

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Emergencia de las mujeres indígenas en América Latina. Debates sobre género, etnicidad e identidad cultural

The emergence of indigenous women in Latin America. Debates on gender and ethnicity

SHEILA FERNÁNDEZ MÍGUEZ¹

Universidade de A Coruña, Galicia, España

Universidad Autónoma de Chile, Providencia, Chile

JUAN JORGE FAUNDES PEÑAFIEL²

Universidad Autónoma de Chile, Temuco, Chile

RESUMEN Revisamos la situación de las mujeres indígenas en América Latina, considerando algunas de las formas de exclusión y discriminación que las afectan en el contexto de la globalización y el Estado Nación, como sistemas de dominación que se inician en la época de la conquista colonial. En particular, trabajamos en torno a las propuestas de «equidad de género», «feminismo indígena», «dualidad» y «complementariedad», en la búsqueda de alternativas para la femineidad y la interculturalidad, hacia la redefinición del Estado y la profundización democrática.

PALABRAS CHAVE Mujeres indígenas; género; etnicidad; complementariedad; América Latina.

1. Este trabajo se inserta en el Proyecto “Ayuda para la consolidación y estructuración de unidades de investigación competitivas en las universidades del sistema universitario de Galicia”. Código de financiación ws431-x 2019/18. Y forma parte de la estancia de investigación posdoctoral realizada en el Max Planck Institute for Foreign and International Criminal Law en Friburgo. Mail: sheila.fernandez@udc.es.

2. Este trabajo se inserta en el Proyecto Fondecyt Iniciación N° 11161079 “El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas en Chile, debates y problemas a la luz de la jurisprudencia conforme al Convenio N° 169 de la OIT”. Mail: Juan.faundes@uautonoma.cl.

ABSTRACT We review the situation of indigenous women in Latin America, including some of the forms of exclusion and discrimination they suffer in the context of globalization and the nation-state, domination systems that date back to the colonial conquest. Specifically, we discuss the proposals of “gender equality”, “indigenous feminism”, “duality” and “complementarity”, seeking alternatives to femininity and intercultural relations towards a redefinition of the state and a deeper expression of democracy.

KEYWORDS Indigenes women; gender; ethnicity; complementarity; Latin America.

*Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora*³.

Comandanta Esther

1. Introducción

El presente artículo está escrito por dos personas, *wingkas*⁴, y Sheila Fernández Miguez de Galicia, territorio con identidad propia que está dentro del reino de España y Juan Jorge Faundes Peñafiel de Temuco, capital de la Araucanía, territorio ancestral del Pueblo Mapuche. A continuación, presentamos un trabajo que surge desde el más profundo respecto y sonoridad con las mujeres indígenas de *Abya Yala*, territorio hoy conocido como América⁵. Con esta pequeña presentación queremos dejar dos cosas claras: (1) nuestras voces se esfuerzan por abandonar sus privilegios y ponerse en el lugar de «las otras»; y (2) tratamos de identificar nuestros sesgos eurocéntricos y eliminarlos, pues abordar una temática como son las discriminaciones múltiples que sufren las mujeres indígenas y los debates sobre «equidad de género», «duali-

3. Cita de KETTERER (2011) p. 266; también es citada por ESCOBAR (2003) p. 76.

4. *Huinca* o *wingka*: en *mapudungun* (*lengua mapuche*) significa cualquier no mapuche, FAUNDES MERINO (2011) pp. 26, 190; persona no mapuche, extranjero, sinónimo de ladrón, AVENDAÑO, (2008) p. 39.

5. *Abya Yala* es el nombre que el pueblo Kuna, que vive en los archipiélagos de Panamá y en el Darién y cuyo idioma pertenece al grupo de lenguas chibchense, utiliza para definir al sur y norte del continente. América es un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común. GARGALLO (2014) p. 23.

dad» y «complementaridad» desde una mirada occidental, es reproducir formas de «colonialidad de género»⁶, es tomar la teoría de género occidental como si esta fuese universal y aplicarla a todas las culturas, al considerar que es la única o la mejor para explicar las relaciones y opresiones de género.

Siguiendo a Margaret Kovach elaboramos un trabajo de «investigación indígena». Este concepto empleado por la autora para hacer referencia a toda aquella investigación realizada o no por personas indígenas que emplea metodologías interdisciplinarias indígenas y decoloniales donde se incluyen o estudian materias que tienen relevancia para las comunidades indígenas y cuyo objetivo es la erradicación de las relaciones desiguales de poder económicas, sociales, raciales, culturales y de género⁷.

Nuestro estudio parte de la heterogeneidad de los pueblos indígenas latinoamericanos, entre ellos y en lo interno –diversidad que reconocemos y valoramos desde el pensamiento periférico en el cual nos situamos– y por ello advertimos que esta condición nos impide hacer diagnósticos o afirmaciones unívocas y alcanzar conclusiones definitivas, homogéneas, aplicables en términos absolutos a todos los contextos.

Nos interesa abordar el «ser mujeres»⁸ y el «ser indígenas», en el marco del actual devenir de los pueblos indígenas en América Latina, como contexto geográfico, histórico, cultural y simbólico en tanto se cruzan múltiples formas de exclusión-opresión. En concreto, nuestro objetivo es mostrar las principales opresiones, propuestas resi-

6. El concepto acuñado por María Lugones hace referencia a la opresión de género racializada y capitalista como una forma específica de dominación, dentro de esta categoría la autora introduce también determinadas corrientes de feminismo, que invisibilizan, condenaban o usan como medida negativa cuando no criminalizan otras formas de organización de las relaciones de género. En este sentido, considera que determinados feminismos imponen una noción de género que consideran universal. Para profundizar en este sentido ver: LUGONES (2008, 2014) y ESPINOSA-MIÑOSO (2014).

7. KOVACH (2018) pp. 214-217.

8. En el presente artículo, siguiendo las «críticas feministas postmodernas a la ciencia» no empleamos la categoría analítica de mujer en singular, entendemos que es necesario hablar de mujeres en plural, para poder incluir todas las experiencias de las mujeres que son diferentes dado que están cruzadas por las variables de edad, clase, raza, etnia y cultura, entre otras. En este sentido asumimos la crítica, que señala que el uso de una única voz y visión de las mujeres es otra forma de pensamiento androcéntrico que insiste en decir sólo una verdad o historia acerca de la realidad. Este enfoque nos permite introducir una mirada desde el aquí, ahora y lugar, lo que da cuenta de las diferentes formas de ser, pensar y de hablar desde la apertura, y la pluriversalidad al tomar estas variables en cuenta y no reprimir las diferencias que caracterizan a las personas, ARAIZA DÍAZ, (2012); BLAZQUEZ GRAF, (2010). También acudimos al plural para hablar de «los hombres» al entender que su empleo en singular restringe la potencia de lo que se dice en el texto. Cuando empleas el concepto en singular parece que la responsabilidad es de ese otro, no del conjunto, de forma que apelamos a los hombres en general, al entender que es colectiva la responsabilidad de constituirse en aliados y agentes del cambio para una sociedad sin discriminación de género.

lientes y debates en torno al género e identidad cultural⁹ indígena en Latinoamérica, relevando las tensiones de la que llamamos *emergencia* de las mujeres indígenas¹⁰. Para ello realizamos una revisión general de los debates en torno a la «equidad de género como mujeres indígenas» que asumen su responsabilidad «en la reproducción cultural».

