

Feminismos desde Abya Yala

IDEAS Y PROPOSICIONES DE LAS MUJERES DE 607 PUEBLOS EN NUESTRA AMÉRICA



Francesca Gargallo Celentani

Mención Honorífica
del Premio Libertador
al Pensamiento Crítico,
Venezuela, 2013

Ciudad de México
2014

Capítulo 4

¿Qué hay entre las movilizaciones indígenas y las feministas? Una reflexión sin conclusiones posibles sobre prácticas y estéticas para liberarnos juntas del colonialismo patriarcal vigente

LAS MUJERES Y LA LLUVIA

*Cuando niñas vamos sueltas por el patio
y el sol nos persigue de a caballo
pero la luna implacable nos va dejando sus mareas
hasta que nos desvela
Y esa noche encontramos
un cántaro
en lugar de la cintura*

*Aprendices de machi las mujeres
nacemos así al rocío
listas para mirar los barcos que se pierden
descalzas a la neblina antes de que amanezca
Nervaduras de lluvia nuestras manos
levantadas al cielo.*

Liliana Ancalao, mapuche
Comodoro Rivadavia-Chubut

No hay descolonización sin despatriarcalización.

Grafiti en una calle de La Paz

¿Habrà despatriarcalización sin descolonización?

Una pregunta que ronda por mi cabeza

Negación de la historia propia y racismo

Para la mayoría de las intelectuales mayas, zapotecas, nahuas y quechuas con quien me encontré en Guatemala, México y Perú, la negación de su historia y de su producción creativa e intelectual es un elemento constitutivo del racismo, es decir, de la actitud de depredación vital de la que son víctimas las mujeres indígenas en el escenario nacional por su color de piel, sus facciones, la estética de su indumentaria.

Algunas mayas y xinkas de Guatemala consideran que el racismo puede revertirse con su intervención en los espacios de reflexión, creación cultural y dirigencia política y económica del que han sido excluidas. No se trata de una posición feminista radical. Lo piensan también algunas dirigentes políticas que han participado del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, y que podríamos ubicar como a) las que no se llaman feministas y b) las que están en transición hacia posturas feministas y participan en la definición y ejercicio de los derechos políticos de las mujeres indígenas. Según Martha Cunningham, misquita de Nicaragua:

El movimiento global de mujeres indígenas ha entendido y demostrado que el ejercicio de derechos colectivos no puede ser pleno sin el cumplimiento de los derechos de las mujeres dentro de nuestros pueblos. Por lo tanto, el proceso interno se ha interconectado con la lucha por la participación política hacia fuera. Hemos juntado nuestras fuerzas con los hombres para lograr una mayor visibilidad y ocupar espacios en los Estados. En esa conquista de espacios, las mujeres indígenas también hemos tenido que dialogar con mujeres no indígenas comprendiendo un lenguaje distinto y elaborando estrategias conjuntas. A pesar de esas estrategias, el acceso a posiciones claves de decisión política sigue siendo un tema pendiente para las mujeres en general y, en particular, para las mujeres indígenas.

Actualmente persisten múltiples formas de discriminación: por razones de género y pertenencia étnica, por aislamiento geográfico, por estratificación social y otros problemas complejos que se derivan de esa situación de discriminación.¹⁹³

Para las nahuas mexicanas, el racismo está entretejido con ideas estéticas y éticas y la identificación de lo moreno con lo feo y lo malo está muy interiorizada. La televisión, los carteles publicitarios, las portadas de los libros y las expresiones populares resaltan una

¹⁹³ En Liliana Vianey Vargas Vásquez (con la colaboración de Mariana López y Araceli Burguete Cal y Mayor), *Experiencias de formación de liderazgos de mujeres indígenas en México y América Latina. Mujeres articuladas y Alianzas con resultados*, Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México/Foro Internacional de Mujeres Indígenas/Universidad Indígena Intercultural/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2012

preferencia por las personas blancas que llega a la agresión y a la imposibilidad de los mexicanos de reconocerse con agrado en sus rasgos. La mayoría mestiza de la población insiste en que es “güera”, es decir, blanca, aunque etimológicamente la palabra se derive de “huera”: podrida, desteñida, echada a perder. Con la palabra indio en México se designa algo vergonzoso o a una persona torpe que no sabe portarse bien, por lo tanto es imposible que se reconozcan aportes indios modernos, ni una medicina india, ni una historia india. Una maestra nahua-hablante de Milpa Alta, en el Distrito Federal, dijo durante una protesta contra la construcción de una carretera: “Nos quieren desindianizar, como si con eso pudieran demostrar que este país progresa”. La medicina oficial ha desarrollado un discurso sobre la peligrosidad del sol para la piel que se deriva del miedo racista que la piel reaccione a la exposición solar, oscureciéndose y las cremas blanqueadoras son el producto cosmético más vendidos después de los *shampoos*.

Para las pensadoras kichwas del Ecuador, el racismo es un proceso constante de destrucción de la memoria mediante la desvalorización de los logros culturales, materiales y espirituales de sus ancestros, que las obliga a mantener vigente su cultura, cuidando y reproduciendo los saberes ancestrales.

Para las activistas nasa de Colombia y las q’om de Argentina que actúan en el escenario comunitario para preservar su derecho a la vida como pueblo, es el instrumento ideológico de los gobiernos actuales para no cuestionar sus etnicidios o intentos de desaparición de sus culturas mediante políticas que van desde el exterminio físico hasta la asimilación cultural en los estratos más pobres de las sociedades nacionales, y que sólo puede revertirse en la lucha por el territorio y una ley, una educación y una salud propias, regidas por su espiritualidad.

