir de la presión ejercida por las mujeres organizadas particularmente en el Programa de la Mujer, la violencia intrafamiliar es vista como un problema para la armonía social. Teniendo en cuenta que la mayoría

9 El pueblo nasa ha sido duramente golpeado por el conflicto armado. Durante el período 1974-2004 se registraron 2.414 violaciones, de las cuales 1.359 son de detención arbitraria, 565 asesinatos políticos, 173 violación sexual y tortura, 135 heridos, 109 amenazas individuales, 43 desapariciones forzadas, y 30 secuestros; la tasa anual de muertes violentas es de 582,7 violaciones por 100.000 habitantes, teniendo una intensidad seis veces más alta que la tasa de mortalidad por homicidios a nivel nacional (Villa y Houghton, 2005).

de las víctimas de este tipo de violencia son mujeres (Tabla 2), se plantean cuestionamientos a nivel colectivo respecto al rol de las mismas en la sociedad nasa y a las diversas interpretaciones culturales que se le puede dar al principio de complementariedad, esto es, el equilibrio entre el hombre y la mujer, entre la feminidad y la masculinidad, donde los roles de una y otro se ven como parte integral del equilibrio de la naturaleza, “es el equilibrio, el bien, el mal, la mujer, el hombre...” (Filomena Yocué, entrevista individual, Popayán, 9 de septiembre de 2004).

En una primera interpretación para el principio de complementariedad y su relación con la violencia intrafamiliar, el rol de las mujeres en el pueblo indígena es el de “guardiana de la cultura” en oposición al hombre indígena que es el apropiado para relacionarse con el “mundo exterior” (Deere y León, 2000), si alguna o algunas mujeres no aceptan este rol de “guardiana de la cultura”, ella genera el desequilibrio que produce la violencia intrafamiliar. Sin embargo, a pesar de que en esta interpretación podemos ver un reconocimiento de las mujeres indígenas en la colectividad, plantea cuestionamientos acerca de la “cultura” de la cual la mujer indígena es guardiana; ya que si entendemos la cultura que la mujer debe guardar y conservar, en un concepto de cultura más vinculado a la naturaleza y a valores estáticos (Ortner, 1974), esta posición puede llevar a situaciones de discriminación y confinamiento de la mujer indígena al espacio privado. Con esta perspectiva las mujeres indígenas son encerradas en su papel de conservadoras de la cultura, limitando su capacidad creativa al rol reproductor, rol que algunas mujeres nasa no aceptan como el único aporte que ellas puedan dar a su comunidad.

Otra interpretación acerca del rol de las mujeres en las comunidades y las violencias que ellas denuncian y en las que son víctimas, considera que ha sido el colonialismo y el capitalismo los responsables de introducir la desigualdad entre hombres y mujeres –en los pueblos indígenas–, generando una ruptura del principio de complementariedad y transformándolo en un modelo patriarcal que oprime y es violento con las mujeres. En esta medida, los hombres que maltratan a las mujeres, rompen el equilibrio que plantea el principio de complementariedad, puesto que no mantienen la igualdad que plantea la tradición ancestral (Sierra y Hernández, 2004). En este sentido, las mujeres nasa reivindican el rol de La Gaitana y en su ho-

nor designan a su organización de mujeres con ese nombre. El objetivo es mostrar como desde siempre las mujeres indígenas han participado como líderes políticas que, en pie de igualdad con los hombres, han defendido la autonomía de su pueblo. Para ellas, el impedir su participación política rompe el equilibrio tanto de la comunidad como de la familia, generando la violencia intrafamiliar y desestructurando la unidad que promulgan los líderes indígenas, necesaria para la causa del pueblo nasa¹⁰.