Este objetivo nos ubica en enfoques teóricos y metodológicos que entendemos complementarios: la «epistemología indígena» y la «teoría moderno-colonial de género» desarrolladas desde los feminismos indígenas latinoamericanos. Siguiendo a Kovack entendemos que la elección de estas teorías y metodologías es un acto político¹¹. A nuestra propuesta metodológica, en particular, la hemos denominado «metodología indígena y decolonial de género» que explicamos a continuación.

La «epistemología indígena» es el conocimiento preeuropeo que conservan las personas indígenas sabias. El principio fundamental de la epistemología indígena es el respeto por los valores y cosmovisión de la cultura indígena que se articula en base a cuatro elementos: el conocimiento holístico, el conocimiento empírico, el conocimiento sensorial y el conocimiento metafísico. La epistemología indígena que se genera en la actualidad sigue una metodología indígena que reproduce en cierta forma las cosmovisiones indígenas que tienen formas diferentes de llegar al conocimiento. En este sentido, la metodología indígena se entiende como un todo que incluye la epistemología, las perspectivas teóricas, los métodos de investigación en ciencias sociales y la historia personal¹².

La «teoría moderno-colonial de género» este enfoque acuñado por María Lugones rechaza el análisis por categorías, al suponer la separación de categorías que son inseparables, y al hacerlo esconde la relación de intersección que se da entre ellas, sostiene la autora que es necesario realizar investigación desde la interseccionalidad¹³ y analizar cómo se relaciona la categoría de género¹⁴ con otras categorías del colonia-

9. Sobre el derecho fundamental a la identidad cultural véase FAUNDES PEÑAFIEL (2019).

10. Usamos la expresión *emergencia* solo alegóricamente (parafraseando la acuñada por Bengoa para los pueblos indígenas de América Latina), aunque con probabilidad no es precisa. Solo pretende explicitar una diversidad de identidades complejas que trascurren en nuestros contextos y cuyo elemento en común es el protagonismo de las mujeres indígenas que rompe una historicidad de opresión e invisibilización.

11. KOVACH (2018) p. 216.

12. Cfr. KOVACH (2018) pp. 216-219.

13. CRENSHAW (1989; 2006).

14. El «enfoque o perspectiva de género» es un instrumento que surge dentro del pensamiento feminista, el cual parte de hacer presente la diferencia sexual y los roles de género. Desde este lugar de origen ha ido avanzando, por ello entendemos que en la actualidad la perspectiva de género permite evidenciar la desigualdad de derechos, trato y oportunidades que existe entre las personas clasificadas por su género (tradicionalmente mujeres y hombres). El empleo de la perspectiva de género busca por tanto llamar la atención sobre esta construcción histórica y cultural de los

lismo. Este análisis fusiona la teoría interseccional con la teoría decolonial y permite, en primer lugar, ver la profundidad histórica y el alcance destructivo de la imposición cultural que se produjo con la colonia. En segundo lugar, logra mostrar cómo este proceso rompió el eje de comprensión de las relaciones comunales e igualitarias en el proceso colectivo de la toma de decisiones¹⁵. Este enfoque nos obliga a tener presentes las múltiples opresiones que podemos conceptualizar como la «trilogía de la exclusión de las mujeres indígenas»: raza, clase y género¹⁶. Sostiene Camilla de Magalhães Gomes, que la opresión de raza, clase y género, en el contexto de las mujeres indígenas en América Latina, funcionan creando experiencias diferente. Por ello, esta interseccionalidad situada y decolonial nos lleva a comprender que son opresiones que no están superpuestas (como se conceptualiza desde el *black feminist*¹⁷ y en concreto bajo la teoría de la interseccionalidad de Kimberlé Crenshaw), sino que son opresiones que trabajan en red, que son al mismo tiempo causa y efecto en la creación de opresiones¹⁸. Si desgranamos esta red de opresiones y discriminaciones vemos como aparecen las conexiones entre ellas y las humillaciones cotidianas y estructurales, como la problemática del acceso al territorio, la dificultad para ejercer las maternidades en solitario o de manera forzada, las esterilizaciones forzadas a mujeres indígenas, la falta de acceso a servicios, etc. Estas discriminaciones y opresiones se reproducen y se sufren con diferencias respecto de las mujeres occidentales.

arquetipos de feminidad y masculinidad y superarlos para generar leyes, instituciones y sistemas organizativos sociales donde todas las personas independientemente de nuestro sexo, género, etnia, identidad, orientación afectivo sexual, vivamos en equidad. Desde el enfoque de la perspectiva de género podemos afirmar, siguiendo a Yesid Reyes Alvarado, que la perspectiva de género en el ámbito jurídico parte por reconocer que cada persona tiene derecho a actuar, privada y públicamente, de acuerdo con su identidad sexual, y a que no se las discrimine por la orientación sexual. En este sentido, estaríamos ante una manifestación más del derecho al libre desarrollo de la personalidad, REYES (2019) p. 20.

15. LUGONES (2008) p. 73-111.

16. Entre otros, véase: KETTERER (2011) p. 252; GONZÁLEZ (2002) p. 315; MEJÍA (2000) p. 115; ESCOBAR (2003) p. 76.

17. El «black feminist», surge en Estados Unidos, cuando las feministas afrodescendientes empiezan a trabajar por la recuperación de las memorias de la violencia esclavista y señalan la necesidad de analizar la categoría de raza y género, no como experiencias separadas ni mutuamente excluyentes. Este nuevo enfoque o metodología se denomina «interseccionalidad» y permite investigar cómo las diferentes opresiones de raza, clase y género se superponen y condicionan la experiencia femenina. Uno de los resultados de este análisis es que permitió visibilizar que las las feministas blancas y sus propuestas que no tenían en cuenta las condiciones de las mujeres negras, CRENSHAW (1989) p. 154; CRENSHAW (2006).