Para las feministas comunitarias de Bolivia, aymaras, quechuas y guaraníes, es la profundización colonial de la tradición patriarcal de borrar la memoria de las mujeres y la historia de sus aportes sociales. Colonialismo y opresión de género se suman para que el racismo sea impune y normalizado y sirva al sistema para inscribir y relegar a las mujeres en las relaciones de lo privado, la familia, el matrimonio, el trabajo doméstico, la crianza, la maternidad, las emociones, haciéndolas ver como una “yapa” (pilón, agregado) de los hombres, sea en términos políticos que en términos sociales y familiares.

El rescate de la memoria de las mujeres de los pueblos originarios es la base de la construcción del saber no colonizado, pues así como sirve para deshacer el orden discriminatorio masculino sirve para borrar los mandatos personales y sociales jerarquizados del racismo.

Cuánto de las imposiciones políticas y económicas del estado-nación ha influido en las formas de organizarse para resistirlas ha empezado a ser analizado por la intelectualidad indígena, pero todavía son pocas las teóricas que abordan la organización indígena como una política de la modernidad que crea alternativas al sistema republicano desde sus confrontaciones inmediatas. Apenas ahora Gladys Tzul está abordando la propiedad comunitaria de las tierras altas de Totonicapán, Guatemala, como un sistema de

parentesco masculino para la defensa de lo colectivo que redundaba en la exacerbación de las estructuras patriarcales de la sociedad k'iche'.¹⁹⁴ La comunidad de mujeres y hombres defiende la propiedad de los hombres, de la que las mujeres se benefician cuando obedecen las reglas de sus parientes masculinos. A la vez, el estado-nación guatemalteco se ve obligado a cambiar constantemente de estrategias para acceder a la propiedad privada de la tierra, no pudiendo seguir planteamientos liberales de forma lineal. El incipiente proceso feminista ahí pone en discusión dos sistemas antagónicos de gobierno, el republicano y el comunitario.

Para todas, la negación de la historia de sus pueblos repercute negativamente en sus vidas de mujeres cuando se encuentran en el escenario de la sociedad nacional, donde la discriminación racista es constante, a la vez que las obliga a rescatar, mantener y reproducir la memoria colectiva en el ámbito comunitario, donde los patrones culturales y los procesos organizativos propios se nutren de la memoria de un pasado reciente y lejano,¹⁹⁵ que orienta sus acciones en el presente.

La existencia de estos dos escenarios políticos, el de la organización comunitaria y el nacional, incide en la vida personal y colectiva de las mujeres que se desplazan sin protección comunitaria a la ciudad y de las mujeres que viven en su territorio según el sistema normativo propio. Afecta a las que son reconocidas como autoridades locales y a las que hacen política cuestionando los dispositivos de homogeneización de la nación, que —aunque pretendan lo contrario— fortalecen la división social entre los ámbitos privado y público de la vida política.

Como ya lo mencionamos, hasta el despertar del feminismo, la cultura europea posterior a las reformas napoleónicas y la revolución industrial había concebido el espacio público, donde las leyes del estado rigen las relaciones entre las personas, para los hombres, y el espacio privado, es decir, sin leyes que regulan el trato de quien convive en él, para las mujeres, sometiéndolas ahí al servicio y reglas de él o los hombres que las representan en el espacio público donde no tienen voz ni voto. Esta división no es universal, es histórica. E históricamente se impuso como un mecanismo de la colonialidad que llevó a las jóvenes repúblicas americanas a optar por los sistemas políticos liberales

¹⁹⁴ Gladys Tzul, “Comunidad indígena: en una genealogía de hombres y mujeres k'iche's”, en *Bajo el volcán*, núm. 32, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, Puebla, abril de 2012. En Totonicapán, los bosques y las fuentes comunales son propiedad colectiva de los hombres que tienen ciertos apellidos históricos. Las mujeres no heredan porque, para defenderse de la privatización de las tierras impuesta por el liberalismo del siglo XIX, la comunidad patriarcal decidió que podrían tener hijos con ladinos y dispersar así la propiedad entre parentescos sin vínculos comunitarios que podrían parcelarla y venderla. Sólo las viudas de hombres de apellido histórico heredan cargos y obligaciones, actuando en la comunidad con las responsabilidades atribuidas al colectivo masculino.

¹⁹⁵ La memoria organiza el pasado en momentos distintos, según ritualidades y necesidades inmediatas. Se recuerda cuando hay que recordar. Y se recuerda un pasado que sirve y que es convertido en mito, trátase de las culturas ancestrales con milenios de antigüedad o la historia de la resistencia a las repúblicas liberales o el acomodo y confrontaciones de la época colonial. Todas esas épocas pertenecen a la historia de los pueblos.

que se conformaban e imponían en Europa, en lugar de recurrir a la experiencia política de *todos* los pueblos que confluían en el territorio del estado, ciudadanizándose unos a los otros. Reconocer esta historicidad es indispensable para el diálogo.

Coexistencia de escenarios políticos diversos y patriarcado

Como intento recordar de diversas maneras en estas páginas, todas las culturas tienen divisiones espacio-simbólicas de la vida según los sexos. Así como no hay una sola “esfera de lo privado”, existen muchas dimensiones del espacio público; en las sociedades urbanas reconocemos por lo menos la social, la laboral y la política. En las demás sociedades, las mujeres tienen diversas percepciones de su función social según estén insertas en una estructura patriarcal o matrilineal, estén casadas o solteras, sean proveedoras o transformadoras de los bienes necesarios al sustento familiar, tengan o no apoyos de los miembros masculinos y femeninos de su familia.

La vivencia de los pueblos indígenas de una vida política doble, que se despliega en un escenario de participación social y política comunitaria y un escenario nacional, entendidos como escenarios políticos diferenciados al que el estado y los hombres indígenas otorgan valores jerárquicos,¹⁹⁶ implica que las mujeres tengan sensaciones diversas, a veces contradictorias, a la hora de describir su protagonismo en los procesos de resistencia y lucha, reivindicaciones, denuncias de sus pueblos y nacionalidades —y reconocerse así en su propia historia— y a la hora de expresarse contra la discriminación sexual y social al interior de su comunidad, que en ocasiones confunden con el sexismo racista del espacio nacional.