De esta manera, las mujeres nasa comienzan a ingresar en el sistema jurídico, en especial a ser parte activa de las diferentes autoridades indígenas (el *tu'tenza* o cabildo, la *Nasa wala* o asamblea, el *te' wala* o médico tradicional y el consejo de mayores) a fin de que sus necesidades (entre ellas la resolución de la violencia intrafamiliar), sean más comprendidas en el colectivo:

...a veces el cabildo no sabía como solucionarlo, como arreglar el problema. Entonces en realidad hubo dificultad, ahora yo pienso que se ha cambiado y las mismas mujeres han dicho como puede ser, como ha de ser la forma de solucionar los conflictos... (Filomena Yocué, entrevista, 9 de septiembre de 2004)

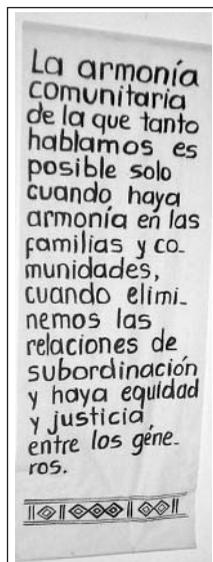
Esto nos explica, además, por qué la debilidad organizativa es vista como un problema de violencia intrafamiliar (Tabla 2), ya que la participación de las mujeres fortalece las organizaciones indígenas tanto para la lucha política como para mantener el equilibrio y la armonía en las familias al mantener el principio de complementariedad. Las mujeres nasa hacen ver que la paz y la armonía deben manifestarse tanto dentro como fuera del hogar. Con el fin de fortalecer los valores ancestrales recurren cada vez más a las autoridades tradicionales, sea esto en el caso que la armonía se rompa o para prevenir este rompimiento. Así lo dejan entrever cuando se les pregunta al respecto:

...ahora lo que estamos haciendo, por ejemplo, es si hay un matrimonio nuevo, es necesario que estos compañeros comiencen a hacer rituales y todo eso, para que no haya desequilibrio dentro de sus familias, porque

10 www.nasaacin.org (visitado 15 de octubre 2005).

esos son prevenciones, todo ese asunto de la ritualidad...(Filomena Yocué, entrevista, 9 de septiembre de 2004)

De esta manera se reafirman como comunidad en torno a sus propias cosmovisiones y se mantiene un orden preventivo y recurrente en las instancias de aplicación de su sistema jurídico.



Cartel en el interior de la Oficina del Programa de la Mujer en la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca –ACIN. Municipio Santander de Quilichao. Departamento del Cauca. Foto tomada en septiembre de 2004.

Es necesario anotar que a partir de la participación política de las mujeres indígenas, estas han sido más conscientes de las condiciones sociales e históricas que las disponen a situaciones de triple discriminación: por el hecho de ser indígenas, ser mujeres y por los niveles de pobreza e indiferencia estatal a los que son sometidas. Asimismo, son ellas las que han incidido en la transformación de los valores del pueblo nasa para la inclusión de la violencia intrafamiliar en el sistema jurídico nasa. Pese a estos grandes logros, hay que tener en cuenta que la fuerza organizativa de las mujeres indígenas no es la misma en todas las comunidades, por tanto, las transformaciones de las tradiciones tampoco son uniformes en todo el

pueblo nasa. Así lo expresa una líder nasa, Ana Tulia Zapata, al preguntarle si el sistema jurídico nasa era perfecto debido a las transformaciones que ellas estaban generando: "¿Si todo estuviera bien, no estaríamos organizadas?" (Ana Tulia Zapata, entrevista con el grupo de mujeres nasa, Municipio de Santander de Quilichao, 10 de septiembre de 2004).

Una respuesta a la problemática desde un punto de vista de pluralismo jurídico

La idea de que hablar de los derechos de las mujeres en las sociedades tradicionales es una contradicción, obedece a que las reivindicaciones en forma de derechos nacieron en las sociedades occidentales, por lo tanto al interior de los sistemas jurídicos occidentales. Pero para el caso de los nasa, es en la organización de las mujeres indígenas, así como su participación política en el sistema jurídico nasa en particular, en sus mecanismos de juzgamiento, donde las reivindicaciones de igualdad entre hombres y mujeres y la necesidad de entender las diferencias dan lugar a transformaciones culturales. Por lo tanto podemos ver estas transformaciones como resultado de una constante interacción de los sistemas jurídicos implicados (Eberhard y Gupta, 2001).

