

**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

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

# 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<sup>\*\*</sup>)

## 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 occidental<sup>1</sup>.

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, México<sup>2</sup>, 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”<sup>3</sup>, 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.<sup>4</sup> 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?”.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 actoras 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 indígenas<sup>7</sup>, 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 poder<sup>8</sup>, 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 Qullasuyu<sup>9</sup>. 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 países<sup>10</sup>.

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 demográficas<sup>11</sup>, entre otros.

La denominación político-social de hombres y mujeres en la representación comunitaria se personaliza en la denominación de *Mallku-T'alla*<sup>12</sup>. 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 indígenas<sup>13</sup>, en las zonas precordilleranas y valles; sin embargo, en el caso de las comunidades altiplánicas como la comuna de Colchane<sup>14</sup> casi todos los representantes son varones<sup>15</sup>, 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 colonizada<sup>16</sup>, 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 confusión<sup>17</sup>. 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)<sup>18</sup>.

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 occidental<sup>19</sup> —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 planteamientos<sup>20</sup> 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 sectores<sup>21</sup>.

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 acceder<sup>22</sup>, 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 etnocentrista 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](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](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](http://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](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](http://www.pusinsuyu.com/html/filomena_carrasco.html) (visitado el 17 agosto 2007).
- Instituto Nacional de Estadísticas (Chile). Censo 2002. [www.ine.cl](http://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](http://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 Ecu-

- dor. <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.