El ocultamiento de los pueblos de Abya Yala comienza desde las Crónicas coloniales, que sólo se ocuparon de las altas culturas urbanas y las figuras de los dirigentes, sobre todo soberanos. Las crónicas omitieron a la colectividad social y borraron las reglas de convivencia cuyo tejido es la cultura popular, que es la que hoy pervive, aunque transformada por los cambios que se produjeron durante cinco siglos, en las tradiciones, costumbres y memorias colectivas.

¹⁹⁶ En su investigación de tesis sobre la participación política y sociales de las mujeres amuzgas del Estado de Guerrero, en México, Karina Ochoa observaba que las mujeres tienen una gran participación social en el ámbito público de su comunidad, pero que la acción política ante el estado ha sido predominantemente masculina, cual si existiera una separación entre lo social comunitario y lo político-representativo y ésta fuera sexuada. La organización de la educación comunitaria, de las cooperativas de consumo, de la limpieza urbana, de la distribución del agua potable, de las fiestas patronales son servicios sociales fundamentales para la convivencia y están a cargo de las mujeres. Implican redes, apoyos y controles intramujeriles sobre la movilidad y las ideas de las dirigentes comunales. Los cargos políticos municipales y estatales, por el contrario, son masculinos y ponen a los hombres en contacto con la nación mestiza, su sistema de retribución y de reconocimiento, liberándolos del control comunitario sobre sus personas.

La principal regla de convivencia de un pueblo es siempre sexual. Subyace en todos los demás ordenamientos, sea por exclusión, imposición o respeto. Con base en los sexos sociales,¹⁹⁷ regula cuáles son los lugares económicos, religiosos, políticos y afectivos de las mujeres y los hombres en la colectividad, asumiendo la prioridad que tienen la reproducción de las personas y la continuidad de los elementos culturales.

“Cuando se niega la historicidad de las redes de poder colonial”, dice Gladys Tzul Tzul al respecto, “la historiografía oficial puede utilizar a un personaje indígena para sus necesidades, decir que Atanasio Tzul era un príncipe indígena que se hizo coronar al inicio de la Independencia de Guatemala, hacerle una calle, nombrarle un estadio, pero nunca reconocer la historia de su linaje y la voluntad de independencia local del grupo al que pertenecía”.

La historia de las mujeres indígenas es todavía menos reconocida. Hoy algunos de sus nombres, como el de Gaytana, la cacica nasa que enfrentó militarmente la invasión española en el Cauca en el siglo XVI, o como el de Dolores Caguango, la dirigente kichwa que llamó a la organización de los pueblos indígenas del Ecuador a principios del siglo XX, son rescatados y reivindicados por aquellas mujeres que, siendo dirigentes populares, reclaman en sus cabildos y organizaciones el derecho a una mayor participación y reconocimiento.

Estas dirigentes actúan de forma parecida a las feministas de las décadas de 1960 y 1970 cuando al tomarse la calle y al concederse la palabra, el reconocimiento y la confianza una a la otra, buscaron antepasadas invisibilizadas por la historiografía oficial, identificando los personajes con que reivindicar el protagonismo femenino.

De hecho, existen semejanzas y algunas diferencias profundas entre las prácticas de reconocimiento del feminismo y del movimiento indígena, pues se trata de dos movimientos de liberación que confrontan la violencia física, la negación y la discriminación de enteros grupos de personas para su sumisión y explotación. Sus reivindicaciones abarcan todas las esferas de la vida, se plantean la autonomía de su accionar y han elaborado acciones estratégicas para conseguir derechos específicos.

No obstante, el movimiento feminista que resurgió en las décadas de 1960-70 en Europa y Estados Unidos era en buena medida un movimiento de liberación individual de las mujeres, pues requería del principio de autonomía individual para concebir la idea de libertad en femenino. Individuas libres sin obligaciones recíprocas, las feministas se sacudían de encima toda estructura que las remitiera a una imposición autoritaria. Por el contrario, los movimientos indígenas son fundamentalmente mixtos y reivindican la comunidad como organización socio-afectiva que crea vínculos de reciprocidad. De

¹⁹⁷ Prefiero la expresión “sexos sociales” que la de “géneros”, en particular para hacer referencia a culturas que pueden tomar en consideración más de dos sexos y dos comportamientos sexuales. Sin embargo, entiendo con ambas expresiones: comportamientos atribuidos e impuestos a una persona por sus genitales y su sexualidad que actúan a nivel práctico, material, y simbólico. Los sexos sociales o géneros cambian de cultura en cultura.

hecho, pelean el derecho a registrarse por un *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, es decir, un buen vivir comunitario.¹⁹⁸

Si las feministas no admiten la participación de los hombres en el redescubrimiento del universo femenino, los movimientos de pueblos y nacionalidades consideran que tanto las mujeres como los hombres deben estar en todas las movilizaciones frente a los gobiernos, en la producción y en los trabajos y las acciones colectivas de “manovuelta” (*mingas* en América del Sur o *tequios* en Mesoamérica), así como sostener la estructura familiar en su funcionamiento cotidiano. El riesgo de imposiciones patriarcales en los movimientos indígenas, es siempre latente. Por ejemplo, si la presencia femenina en esas movilizaciones es mediada por la interpretación masculina, ésta vuelve a estar subordinada a planteamientos patriarcales.¹⁹⁹ La liberación de las mujeres indígenas es una construcción comunitaria e implica la despatriarcalización de la comunidad como actividad feminista.