Por su lado, el sistema jurídico estatal colombiano, al que también pertenece el pueblo nasa y por lo tanto las mujeres nasa, tiene la responsabilidad de garantizar los derechos tanto del pueblo como de sus integrantes, pero que responde de manera confusa a este deber, como fue planteado al principio de este texto. Así pues, podemos plantear que una forma de propiciar la equidad al interior de los pueblos indígenas, respetando la autonomía jurisdiccional de los mismos, sería, como en el caso nasa, fomentando una más amplia participación de las mujeres indígenas tanto en las instancias estatales como dentro de los pueblos indígenas. Ello, para que tengan la posibilidad de generar transformaciones en el sistema jurídico estatal y también para que continúen transformando y renovando su propio sistema jurídico. Lo anterior permitiría aprovechar las experiencias que han venido acumulando bajo la concepción del equilibrio y la armonía colectiva que caracteriza su sistema cultural.

Además, teniendo en cuenta que si el objeto de las políticas públicas emanadas desde el Estado es construir cuadros de interpretación del mundo que gobierna (Muller, 2002), si el Estado no puede responder o responde medianamente a las problemáticas y necesidades cotidianas de otros grupos culturales, y en particular de las mujeres pertenecientes a estos grupos étnicos, se debe continuar la búsqueda de distintas formas de representación y manejo de este tipo de infracciones en los sistemas jurídicos de los diferentes grupos étnicos, permitiendo el aprendizaje y la aprehensión de conceptos y soluciones diversas a esta y otras problemáticas, de tal manera que se continúe con el proceso de incorporación del pluralismo jurídico en el sistema jurídico estatal y el reconocimiento de diversos sistemas jurídicos diferentes al estatal.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1998). *La domination masculine*. Paris: Editions Seuil.
- Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC (2000). *Diagnóstico sobre violencia intrafamiliar en las comunidades indígenas del Cauca*. Popayán. Colombia. Material no publicado.
- Deere, Carmen Diana y Magdalena León (2000). *Género, propiedad y empoderamiento. Tierra, Estado y mercado en América Latina*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia; Tercer Mundo Editores.
- Eberhard, Christoph y Nidhi Gupta (2001). “Towards a Pluralist and Intercultural Approach to Law: Tackling the Challenge of Women’s Rights in India”. En *First draft of the contribution to the Twentieth Congress of the International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy*. June 19-23, 2001, Vrije Universiteit, Amsterdam, Netherlands. <http://www.dhdi.org> (visitado el 20 de Agosto 2005).
- Informe Sombra (2005). *Más que metas queremos toda la plataforma. IV Conferencia Mundial sobre la Mujer*. Colombia. www.planetapaz.org (visitado en febrero de 2005).
- Larsen, Ann-Claire y Alan Petersen (2001). “Rethinking responses to “domestic violence” in Australian indigenous communities”. *Journal of Social Welfare and Family Law*. Vol. 23. No. 2, 26-42. (2001).

- Merry, Sally Engle (1997). *Human Rights and local social movements*. CLS/RCDS. Vol. 12 N° 2 (Fall/Automne). Quebec.
- Muller, Pierre (2002). “L’analyse cognitive des politiques publiques: vers une sociologie politique de l’action publique”. *Revue française de science politique*. Vol.50, N.2. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Ortner, Sherry (1974). “Is female to male as Nature is to culture?” En *Woman, Culture and Society*. Eds. Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere. California, Estados Unidos: Stanford University Press.
- Peláez, Margarita (2005) *Derechos políticos y ciudadanía de las mujeres en Colombia: cincuenta años del voto femenino*. <http://webs.uvigo.es/pmayobre> (visitado en octubre 2005).
- Pineda, Roberto (2002). “Estado y pueblos indígenas en el siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991”. *Revista Credencial Historia*. Edición 146. Bogotá, Colombia. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/credencial/febrero2002/estado.htm>. (visitado en octubre 2005).
- Rappaport, Joanne (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- Sierra, María Teresa y Rosalía Aída Hernández (2004). *Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía*. Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), del 16 al 20 de agosto del 2004. México.
- Villa, William y Juan Houghton (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá, Colombia: Centro de Cooperación al Indígena –CECOIN; Organización Indígena de Antioquia –OIA; Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas –IWGIA.
- Vanderlinden, Jacques (2003). “Trente ans de longue marche sur la voie du pluralisme juridique”. En *Cahiers d’Anthropologie de droit*. Ed. Etienne Le Roy. Francia: Laboratoire d’anthropologie juridique de Paris; Editions Karthala.

Este libro se terminó de
imprimir en abril de 2009
en la imprenta Crearimagen.
Quito, Ecuador