18. DE MAGALHÃES (2018) p. 71.

En primer lugar, queremos partir por señalar que todas somos personas situadas, contextualizadas en el tiempo y el espacio, con conformaciones históricas y culturales propias. Por ello, en el presente trabajo -en línea con la epistemología feminista y la teoría decolonial- utilizamos los conceptos de «lugar» y «situar», para hacer visible la conexión dialéctica y compleja entre el sujeto/a y su contexto. Así, las mujeres indígenas insertadas en la participación social y política nos muestran cómo “los elementos constitutivos del género y de las identidades nunca son monolíticos, sino más bien el resultado de entramados, superposiciones, disonancias, aberturas y posibilidades”¹⁹. De esta forma, bajo una perspectiva feminista, es necesario situar este diálogo en contextos de poder, en particular, las relaciones de poder entre hombres y mujeres²⁰ que se reproducirán con diferencias dependiendo de los países, los contextos étnicos culturales y las consecuencias recientes de conflictos armados internos. Dentro de la «epistemología feminista», en concreto, las «críticas feministas a la ciencia» afirman que la ciencia es una actividad social occidental y androcéntrica que en sí misma produce diferencias de género. Por eso habría que apostar por metodologías distintas y por superar lo que también desde la teoría decolonial se ha conceptualizado como «colonialidad del saber», esto es, rescatar el conocimiento y saberes infravalorados, así como apostar por la producción epistémica propia, limitando la influencia de la producción científica occidental, que tiende siempre a valorarse más que a la producción de conocimiento local²¹. En esta propuesta epistémica feminista, centrada en producir ciencia que supere las deficiencias detectadas, pone de relieve que no existe el agente epistémico incondicionado y, por ello, hay que partir del reconociendo de la experiencia social. Poniendo en práctica el denominado «conocimiento situado», esto es, reconocer las experiencias de la persona que escribe/investiga y las experiencias de las personas que son investigadas, en este caso la de las mujeres indígenas, se logra un punto de vista que incluye la intuición y los afectos al conocer la realidad social²². Concretamos esta metodología al trasladar las experiencias de las mujeres indígenas mediante citas literales de sus experiencias que se introducen al presente texto.

Esta contextualización de género situada hace visible la configuración de la feminidad y la masculinidad, como una de las consecuencias de la conquista colonial y de las posteriores dictaduras y/o conflictos armados internos en diferentes países de Centro América y América del Sur, que llega hasta nuestros días.

19. ESCOBAR (2003) pp. 74-80.

20. ESCOBAR (2003) pp. 74-80.

21. Sobre el concepto de “colonialidad del saber” véase entre otros los siguientes trabajos: LANDER (2000 a, 2000 b) y PALERMO, *et al.*, (2012).

22. BLAZQUEZ (2010) p. 30.

La violencia, tanto de la conquista como de los conflictos armados²³ (algunos terminados pero otros vigentes o en ciernes) tiene como una de sus consecuencias la transformación de las relaciones de género en las cosmovisiones de los pueblos indígenas de América Latina. Esta transformación implica, en mayor o menor medida, que las actuales relaciones de género respondan al paradigma eurocéntrico del ser hombres y el ser mujeres en dos sentidos. Por un lado, desde un racismo exacerbado sobre el cuerpo de las mujeres indígenas, ejercido durante la conquista y recientemente en contextos de dictaduras y conflictos armados. Por otro, dotando de mayor carga de violencia y dominación a la masculinidad, quebrando -dirán sectores de mujeres indígenas- la igualdad ancestral que existía dentro de las cosmovisiones indígenas -sobre esta igualdad ancestral y como se aborda en la actualidad entraremos en profundidad más adelante.

Siguiendo la metodología referida optamos por agrupar y categorizar las principales tensiones discursivas, para centrarnos en la búsqueda de zonas de convergencia entre las diferentes propuestas y testimonios revisados sobre «equidad de género como mujeres indígenas» que asumen su responsabilidad «en la reproducción cultural» –aunque varias veces con visiones contradictorias– de mujeres aymara, guaraya, kiche, nasa, lenca, kolla, pitagá, y mapuche, en Bolivia, Ecuador, México, Guatemala, Honduras, Colombia, Argentina y Chile, que en su conjunto permiten visualizar la realidad regional latinoamericana.

2. Colonialismo, colonialidad y Estado Nación, ante a la identidad de la mujer indígena y afectación de la identidad étnica

Con la llegada de los conquistadores se desarrolló en América el «colonialismo», como modelo de dominación que establece un «patrón de poder mundial», que implica la negación de la diversidad intercultural, la naturalización de las relaciones de dominación y subordinación basadas en diferencias étnicas o raciales y por lo tanto surge aquí la «idea de raza»²⁴. Esta clasificación da lugar al «racismo», que va a redefinir todas las formas de dominación previas y, en especial, el modo de control sexo/género, la intersubjetividad y la autoridad que llega hasta nuestros días²⁵.

23. Sobre la violencia sexual ejercida en contexto de conflicto armado y mujeres indígenas, véase: NEIRA RIQUELME y ESCRIBENS PAREJA (2010).

24. QUIJANO (1995) pp. 5 - 11.

25. SANTOS (2012) p. 22; QUIJANO (1995) y (2002).

Centrándonos en la explotación del cuerpo humano durante la conquista se justifica mediante la idea de «bestialización», de forma que las personas fueron despojadas de su humanidad y clasificadas como bestias (machos y hembras), sin atributos ni de feminidad ni de masculinidad, como seres biológica y culturalmente inferiores, sin capacidad de entendimiento²⁶. La explotación del cuerpo humano racializado desde entonces hasta nuestros días es una constante que ha sido justificada desde diferentes posiciones de poder como son la religión y la ciencia. Desde la iglesia católica se justificó que las personas indígenas no tenían alma, por lo tanto, eran bestias susceptibles de ser explotadas por los conquistadores con alma²⁷. Cuando esta teoría empieza a ser cuestionada se acudirá para justificar la dominación a la ciencia o las teorías pseudocientíficas, como denomina Taguieff a aquellas justificaciones elaboradas desde el paradigma científico de superioridad racial²⁸. En concreto, desde el paradigma racionalista desarrollado en occidente se dividió y disoció el cuerpo, el espacio y el tiempo; se instalaron lógicas de dominación vertical: hombre-mujer, Estado-comunidad, elite-excluidos. Mientras, entraba en operación un sistema de dominación y dependencia global, «norte-centro», la nueva elite mundial, versus la nueva subalteridad «sur-periferia». Esta racionalidad es la que determina, entre otros procesos, la actual crisis ambiental global, dada por la mercantilización de la naturaleza, su trato como objeto separado de lo social y cultural, asociada a los procesos de aceleración espacio-tiempo, consustanciales al sistema de producción expansiva capitalista. Y, en segundo término (que bien podría ser primero), la expansión de un modelo racional de dominación: blanco, europeo, capitalista, masculino, patriarcal.