Dualidad y feminismos

Na Tacha

(Curandera y nahual)

Ojos de nubes bicolores

inundan las arrugas de na Tacha.

*La sombra que la dibuja está llena de fisuras
y de vocación dual.*

*Los vientos la transforman en el Calvario
convirtiéndola en un perro*

golpeado por sus víctimas y su madre.

Tuvo dos hijos que nunca nacieron,

ella misma bebió la sangre de su vientre

¹⁹⁸ Sumak Kawsay es kichwa ecuatoriano y expresa la idea de una vida buena; Suma Qamaña es aymara boliviano e introduce un ideal comunitario, por lo que pudiera traducirse como “buen convivir”, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna. Cfr. José María Tortosa, “Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir”, Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, agosto de 2009, <http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa0908.pdf>

¹⁹⁹ En Puno, Perú, así como en la Sierra Huichola, en México, he escuchado de boca de ancianos dirigentes y defensores de las costumbres ancestrales, frases que podrían resumirse en algo así como “ellas son las verdaderas portadoras de la tradición, no pueden contaminarla”, con las cuales justificaban prácticas misóginas: que no se las enviara a la escuela cuando niñas, que no se les permitiera relacionarse con funcionarias públicas y visitantes ni que hablaran con quien no considerara necesario hacerlo el colectivo masculino.

El racismo de la sociedad hegemónica y las mujeres indígenas

Como lo revela la centralidad que revistió en los conversatorios de Guatemala y Xela'hu, el racismo no es un tema que pueda obviarse en el feminismo indígena, aunque se manifiesta de manera ambivalente en el trato con los sectores dominantes de la sociedad nacional, pues parece desaparecer en las relaciones entre iguales –feministas, activistas, artistas– y en el escenario comunitario, donde, por el contrario, no desaparece el tema de la violencia, la opresión y la desigualdad de género.

En México, en Guatemala, en Honduras, en Ecuador y en Perú, sociedades donde la presencia indígena es imposible de obviar y su huella en el mestizaje es muy evidente, las mujeres indígenas que están luchando para que se respete su derecho a una buena vida, insisten que su principal problema después del hambre es el racismo. Éste moldea sus vidas, pues lo tienen internalizado y se manifiesta como un trato degradante y constante por parte de las élites blancas y los grupos mestizos urbanizados que han asumido su ideología y costumbres, así como una victimización, un miedo a no poder, a no tener derecho, a saber que parten con una desventaja.

De hecho, el racismo es una expresión de la cultura dominante, es uno de los rasgos propios de la construcción de una cultura hegemónica. Aníbal Quijano ha estudiado como la misma idea de raza es un constructo totalmente europeo, que cambia al enfrentarse con la diversidad americana.

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa.

Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: "Indio", "Negro", "Asiático" (antes "Amarillos" y "Aceitunados"), "Blanco" y "Mestizo". De la otra: "América", "Europa", "África", "Asia" y "Oceanía". Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Y también sobre ella se trazaron las diferencias y distancias específicas en la respectiva configuración específica de poder, con sus cruciales implicaciones en el proceso de democratización de sociedades y Estados y de formación de Estados-nación modernos.

De ese modo, raza, una manera y un resultado de la dominación colonial moderna, pervadió todos los ámbitos del poder mundial capitalista. En otros términos, la colonialidad se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado. Tal colonialidad del poder ha

probado ser más profunda y duradera que el colonialismo en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser mundialmente impuesto.²⁰⁸

A diferencia de la visión europea homogeneizadora de los pueblos originarios de América, en el continente existen interrelaciones culturales intensas que se efectúan en un nivel horizontal, no ligado a vinculaciones de superioridad o inferioridad entre pueblos diferentes. En Abya Yala encontramos ejemplos de relaciones culturales horizontales, es el caso de los kunas de Panamá y de los pueblos de la Amazonia, por ejemplo. En otras zonas el fenómeno de la dependencia en las relaciones interculturales es manifiesto, pues una cultura ejerce en la práctica algún tipo de dominio sobre las otras, siendo el caso de los zapotecas en Oaxaca un ejemplo de ello. No obstante, jamás se hace referencia a una idea de “raza” o de diferencia étnica racializada. Es la cultura colonial —que sobrevive en la colonialidad de trato entre pueblos diferentes en las repúblicas independientes— la que mantuvo una voluntad de sumisión total, de conquista y sometimiento de índole religiosa, económica, industrial, agrícola, de los pueblos originarios de América. Esta colonialidad redundó en la construcción de una cultura hegemónica, dominante que marginalizó todas las expresiones culturales que no le eran propias, en particular, las artes, la indumentaria, los saberes y las lenguas originarias.

Es difícil establecer una diferencia clara en América entre los rasgos dominantes de las culturas nacionales blanco-mestizas y la hegemonía cultural de los mismos, pero es claro que el racismo contra los pueblos indígenas se sostiene sobre una pretensión de validez universal que implica la posibilidad de imponer los propios paradigmas de conocimiento sobre aquellos de las culturas convertidas en subalternas. Este racismo es el que sienten, viven, padecen las mujeres de los pueblos y naciones americanas cada vez que entran en contacto con los instrumentos y las instituciones nacionales.

Hoy el racismo se manifiesta como una violenta expresión de desagrado y una ulterior, exasperada, manifestación de voluntad de imposición de quien pretende ser tan superior como para tutelar a las poblaciones dominadas. O como la expresión inherente a una cultura dominante cuando exige el reconocimiento de su hegemonía. No obstante, es un hecho comprobable que los rasgos hegemónicos de la cultura dominante nunca han terminado de ser aceptados por todos los pueblos como universales en América. Los modos de vivir de los pueblos indígenas no sólo desafían el tabú epistémico de la cultura hegemónica, sino que la confrontan con sus propias ideas y categorías filosóficas y políticas: igualdad, libertad, autonomía, democracia —y los muchos más peligrosos conceptos de desarrollo y progreso— se estrellan contra una resistencia cultural secular. La

²⁰⁸ Aníbal Quijano, “¡Qué tal raza!”, en alainet.org/active/929, del 19 de septiembre del 2000. Asimismo cfr. acerca de la invención de la idea de “raza” y de sus antecedentes: Aníbal Quijano: “‘Raza’, ‘Etnia’, ‘Nación’, Cuestiones Abiertas”, en Roland Forgues, (editor), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Ediciones Amauta, Lima, 1992, y Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, “Americanness as a Concept or the Americas in the Modern World System”, en *International Journal of Social Sciences*, No. 134, UNESCO, París, 1992. Sobre la colonialidad del poder y el patrón colonial/moderno y eurocentrado del capitalismo mundial, también de Aníbal Quijano: “Coloniality of Power and Eurocentrism”, en Goran Therborn (editor), *Modernity and Eurocentrism*, Estocolmo, 1999.

violencia con que se les reprime es propia de la frustración, pero no por ello es menos violenta y opresiva contra las concretas mujeres que son violentadas en instituciones y espacios públicos y privados por quien se autodefine como parte y portavoz de la cultura dominante.²⁰⁹

El racismo, como expresión de la colonialidad del saber y el poder, implica que los estados latinoamericanos puedan emprender en cualquier momento una guerra abierta o encubierta contra los pueblos indígenas con el afán de explotar los recursos mineros, acuíferos y energéticos que están en sus territorios.

En México, el pueblo wirrárika (conocido también como huichol) enfrenta desde 2010 una renovada acción de desterritorialización e intento de aniquilamiento cultural. Wirikuta, corazón del territorio sagrado del pueblo wirrárika, por donde pasaron los antepasados cuando el mundo se formaba y catalogado como un Área Natural Protegida, está amenazado por intereses de empresas canadienses, en particular la First Magestic Silver Corporation a la que, sin interpelar a las autoridades comunitarias, el gobierno mexicano vendió 22 concesiones para la extracción de plata, poniendo en riesgo el delicado ecosistema y la cultura milenaria del pueblo wirrárika. No sólo la utilización de cianuro y otros componentes tóxicos en este tipo de minería es altamente dañina para la fauna y flora, sino que Wirikuta es el punto de llegada de una peregrinación que sostiene el orden del mundo y que recorre la tierra del mar (agua primigenia) al desierto (hogar del abuelo fuego). En palabras del joven wixaritaris Rodolfo Cosío: “Lo que están planeando significa la destrucción de nuestra cultura. Es como un muerte espiritual para nosotros”.

La resistencia del pueblo wirrárika no se ha hecho esperar; mujeres y hombres defienden el Cerro Quemado (Reuu' nax, el sitio donde el sol emergió de las entrañas de la tierra, según la cosmogonía wirrárika) de las excavadoras, cantan y hacen ceremonias propiciatorias en las principales ciudades del país, se enfrentan a las policías privadas de las mineras, se desplazan hasta la capital en marchas que atraviesan diversos estados de la República y confrontan las interpretaciones legales que esgrimen que el subsuelo es propiedad de la República y que ésta puede concesionar su explotación para el bienestar de todos.

Paralelamente, desde 2006, los municipios autónomos de diversos pueblos fueron acosados, perseguidos, atacados y muchos de sus dirigentes asesinados.

El municipio autónomo del pueblo triqui, San Juan Copala, en el estado de Oaxaca, ha tenido que resistir desde el día de su fundación el hostigamiento de grupos paramilitares armados, al parecer, por el gobernador de esa entidad federativa. Según el abogado zapoteco Francisco López Bárcenas, teórico de la autonomía indígena, “El día primero de enero del presente año, Oaxaca amaneció con un municipio más, el de San Juan Copala,

²⁰⁹ Cfr. A propósito de la tensión existente entre cultura dominante y hegemonía: Claudio Malo González, *Arte y cultura popular*, Centro Interamericano de Artesanía y Artes Populares-Universidad del Azuay, Cuenca, Ecuador, 2006, pp. 62-64

creado por comunidades del pueblo triqui que formalmente son parte de los municipios mixtecos de Juxtlahuaca, Putla y Constanza del Rosario, en el occidente del estado, cuyas cabeceras son controladas por mestizos. No es un municipio más entre los 570 en que se organiza esta entidad federativa, sino uno autónomo, de esos que los pueblos indígenas andan construyendo por varias partes del país, como una forma de defender sus derechos y construir su futuro”.²¹⁰ En 2011, después de tres años de vivir sitiados, hambreados y víctimas de tiros, los triquis de San Juan Copala tuvieron que salir de su municipio. Las mujeres se asentaron en plantones permanentes en la plaza principal de Oaxaca y en el Zócalo de la Ciudad de México. En enero de 2012, iniciaron un retorno que fue hostigado por las autoridades del nuevo gobierno de Oaxaca, supuestamente progresista. Durante toda su vida autónoma fueron acompañados por un movimiento de apoyo que costó la vida de una defensora de derechos indígenas y un activista internacional, además de muchas mujeres y hombres triquis, entre ellos las locutoras Teresa Bautista Merino y Felicitas Martínez Sánchez de La Voz que Rompe el Silencio, asesinadas el 7 de abril de 2008 en una emboscada perpetrada por un grupo paramilitar de la organización Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT). El municipio autónomo realizó la denuncia ante las autoridades, pero a la fecha no se han detenido responsables ni aclarado los hechos. Con La Voz que Rompe el Silencio el pueblo triqui se propuso ejercer los derechos a la comunicación y a la información, al lanzar al aire programas de derechos humanos, derechos indígenas y permitiendo a los jóvenes y a las mujeres expresarse en su lengua madre, contribuyendo en la región a la recuperación y desarrollo de la cultura propia del pueblo triqui.