Entonces, bajo la racionalidad del proyecto moderno, patriarcal, capitalista y globalizado²⁹, sustentado en la “valorización interminable de todas aquellas partes de la

26. LUGONES, (2014); ESPINOSA-MIÑOSO (2014).

27. OSUNA (2006).

28. Sobre el desarrollo de la ciencia como un dispositivo de legitimación racial entre otros véase: TAGUIEFF (2001) pp. 9-10; LALUENZA (2001) pp.7-25; ALFREDO (1996); LANDER (2000, a y b); CASTRO-GÓMEZ (2008); OCHOA (2014), LUGONES (2014) y ESPINOSA-MIÑOSO (2014).

29. Desde el «pensamiento decolonial» se afirma que la época moderna no surge en el contexto europeo (Renacimiento en Italia en el s. XV; Reforma e Ilustración en Alemania durante los siglos XI a XVIII; la conformación del Parlamento británico XVII y la Revolución Francesa XVIII), ni con el pensamiento racionalista de Habermas, Galileo, Bacon, Descartes o Hegel. Por el contrario, se sostiene que este enfoque solo analiza el «sistema-mundo moderno» desde el imaginario europeo. Y señalan que la modernidad como etapa histórica debe situarse en el año 1492 (s. XV) cuando arriban los primeros barcos a Abya Yala, hecho que origina un mundo global organizado entorno a

naturaleza que antes estaban afuera de la lógica de valoración del sistema capitalista³⁰; naturaleza y cuerpo, hombre y mujer, pasan a ser objetos mercantiles, disgregados, «no situados», en que mujer y naturaleza comparten la dominación de un mismo modelo³¹. Este sistema trata tanto el cuerpo como la naturaleza bajo la lógica mercantil, como objetos de mercado separados de su esencia intangible e inercial. En el caso del ser humano, hombre o mujer, es separado artificialmente de su sustrato espiritual, íntimo, privado e intangible, para ser convertido en cuerpo, en objeto de consumo. Las personas se transforman en recursos humanos, en medios para la producción y reproducción del capital. Al mismo tiempo, también son consumidores de los mismos objetos disociados, en una cadena de apropiación de lo que era intangible y estaba fuera del mercado, de su materialización y comercialización. También ocurre con la naturaleza que es separada de sí misma, desvinculada del sistema natural interconectado y dependiente, para ser convertida en recursos o materia prima para la producción mercantil, comerciable y acumulable.

Los modelos de estados nación que empiezan a gestarse en Europa serán reproducidos en América Latina en el siglo XIX en los procesos de independencia. Analizando estos estados desde una dimensión histórica y política, este modelo de estado es la expresión política, social, institucional del liberalismo y se instala en los procesos de independencia del siglo XIX en América Latina³², como copias de la metrópolis europea que previamente conquistó ese respectivo territorio, perpetuando las relaciones coloniales de dominación. Esto significa que, aunque ya no existe el colonialismo formalmente porque las colonias desaparecen, sus formas de dominación permanecerán en el Estado Nación, capitalista, racista y patriarcal, a este fenómeno se le denomina «colonialidad»³³.

un centro situado en Europa y una periferia que son las colonias. En ellas también suceden hechos que merecen estar en el imaginario histórico, como son las rebeliones indígenas, la producción intelectual amerindia, la Revolución Haitiana o el circuito comercial del Atlántico. Este giro teórico es imprescindible para entender que el capitalismo y la modernidad son fenómenos planetarios y no solamente europeos que surgen con la conquista de América, DUSSEL (2000) p. 27; MIGNOLO (2000) p. 35; QUIJANO (1992) p. 11.

30. ALTVATER (2006) p. 357.

31. ESCOBAR (2003) p. 77.

32. Véase, entre otros: HALPERING (1990) pp. 223-243; RIVERA (2004) p. 9.

33. MALDONADO-TORRES (2007) p. 131.

Hoy estos modelos de Estado Nación sufren la pérdida de soberanía que supone el sistema actual de «globalización», entendida siguiendo a Anibal Quijano como una reconfiguración de las formas institucionales de la «colonialidad del poder» que suponen una continua y rápida re-concentración de la autoridad pública mundial; que conlleva una re-privatización del control de la autoridad colectiva³⁴, que implica la reproducción en el plano nacional de los procesos de «dominación-dependencia-expropiación», de los países del centro (norte) sobre los países de la periferia (sur), ordenados desde las políticas de ajuste estructural que impone la nueva elite del siglo XXI, la elite transnacional globalizada. Todo esto, por cierto, en detrimento de los sectores más desprotegidos, con expropiación fragante y muchas veces violenta de sus recursos vitales (como ha ocurrido sistemáticamente con los recursos naturales de los pueblos indígenas en América), lo que devela diversos nudos como la «cuestión social», la «cuestión identitaria» y la «cuestión de género». En este sentido, un aspecto en que hay consenso es que la globalización, además de ser liberal y capitalista, también la podemos definir como patriarcal. La globalización emerge y potencia un sistema de dominación que, primero, desde la conquista, después desde los estados nacionales y hoy, desde el nuevo modelo de la globalización, reproduce el paradigma colonial-racionalista donde el cuerpo de las mujeres, sus saberes y su autoridad, han sido relegadas a un plano de inferioridad respecto de los cuerpos, saberes y autoridad masculina.

En consecuencia, observamos que la realidad de las mujeres indígenas, al igual que otros sectores en situación de exclusión, como los mismos pueblos indígenas a los que pertenecen, se encuentra cruzada por un contexto de globalización que potencia los alcances del estado patriarcal.

Dentro de los feminismos encontramos diferentes corrientes que han explicado esta realidad. Una primera corriente que identificamos es aquella que afirma que existe el «patriarcado ancestral». Se trataría de un patriarcado de baja intensidad como lo denomina Rita Laura Segato. Esta autora ha identificado mediante relatos etnográficos y evidencias históricas pre conquista, que en sociedades indígenas y afroamericanas existía nomenclaturas de género y organización social patriarcal diferente de la occidental³⁵. Contraria a esta postura es Ara Cumes, sostiene que no es posible rastrear la existencia de patriarcado ni machismo al interior de los pueblos indígenas antes de la conquista y entiende que las relaciones de dominación de género son un legado colonial donde las mujeres y hombres son víctimas de este sistema heredado³⁶. En esta línea también se encuentra Silvia Rivera, para quién la occidentalización y la pa-

34. QUIJANO (2002) p. 13.

35. SEGATO (2014) p. 77.

36. CUMES (2007) p. 162.

triarcalización de los sistemas de género, pueden leerse como dos procesos paralelos, con la consecuente imposición de relaciones de género que arrastran su subyugación histórica, dominadas e invisibilizadas por el Estado Nación y sus gobernantes³⁷. Por último, recogemos el trabajo de Doris Quiñimil Vásquez, autora mapuche que acuña el concepto de «heterowinkapatriarcado», para referirse a la simbiosis que existe entre patriarcado y colonización en la cultura mapuche³⁸.