En Chiapas, en Michoacán, en Oaxaca, en Jalisco, otros municipios autónomos fueron atacados simultáneamente por fuerzas paramilitares, militares y de la delincuencia organizada.

El 15 de abril de 2011, los cuatro barrios de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán, se levantaron reclamando el derecho de defender sus bosques y sus vidas de los “talamontes” clandestinos, una forma de crimen organizado que se dedica a la tala indiscriminada y a la extorsión de los pueblos indígenas, contra la cual las fuerzas públicas no intervenían. Después de nueve meses de lucha por su autonomía, reivindicando “el derecho internacional como seres humanos y pueblos indios”, el 6 de febrero de 2012, en el municipio de Cherán tomó posesión el Concejo Mayor Comunal, conformado por doce miembros, entre mujeres y hombres. El levantamiento de Cherán fue encabezado por mujeres y jóvenes que “se levantaron, detuvieron a cinco talamontes e hicieron sonar las campanas de la iglesia para llamar a toda la comunidad”. Durante nueve meses, los y las purépechas tuvieron que enfrentar la desaparición de sus dirigentes, el desabasto, el rechazo del gobierno del estado de Michoacán. Sin embargo, “mientras coloca la ofrenda purhépecha en la plaza central, María Rosario señala que en todo este tiempo han pasado ‘mucho preocupación, susto para los niños, para las mujeres embarazadas. Por la

²¹⁰ Francisco López Bárcenas, “El municipio autónomo de San Juan Copala”, *La Jornada*, Ciudad de México, 10 de enero de 2007

movilización muchas personas no recogieron la cosecha y pues estamos con falta de maíz, y como acostumbramos a hacer la tortilla pues sólo dios sabe qué nos va a pasar”²¹¹.

En otra comunidad indígena de Michoacán, Matugeo, municipio de Coeneo, el 9 de febrero de 2012, en punto de las 11:45 horas, ingresaron cuatro vehículos artillados del ejército federal cuyos soldados de manera ilegal y con prepotencia, hicieron uso de sus armas de alto poder, atemorizando a toda la población y buscando directamente las casas de integrantes del Frente Nacional de Lucha por el Socialismo, bajo el pretexto de que ahí tienen armas y drogas. Sin mostrar orden de cateo, ingresaron a las casas del pueblo derribando puertas. Unos días antes, un grupo paramilitar sin membrete había llegado a Matugeo ofreciendo despensas a la comunidad y alardeando de que estaban conectados con la policía municipal, la policía estatal, el ejército y la Policía Federal. La comunidad se negó rotundamente a aceptar sus despensas por lo cual fue amenazada de represalias.

Estas historias en México, se repiten en los municipios autónomos que siembran maíz criollo contra la imposición de semillas transgénicas, que se defienden del narcotráfico, que organizan en la montaña de Guerrero su propia policía comunitaria, que bloquean la construcción de presas hidroeléctricas.

Y se repiten en toda Abya Yala. A principios de 2012, contraviniendo el derecho a la autodeterminación de los pueblos, asentado en Panamá desde la década de 1950, el gobierno del presidente Martinelli, una especie de populista neoliberal, enfrentó una manifestación pacífica de seis días llevada a cabo por los pueblos Ngöbe Buglé y Wounaan contra la minería y los proyectos hidroeléctricos en sus territorios, aislando las comunicaciones de la zona, disparando y matando a un dirigente e hiriendo a 34, deteniendo a 40 manifestantes y desapareciendo a más de cien.

La situación de represión que afrontan los pueblos indígenas de Panamá se dio a raíz del incumplimiento por parte del gobierno de los acuerdos, pactados en 2011, de no realizar explotación minera, ni desarrollar mega-proyectos energéticos ni de ninguna clase en territorios indígenas, así quedó consignado incluso en el anteproyecto de ley 415, consensuado entre indígenas y gobierno.

El gobierno de Martinelli rompió el pacto alegando que el acuerdo no contemplaba las hidroeléctricas, ya que éstas son de vital importancia para un país que no apoya las construcciones ecológicas sino que abusa del aire acondicionado en las ciudades. Entonces, los indígenas de la comunidad Ngöbe Buglé, apoyados por los Wounaan y sectores sociales, ambientalistas y sindicales bloquearon con árboles y piedras vías estratégicas para el comercio transnacional, como la Carretera Interamericana, que comunica Panamá con el resto de Centroamérica, para exigir al gobierno que prohíba la minería y las hidroeléctricas y que cumpla con el pacto establecido.

Unidades antidisturbios dispararon armas de fuego y gases lacrimógenos contra mujeres, infantes y hombres en distintos puntos de las provincias occidentales de Veraguas

²¹¹ *Desinformémonos*, “Cherán, de la barricada al gobierno autónomo”, 6 de febrero de 2012, <http://movimientoporlapaz.mx/2012/02/06/cheran-de-la-barricada-al-gobierno-autonomo/>

y Chiriquí, en la frontera con Costa Rica, donde estaban. Con anterioridad, en julio de 2010, el pueblo Ngöbe había sufrido una violenta represión por haber defendido los derechos laborales de las y los trabajadores en las bananeras del archipiélago de Boca del Toro. La excusa para la represión, en un caso y otro, fue que los pueblos indígenas se oponen al desarrollo del país.