La presencia de los pueblos indígenas plantea un problema fundamental para el destino de los estados latinoamericanos y su concepción hegemónica del Estado Nación. Siguiendo a Diego Iturralde, la concepción de la nación que se ha desarrollado hasta ahora en Latinoamérica no permite construir la unidad de la totalidad social, sino que “ha construido el Estado mediante la negación de una buena parte de esa totalidad”³⁹. Se gesta así lo que Silvia Rivera describe como una «camisa de fuerza», como una ciudadanía restringida impuesta por las elites, una reproducción de los procesos civilizatorios totalizadores de raigambre europea⁴⁰.

Fijándonos en la situación de las mujeres indígenas, bajo esta matriz de Estado Nación se consolidaron las diferencias que estratificaron a las sociedades latinoamericanas en lo que podríamos llamar siguiendo a Lucy Ketterer, «un modelo de inclusión/exclusión», quedando estas estructuras en manos de aquellos que “se consideraban capacitados para dirigir las”⁴¹. Generalmente una elite masculina, blanca o criolla en algunos casos, letrada, pertenecientes a las clases dominantes, excluyente de mujeres, pobres, indios, campesinos y negros. De esta forma, con el desarrollo de los procesos de ciudadanía, el titular de las demandas y luego de los derechos fue el «individuo ilustrado», los hombres (los ciudadanos). Ellos serán los organizadores del «nuevo estado», los gestores y titulares de los Derechos Humanos, serán también los encargados de la representación pública del hogar⁴². En este contexto, se definió un escenario complejo para la participación política de las mujeres indígenas que sufrieron la discriminación de la sociedad occidental y tuvieron y tienen que hacer frente a discursos peyorativos respecto de su identidad cultural y su supuesta (in)capacidad para realizar ciertas funciones. Pero también sufrieron y sufren discriminación en sus propias comunidades, cuando toman la decisión de integrarse a las actividades públicas, porque en el movimiento indígena se reproducen estereotipos de género

37. RIVERA (2004) pp. 2-3.

38. QUIÑIMIL (2012).

39. ITURRALDE (1997) p. 83.

40. RIVERA (2006) p. 100.

41. KETTERER (2011) p. 253.

42. RIVERA (2004) p. 4.

que discriminan a las mujeres como sujetas y dirigentas políticas y comunitarias. En este contexto, las mujeres indígenas que se incorporaron a la lucha social y política, lucharon y luchan contra el machismo occidental, el indígena y además sortean difíciles condiciones económicas⁴³.

Silvia Rivera, bajo la noción de «conciencia de minoría», hace referencia a una serie de rasgos de subalternidad que condena a las mujeres indígenas, especialmente de las nuevas generaciones a un papel crecientemente subordinado en los espacios del hacer público, legislativo y político, ofrecidos por el sistema democrático⁴⁴. Rivera observa también la pérdida de la memoria histórica y la autoestima cultural que lleva a los Pueblos Originarios a compartir una matriz cultural e ideológica instalada para dominar y pretender perpetuar un ideario con «otros» que son marginados debido a sus diferencias. Pero esta condición no resulta definitiva, como ha demostrado la emergencia indígena latinoamericana que se hizo visible con el levantamiento chiapaneco y con las naciones indígenas altioplánicas y amazónicas que han logrado su reconocimiento y participación constituyente.

3. Equidad de género y los feminismos indígenas

Determinados feminismos occidentales (especialmente la primera y segunda ola del feminismo) han tendido, como señala entre otras Patricia Richard, a buscar una voz monolítica e identidad única del ser mujer⁴⁵, que ha dejado fuera, –como ponen de manifiesto las críticas a la ciencia elaborada desde la epistemología feminista y las voces de las mujeres indígenas y afrodescendientes–, otras culturas, formas de vida y comprensión de las relaciones de género. Esta situación dentro del movimiento feminista empieza a revertirse con la tercera y cuarta ola del feminismo y en concreto a partir de la década de los ochenta, con el peso que gana entre otros: la epistemología feminista, el feminismo cultural y el *black feminist*. En la década de los noventa las voces disidentes del feminismo hegemónico se agruparán entre otras corrientes dentro del feminismo posmoderno, el feminismo decolonial y el feminismo indígena. A continuación queremos señalar las contribuciones de estos movimientos feministas que tomamos como relevantes para la construcción del marco teórico que empleamos en esta investigación.

En la década de los noventa se desarrollan paralelamente diferentes teorías feministas que continúan su evolución en la actualidad, entre ellas: el feminismo posmoderno, el feminismo indígena y el feminismo indígena decolonial. El «feminismo

43. KETTERER (2011) p. 253.

44. RIVERA (2004).

45. RICHARD (2004) p. 213.

posmoderno», se caracterizará por una postura heterogénea y radical, que “plantea rupturas centrales y determinantes con el pensamiento occidental, masculino, moderno falocéntrico y dominante que ha estado presente en el desarrollo de la humanidad”⁴⁶.

En los feminismos indígenas está presente la preocupación por la equidad de género que es en sí una preocupación feminista⁴⁷ y esta preocupación está dentro de los movimientos de mujeres y/o «feminismos indígenas latinoamericanos». Si las mujeres de los pueblos indígenas le llaman feminismo o no, en buena medida es un problema de traducción como nos recuerda Francesca Gargallo⁴⁸, pues dentro de este amplio movimiento no existe una única voz, sino que encontramos posiciones diferentes dentro de la literatura que dan cuenta de las diversas formas de entender el género, sus roles y la equidad de género. Por ello, cuando nos referimos a los «feminismos indígenas», más que aludir a una propuesta teórica, lo que queremos es hacer referencia a una amplia expresión de acción, teoría y organización que podemos rastrear a lo largo de la historia de la humanidad y no únicamente desde el siglo XVIII europeo⁴⁹, pues las mujeres representan la mitad de la población mundial y como tal han participado en las luchas que se han realizado a lo largo de la historia⁵⁰. Reconocer esto es visibilizar el espacio y luchas de las mujeres indígenas y reclamar su «lugar».

Dentro de «feminismos indígenas latinoamericanos», encontramos diferentes corrientes, abordamos a continuación el «feminismo descolonial» o «feminismo descolonial antirracista», como lo denomina la dominicana Yuderkys Espinosa-Miñoso, que continúa en el contexto latinoamericano el legado iniciado por el *black feminist*. Desde estos postulados se radicaliza la crítica al universalismo en la producción científica, visibilizando que las teorías occidentales no sirven para ser aplicadas a la realidad de opresión de las mujeres racializadas en territorios que fueron arrasados por

46. PIEDRA GUILLEN (2003) p. 43.

47. ZÚÑIGA (2009) p. 47.

48. GARGALLO (2014) p. 11.

49. En la epistemología occidental suele señalarse que el nacimiento del feminismo se produce en Europa y tiende a apuntarse como momento que dan lugar al surgimiento de este movimiento el contexto de la Revolución Francesa de 1789 cuando las mujeres levantaron sus consignas y denunciaron que eran el tercer estado, visibilizando la doble discriminación, la opresión de clase y el sometimiento masculino, GUEVARA (2013) pp. 57-58. Sin embargo, ubicar aquí el nacimiento del feminismo vuelve a ser un consenso occidental y hegemónico que invisibiliza las luchas de las mujeres que se produjeron en otros contextos sociales, especialmente las luchas de las mujeres indígenas y afrodescendientes, GARGALLO (2014) p. 11.