En Chile, la nación mapuche ha sido invadida, desmembrada y construida ideológicamente como atrasada y enemiga de la vida civilizada durante más de un siglo, por un aparato mediático que se ha fortalecido durante y después de la larga dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990). En la última década, la intolerancia del estado chileno contra la organización del pueblo mapuche para la recuperación de sus territorios ha ido *in crescendo* tanto durante los gobiernos de la socialista Michèle Bachelet y del neoliberal de derecha Sebastián Piñera. Según el periodista Paul Walder, “Las reivindicaciones del pueblo mapuche, que busca la restitución de territorios ancestrales, han sido modeladas por la prensa para convertir sus demandas en las acciones de un nuevo enemigo político. En un enemigo del estado, de la institucionalidad, de la sociedad chilena. Un conflicto que merece enfrentarse con las más duras herramientas policiales, aquellas propias de la guerra preventiva acotadas en la Ley Antiterrorista”.²¹²

La dureza y violencia con que se aplica la Ley Antiterrorista contra quien es juzgado principalmente por su pertenencia étnica, responde al desconocimiento y ocultamiento sistemático de las posiciones políticas mapuche. Las reivindicaciones territoriales, las protestas, así como las formas de vida, el sistema de salud, la educación, las posiciones ecológicas, la religión y el sistema de género mapuche se presentan como disfuncionales e ilegítimos, para construir a los pueblos no hegemónicos como amenazas para el desarrollo de la vida de las y los chilenos. Según el Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, en 2008, la represión de las comunidades mapuche abarcaba la persecución de dirigentes, la invención de causas por testigos de rostro cubierto, el encarcelamiento preventivo, el cambio en las declaraciones, el allanamiento de comunidades, llegando hasta el asesinato de jóvenes activistas durante tomas de tierra y manifestaciones callejeras.²¹³ En enero de 2012, el abogado mapuche Lautaro Loncón afirmó que en Chile existe un racismo institucionalizado contra las comunidades originarias. La Corte de Apelaciones, en efecto, rechazó un recurso de amparo preventivo interpuesto por comunidades mapuches en contra del ministro del Interior, Rodrigo Hinzpeter, quien acusó a la Coordinadora Arauco Malleco, organización reivindicativa de los derechos mapuche, como posible causante de incendios en el sur del país.

²¹² Artículo publicado en Punto Final/El Clarín de Chile, 8 de agosto de 2009, http://www.elclarin.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=17819&Itemid=44

²¹³ Misión Conjunta Asociación Americana de Juristas y Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, *Informe sobre la represión y criminalización del Pueblo Mapuche en Chile*, 31 de enero de 2008, <http://www.apdh-argentina.org.ar/varios/informacion%20territorio%20mapuche.pdf>

En Colombia, la situación de acoso y represión estatal y paramilitar de los más de 80 pueblos originarios los ha orillado a acciones de resistencia desesperadas, aunque todas muy organizadas.

Mientras dialogan en Bogotá con los representantes del gobierno republicano su participación en las leyes agrarias y de vivienda rural, mientras pactan sus derechos a una educación propia en la organización de su sistema escolar en el Cauca, tienen que desarrollar tácticas de sobrevivencia porque son perseguidos, acosados y asesinados en el campo, durante sus traslados por las carreteras y en sus propios resguardos.

El pueblo wayuu, en el norte de Colombia, es acosado por la fuerza pública. En Epits, o Cerro de la Teta en español, donde se asienta el resguardo indígena wayuu de la Alta y Media Guajira, cerca del municipio de Uribia, las autoridades indígenas han documentado que las violaciones de los derechos humanos y derechos indígenas son cometidas por la fuerza pública y los paramilitares. Ahí, el Grupo de Acción Unificada por la Libertad Personal (GAULA) detiene y dispara contra los vehículos donde se movilizan las familias wayuu. Cuando abordan los vehículos, ordenan bajarse a niños/as, mujeres y hombres, con insultos, señalamientos y empujones. Exigen a los hombres tirarse al suelo, apuntándolos con armas en la cabeza, y luego a las mujeres. Les gritan delincuentes y ladrones, además de groserías y palabras intimidantes; y les ordenaban estar en silencio.

En el Chocó, sobre la costa pacífica de Colombia, atrapados entre los fuegos de grupos armados irregulares –guerrilleros, paramilitares y sicarios– intereses extractivistas y represión militar, los pueblos Embera Katío, Wounaan, Dobida y Chamí viven permanentes agresiones que son sistemáticamente denunciadas a nivel nacional e internacional por sus autoridades, como la Asociación de Cabildos Indígenas del Chocó –OREWA. La fuerte militarización que se vive en el Resguardo Indígena del Alto Andágueda, ha provocado amenazas de grupos armados legales e ilegales, acusaciones y señalamientos del ejército nacional a miembros de las comunidades, intromisión militar en la justicia indígena, restricción a la libre movilización en el territorio y disparos indiscriminados en las comunidades indígenas. Todo ello acompañado de altos índices de confinamiento, desplazamientos, asesinatos, atentados y amenazas.

En Perú, después del horror que despertó la evidencia de los genocidios perpetrados contra enteros pueblos indígenas durante los años del enfrentamiento entre el estado y la guerrilla maoísta-personalista de Sendero Luminoso, la violencia estatal contra las formas de vida, los territorios, las culturas y las organizaciones de pueblos originarios no ha disminuido, aunque no sea ya masiva. En junio de 2009, bajo el argumento que los pueblos indígenas son “lesivos” para los intereses del Perú, porque en la Amazonia se opusieron a la construcción de carreteras para facilitar la industria extractiva al grito de “La selva no se vende” y “Qué viva los pueblos originarios”, el ejército disparó contra miembros de las naciones Awajún, Kusu-Listra, Chipe, Mamayaque-Cenepa y Wampis que se manifestaban en Bagua, provocando 45 muertos y más de 90 heridos. En esa ocasión Alberto Pizango, presidente de la Asociación de Comunidades Nativas de la Amazonia, declaró que “El gobierno de Perú alzó sus armas en contra de las comunidades indígenas y con ello cometió el peor genocidio de la población aborígen que habita en la Amazonia”.