50. GARGALLO (2014).

procesos de colonización⁵¹. Desde una mirada indígena Doris Quiñimil⁵² señala que el feminismo decolonial supone: (1) cuestionar las relaciones patriarcales, racista y clasistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que los usos y costumbre propios de las comunidades y pueblos indígenas que sirven para mantener subordinadas a las mujeres; (2) articular luchas de género, clase y raza, visibilizando los efectos en la vida de las mujeres de los estrechos vínculos entre racismo, imperialismo, colonialismo y patriarcados; (3) comprender que el género no es una categoría universal, estable y descontextualizada, por ello no se puede trabajar a partir únicamente de un tipo de ‘mujer’ (blanca o blanca-mestiza urbana, burguesa y heterosexual), por lo que es necesario tener en cuenta las múltiples formas de dominio del patriarcado, el racismo y el clasismo; (4) problematizar el esencialismo de las propias reivindicaciones indígenas de descolonización y empezar a abordar los temas de género; (5) criticar la jerarquía en las demandas de los pueblos indígenas que postergan o reducen las demandas de las mujeres indígenas; (6) criticar, tanto el etnocentrismo feminista que desde el colonialismo discursivo concibe a las mujeres indígenas como meras víctimas; como al esencialismo étnico o cultural, que rechaza toda crítica cultural por considerarla como una intromisión, una deslealtad, sobre todo cuando esta se realiza desde los feminismos, al rechazarse desde el esencialismo étnico la teoría de género por considerarlas una nueva forma de colonización.

4. Feminismos indígenas latinoamericanos

Desde nuestra metodología indígena y decolonial de género analizamos algunos de los principales problemas que enfrentan las mujeres indígenas en América Latina, entendiendo que estas opresiones y discriminaciones funcionan casi como un organismo, siendo unas, casusa de las otras. Desde este enfoque feminista, en lugar de entender la identidad como esencialidad biológica, ni la cultura como un marco absoluto, la comprendemos como una compleja relación socio cultural, vinculada “con aspectos de género, clase y etnia”⁵³. Entonces, al analizar los roles de masculinidad y feminidad en los contextos familiares, comunitarios y de organizaciones sociales, culturales y políticas, en los procesos de demanda y construcción de derechos, debe hacerse teniendo en cuenta la propia cosmovisión indígena, donde valores como el «equilibrio», la «dualidad» y la «complementariedad» son clave. A esto lo denominamos también «enfoque o relación situada», porque toma en consideración todo el contexto social y cultural.

51. ESPINOSA-MIÑOSO (2014).

52. QUIÑIMIL (2015) p. 139.

53. MEJÍA (2000) p. 115-120.

Ubicándonos dentro de los «feminismos indígenas» será transversal el estudio de las discriminaciones y opresiones que enfrentan las mujeres indígenas. Recordemos que ellas no deben estudiarse disgregadas, pues las mujeres indígenas no sufren las discriminaciones comunes a todas las mujeres y además la discriminación racial, sino que el racismo y el machismo actúan de forma simbiótica, generando una situación de discriminación múltiple que condiciona la vida de las mujeres indígenas que, al mismo tiempo, resisten a ellas.

Desde el enfoque situado, queremos señalar algunas luchas y resistencias que forman parte del día a día del ser mujeres indígenas: las relaciones de género desiguales, la carga de la reproducción cultural, el patriarcado dentro del movimiento indígena, la feminización e indianización de la pobreza y el rol reproductivo empresarial artesano. De estas cuestiones nos ocuparemos en este texto, pero son igual de relevantes los problemas que tienen las mujeres indígenas para acceder a la salud, a la educación, a la justicia, especialmente cuando son víctimas de violencias machistas⁵⁴; los derechos sexuales y reproductivos⁵⁵; a ejercer la maternidad de forma libre con partos y crianzas respetuosas de la cosmovisión; así como, los nuevos desafíos de la vida urbana y la inserción profesional. Estas luchas también las queremos dejar enunciadas, pese a que no tenemos espacio para abordarlas en este trabajo.

4.1 Las relaciones de género (des)iguales en las cosmovisiones indígenas: dualidad y complementariedad

Profundizando ahora en la discusión que se produce entre postulados feministas occidentales y los feminismos indígenas y decolonial, vemos –siguiendo a Vásquez– que en determinados sectores del feminismo occidental argumentan que existe una resistencia en los pueblos indígenas para asumir la equidad de género en su interior, desarrollándose argumentos específicos para justificar la mantención de las relaciones de género discriminatorias o de dominación patriarcal en la autoafirmación y revalorización de las culturas frente a la cultura dominante (occidental), “negándose a reconocer formas discriminatorias existentes dentro de sus propias culturas”⁵⁶.

54. Sobre violencias machistas y acceso a la justicia de mujeres mapuche en Chile, véase ampliamente: FERNÁNDEZ MÍGUEZ (2018).

55. Sobre derechos sexuales y reproductivos véase ampliamente: QUIÑIMIL (2012); FERNÁNDEZ MÍGUEZ y GONZÁLEZ GRONEMANN (2017); VÁSQUEZ (2006) p. 305; REUQUE (2002) p. 220.

56. VÁSQUEZ (2006) p. 296.

Pero, para poder entender cómo se articulan las discriminaciones que sufren las mujeres indígenas que en definitiva vulneran el «derecho a una vida libre de violencias»⁵⁷ (consagrado en la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la Mujer de 1994), es necesario señalar que en las cosmovisiones de los pueblos originarios de América Latina no operan, tal como las conocemos en el pensamiento occidental, las categorías de lo público y lo privado y las relaciones de género no son idénticas a las occidentales, por ello aplicar estas categorías occidentales para explicar sus realidades se vuelve en cierta manera un ejercicio hegemónico que tratamos de no reproducir.

Desde los feminismos indígenas de América Latina y desde el feminismo decolonial se analiza esta situación desde otro enfoque que desemboca en la crítica al concepto de género y todas las construcciones sociales que se derivan del mismo, por tener una raíz occidental que no se corresponden con las cosmovisiones indígenas basadas en el equilibrio.

Si bien la idea de equilibrio o armonía está presente en los relatos y cosmovisiones de los Pueblos Originarios, debemos recordar que las relaciones de género, su equilibrio o relato sobre este equilibrio no es igual en todos los pueblos indígenas. Además, existen opiniones discrepantes sobre los propios mitos de la equidad. Mientras que Gargallo sostiene que el mito del equilibrio y la armonía son deseos de las mujeres indígenas:

“La idea que ‘las mujeres y los hombres conforman géneros con responsabilidades compartidas desde los tiempos sin tiempo, géneros que representan las fuerzas femeninas y masculinas presentes en la totalidad de la vida’.. expresa un ‘mito bonito’ de equidad que se sostiene en una reinterpretación

57. Siguiendo la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la Mujer de 1994, el «derecho a una vida libre de violencias» está conformado por el derecho a que ninguna acción u omisión basada en el machismo y la discriminación de género cause daño o sufrimiento físico, psicológico, patrimonial, económico, sexual o la muerte, tanto en el ámbito privado como público. Este derecho también comprende el goce, ejercicio y protección de los Derechos Humanos, libre de comportamiento y prácticas sociales que basadas en prejuicios de inferioridad o que hagan a menos a las mujeres. En consecuencia, este derecho se traduce en el derecho a la vida, a la integridad física y moral, a la libertad y seguridad personal de las mujeres se ha respetado, a no ser sometidas a tortura, a proteger la familia, en la igualdad ante la ley y de la ley, a la libertad de asociación, de credo religioso, a ejercer los derechos civiles, políticos, sociales y culturales; a estar libres de discriminación; a no ser educadas bajo patrones estereotipados, entre otros.

ción del uso de las propias cosmogonías. Entre los pueblos que resisten la occidentalización es un deseo de las mujeres más que una realidad, una reinención de la identidad indígena”⁵⁸.

Para Silvia Rivera el sistema de género de las sociedades andinas exhibe un “equilibrio dinámico y contencioso, orientado normativamente por la pareja andina... tanto mujeres como varones gozaban de derechos bilaterales... que proyectaba la dicotomía hombre/mujer a la naturaleza y al cosmos espacio-temporal”⁵⁹.

Además, la idea de equilibrio y armonía en la actualidad también es un nudo dentro del movimiento de mujeres y feminismo indígena, pues este discurso o argumento que apela a un pasado/tradición más equitativo está funcionando como un dispositivo de control, para rechazar la entrada de análisis de género en las cosmovisiones, por verse como nuevas formas de colonización occidental que no respetan la vinculación de las culturas indígenas con la naturaleza, negándose así desde estos planteamientos la posibilidad de tener identidades múltiples o de reconocerse la hibridez cultural que enriquece los procesos de las civilizaciones⁶⁰.

Desde el feminismo indígena se critica la falta de heterogeneidad al interior del movimiento feminista occidental y se interpela a estas feministas, en tanto “no admiten la posibilidad de que las relaciones de género funcionan de manera distinta dentro de los pueblos indígenas. O sea, no dejan espacio para las diferencias entre mujeres”⁶¹. Estas mujeres indígenas demandan que la perspectiva de género, bajo el enfoque del movimiento feminista blanco, debiera partir del reconocimiento y respeto de la pluriculturalidad e interculturalidad, incluyente de las cosmovisiones basadas en la «dualidad» que entiende “la equidad de género dentro de la complementariedad armónica de hombre y mujer, no dentro de una autonomía de género o superioridad de un sexo sobre otro”⁶².

Como vemos, la apelación a la diversidad es imputable y reclamable tanto a quienes defienden la igualdad de género desde una posición feminista occidental, como a quienes reclaman una autonomía cultural inmune a la discriminación de género, que califican de occidentalizada. Pero en estricto rigor, así como hay diversas formas de «ser mujeres», también hay diversas formas de «ser mujeres indígenas», por tanto, no

58. GARGALLO (2011) p. 81.

59. RIVERA (2004) p. 3.

60. VÁSQUEZ (2006) p. 296.

61. RICHARD (2004) p. 213.

62. KETTERER (2011) p. 261.

puede ser suficiente un feminismo aplicable homogéneamente a todas las culturas. Del mismo modo, las culturas indígenas, si bien se desarrollan en un medio colectivo relevante, en su interior se construyen con personas que tienen su propia especificidad, individual y colectiva⁶³, con consecuentes realaciones de poder. Por lo tanto, las culturas siempre pueden remirarse, caso a caso, bajo un enfoque de equidad de género, pero ello no puede traducirse en una única respuesta.

Ahora bien, otra cuestión, central, dice relación con «quién» y «desde dónde» se aborda la interpelación cultural, quiénes son las personas habilitadas para revisar estas transiciones culturales. Al respecto, estimamos que el proceso de reconocimiento de la existencia de prácticas machistas y dominantes, particularmente su resolución, en tanto forman parte del sistema cultural de los respectivos pueblos en que se suscitan, deben ser asumidas y abordadas por los propios pueblos indígenas como expresión de su autodeterminación.

Expuesto lo anterior, es necesario analizar ahora las categorías que forman parte las cosmovisiones indígenas y que también son abordadas por el feminismo indígena. Nos referimos a las nociones de: «dualidad» y «complementariedad», que nos permiten remirar el pasado, los mitos, la cosmovisión y la lengua para realizar una relectura de las relaciones de género basada en la resignificación de las mujeres indígenas en el plano familiar, comunitario, político y de organización social de base.

4.1.1.1. *La dualidad*

El concepto de «dualidad», como sistema de género –presentado por Silvia Rivera desde la experiencia etnográfica y etnohistórica de las sociedades andinas–, se trata de una relación entre los géneros fundada en un sistema de filiación y parentesco bilateral que da cuenta de un “equilibrio dinámico y contencioso”⁶⁴ de la pareja andina, ubicada en la base de la organización indígena.

José Bengoa hace una observación que nos permitirá ejemplificar lo que podría ser una forma de tránsito histórico cultural. Señala que en el discurso mapuche ha aparecido “un marcado dualismo andino... que, a decir verdad, no era fácil de encontrar en los relatos antiguos”⁶⁵. Ejemplo de ello es la siguiente cita: “Nuestra primera lucha es como pueblos, pero cuando decimos que hay que construir esa lucha, debemos hacerlo de manera conjunta e igualitaria, no las mujeres detrás del hombre... lo que tenemos que hacer es tomar lo que dice nuestra cosmovisión, que dice que la dualidad

63. GARGALLO (2011) párr. 71.

64. RIVERA (2004) p. 3.

65. BENGOA (2000) p. 130.

existe entre hombres y mujeres”⁶⁶. Bengoa considera que esta «dualidad» no es sencilla de resolver en un sistema poligámico y jerarquizado como el de la familia mapuche antigua. Agrega, con todo, que en el discurso reciente “se desarrolla este dualismo que permite explicar de manera mejor las relaciones equilibradas entre hombres y mujeres y transformar la ‘cuestión de género’ en un asunto tradicional”⁶⁷. Más allá de esta tesis sobre una eventual influencia indígena andina en la sociedad mapuche, aquí lo que nos interesa es relevar el nudo que identifica Bengoa, porque es clave para comprender ciertas dinámicas machistas (contextualizadas en el movimiento mapuche) que van perdiendo aceptación cultural y social en la actualidad, pudiendo ser ilustrativas del tránsito histórico cultural de ciertas tensiones de género. Al respecto, Isolde Reuque señala desde su experiencia basada en su historia familiar, comunitaria y tradición oral, que el fenómeno histórico de la poligamia tiene su origen en la época colonial cuando se enfrentan los mapuche con los españoles (1599 en adelante), en este momento hay pérdida de vidas, pasando los hombres mapuche de pacíficos a hombres guerreros. Pero esta situación ya no se da en la actualidad, por ello justificar la poligamia constituye para Reuque una forma de dominación hombre-mujer.