En agosto de 2011, Amnistía Internacional redactó un informe detallado en el que alertó sobre los riesgos que corren los pueblos indígenas del Perú. En su informe, AI insistió que en ese país suramericano, donde a los indígenas por ley se les llama “campesinos” con el fin de des-identificarlos con su historia, el gobierno impulsa medidas que sacrifican los derechos en nombre del desarrollo:

La falsa y peligrosa dicotomía entre desarrollo y derechos de los pueblos indígenas es habitual en el continente. Se trata de una creencia basada en la falaz premisa de que los proyectos de la industria extractiva o de otro tipo, que multiplican la riqueza y son, por tanto, favorables a los intereses nacionales, no deben verse ‘obstruidos’ por los pueblos indígenas, que son ‘sólo’ una pequeña parte de la población. En consecuencia, cuando las comunidades indígenas se organizan para pedir que se respeten sus derechos, el estado y otros agentes las acusan de bloquear el crecimiento de todo el país.²¹⁴

La inferiorización de los sistemas de producción indígenas y la negación de su historia moderna permiten a los gobiernos reformar las normativas que protegen sus derechos, aún ahí donde parecen históricamente consolidados, como en Panamá. Para imponer programas hidroeléctricos y de minería a cielo abierto, los gobiernos progresistas de Argentina y Brasil, así como el gobierno derivado de un golpe de estado en Honduras, y en general todos los demás, intentan despojar a las comunidades de ríos, lagunas, selvas, montañas y utilizan a sus fuerzas represivas para atacar a las mujeres y hombres que los defienden. En nombre del desarrollo turístico, en Honduras son perseguidas las comunidades garífunas que se resisten a vender-ceder sus tierras frente al Caribe.

El maltrato físico está siempre latente, por no importa qué actor armado. Fuerzas públicas y agrupaciones armadas ilegales (paramilitares, narcotraficantes, guerrillas, policías privadas) parecen tener un pacto para desplazar y asesinar a los pueblos indígenas y crear así las condiciones idóneas para que las empresas multinacionales de minería y extracción de hidrocarburos entren a explotar los recursos y riquezas que están en los territorios indígenas.

El racismo es un sustrato ideológico tan difuso y normalizado en el trato entre las sociedades indígenas y la sociedad blanquizada, que en ocasiones se vuelve poco reconocible. No obstante, es lo que permite justificar tanto estos ataques armados, como las actitudes menos visibles que los acompañan cotidianamente en pueblos y ciudades: maltrato callejero, insultos y agresiones sexuales contra mujeres acostumbradas a un trato respetuoso por los hombres de sus pueblos. Violencias que se suman al sistemático desconocimiento de su historia, su vida y sus derechos a ser consideradas personas capaces de sentimientos, emociones, sufrimientos, así como de autorrepresentación, inteligencia y cultura.

²¹⁴ Amnistía Internacional, Sacrificar los derechos en nombre del desarrollo. Los pueblos indígenas de América, bajo amenaza, Amnesty International Publications, 2011, p. 3 http://www.amnistia.org.pe/descargar/Sacrificar_derechos.pdf

Para las mujeres indígenas, las violencias de corte racista implican un mayor riesgo de agresiones y violencia sexual callejera por parte de los hombres blancos y mestizos, que saben que gozan de la impunidad que otorga su estatus en las naciones racistas.

No obstante, he conocido a mujeres dirigentes de pueblos en lucha por su territorio y su derecho propio, así como a mujeres que viven en comunidades con poco trato con la sociedad mestiza o que se rigen autónomamente por una normativa propia reconocida por el estado, que no mencionan al racismo como su principal problema. En particular, ninguna mujer bri bri de la Municipalidad de Talamanca, en Costa Rica²¹⁵, hizo mención del racismo, aunque todas mencionaron que pugnan ante el estado por el reconocimiento de su normativa comunitaria y, ante su comunidad, por una participación en la espiritualidad de la que los sacerdotes las excluyen.

Pocas manifestaciones más alegres de la propia condición que la de Marivel Iglesias López, una dirigente campesina bri bri de la comunidad de Bambú, en Costa Rica:

La madre tierra somos nosotras también. La madre tierra se hizo de una mujer, de una niña. Tengo una hermosa cultura y un clan donde todas nos reunimos para hacer, porque me gusta que las cosas salgan adelante, que las mujeres tengamos cosas, derechos y apoyemos a la comunidad. Yo no he perdido mi cultura, la escucho de mi madre y se la paso a mis hijos.²¹⁶

No obstante, esta misma mujer afirmaba que las autoridades estatales no daban el mismo reconocimiento a sus cultos que a los cristianos y que en las comunidades bri bri se abren iglesias, mientras en San José nadie le ofrenda a la Niña Tierra.

²¹⁵ El Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas de Costa Rica afirma que “Los pueblos indígenas son: cabécares, bribrís, brunca o borucas, teribes o térrabas, gñobegüe o gñöbes o gñöbes bouglé, huetares, malekus/guatusos y chorotegas, y cada uno definirá, en forma autónoma, a quien considera indígena de su propia cultura”. Si bien, las mujeres bri bri en octubre de 2010 sólo se manifestaron en contra de las dificultades que el estado costarricense pone a los pueblos indígenas para obtener financiamiento para el desarrollo de sus proyectos autónomos, en agosto de 2010, representantes del pueblo chorotega habían marchado a San José y, ante la negativa de ser escuchados por el ejecutivo, se habían tomado las instalaciones del Congreso Nacional para reclamar por la invasión de sus territorios con fines de explotación petrolera. Fueron desalojados por la Policía Nacional con violencia.

²¹⁶ Comunicación personal, durante un taller sobre los derechos de las mujeres indígenas implementado por el Centro de Capacitación Iriria, Arakorpa Ú y la Universidad Nacional de Costa Rica en Bambú, el 8 de octubre de 2010.