“Hay una dinámica en que las mujeres en ese tiempo decidieron tener hijos para defender al pueblo. Si uno muere, diez se levantan. Entonces, ahí nace también la costumbre que se llama ñukekurre. Si mi marido se muere, yo puedo quedarme con el hermano mayor de mi marido, y el hermano mayor de mi marido en forma automática me hace suya porque yo estoy en edad de procrear, estoy en edad de producir, tanto en seres humanos, como en siembra... y todo lo que significa servir al pueblo en general”⁶⁸.

“Existía respeto, existía cuidado; o sea, si yo me quedaba viuda y me tomaba mi cuñado, nadie de los otros intentaba siquiera conversar conmigo, porque sabían a quien le correspondía... Entonces, en ese sentido, yo creo 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”⁶⁹.

66. DE CASTRO (2009).

67. BENGUA (2000) p. 130.

68. REUQUE (2002) p. 227.

69. REUQUE (2002) p. 227.

Isolde Reuque nos ofrece una explicación posible de porqué históricamente las mujeres indígenas habrían compartido la poligamia, mientras los hombres se convertían en caciques para proteger la familia, como una estrategia de resistencia cultural ante los colonizadores. Al mismo tiempo, queda claro el proceso que nos interesa destacar, más allá de que la explicación en particular pueda ser demostrada antropológica o historiográficamente, porque al ubicar esta práctica en el contexto actual de condiciones muy distintas para la subsistencia cultural, pierde toda consistencia. Así, lo que habría sido un proceso de normativización cultural, sufre un progresivo cuestionamiento con la reconfiguración de las relaciones de género. Entonces, por una parte, puede encontrarse sentido a la emergencia de los valores duales que indica Bengoa, más allá de la influencia andina y, en especial, la práctica poligámica que era culturalmente acogida se deslegitima.

4.1.2. *La complementariedad*

En la cosmovisión de diversas culturales indígenas de América, como la maya, la «dualidad» recién referida se conectaría de manera natural con la «complementariedad». Dentro de la cultura maya la «complementariedad» significa también «completud», un estado que la persona alcanza únicamente cuando forma una pareja heterosexual, de forma que, hombre y mujer no son considerados como “entidades polarizadas sino contrarios complementarios”⁷⁰. Esto es, se comprenden como dos facetas de una misma entidad considerada fundamental para el desarrollo socio-histórico de una comunidad. Sin embargo, críticamente, se sostiene que existiría una diferencia importante entre «complementariedad» y «dualidad» porque la «complementariedad» ya no sería un concepto basado en una evidencia (como la «dualidad»), sino que se habría construido a partir de la definición política e ideológica de un tipo de relación⁷¹, que se concibe como armónica e interdependiente. Así, la «complementariedad», asumida como un constructo cultural, también genera un debate dentro del pensamiento indígena y feminista. En especial, el nudo de la discusión se sitúa nuevamente en el punto del rol tradicional o el respecto a la cosmovisión que lo hacen un concepto en permanente discusión y reconstrucción⁷².

70. REUQUE (2002) p. 298-299.

71. REUQUE (2002) p. 299.

72. Sobre el concepto de complementariedad en la cultura mapuche véase ampliamente: VERA GAJARDO (2018).

La «complementariedad» es un concepto que está en evolución y atiende a diversos usos o argumentos dentro de los pueblos indígenas. Antonieta Vera Gajardo identifica tres formas en las que emerge el argumento de la complementariedad dentro del Pueblo Mapuche: «la reapropiación nostálgica del pasado» en este caso, la reivindicación de la complementariedad se articula como un discurso contra la influencia del feminismo occidental, y se busca en el pasado esa relación de equilibrio entre hombres, mujeres y naturaleza; «la reapropiación estratégica» en esta categoría la autora incluye todos los usos de la complementariedad que las mujeres articulan para reivindicar su posición de equidad frente a los hombres, y exigir cambios desde su cultura original; y por último «la sospecha». Dentro de este último grupo, Vera Garjardo incluye aquellos argumentos que ya han sido tematizados por otras mujeres indígenas a nivel latinoamericano, para poner en alerta que bajo este tipo de argumentos que apelan al esencialismo étnico se puede desplegar una idealización del buen indígena, que en realidad lo que está ocultando es la subordinación de las mujeres y justificando las relaciones desiguales. Siguiendo la propuesta de Vera Garjardo a continuación nos fijamos especialmente en los discursos de las mujeres que están resignificando la complementariedad, es decir que hacen una reapropiación estratégica, para que en su contenido se encuentre también la igualdad u horizontalidad entre la feminidad y la masculinidad⁷³.

Para Isolde Reuque la «complementariedad» se proyecta como una alternativa para las relaciones hombre-mujer en los pueblos indígenas de América Latina:

“Tú no puedes en esto meterte y decir, mire ya, las mujeres, solo las mujeres y aquí los hombres no valen. Porque esa forma de igualdad es estar en contra del papá, del hermano, del tío, del abuelito y del marido. Entonces tú tienes que buscar la forma y la fórmula de que este ser humano, hombre o mujer, que tiene que ser complementario en la vida, debe ser complementario en toda acción y no solamente en acciones puntuales”⁷⁴.

María Estela Jocón, indígena guatemalteca, dice que la complementariedad es:

“Partir del respeto y la valoración del otro, de unos hacia otros, y no de la supremacía del uno sobre el otro. Es una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio, de respeto y armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento facilitador”⁷⁵.

73. VERA GAJARDO (2018), pp. 5-10.

74. REUQUE (2002) p. 220.

75. VÁSQUEZ (2006) p. 308.

Alma López, indígena quiché (pueblo indígena de Guatemala) y concejala, explica la complementariedad de la siguiente forma:

“Las mujeres somos, desarrollamos, evolucionamos con el objetivo de construirnos como una persona independiente que se forma en comunidad, que puede dar a los otros sin olvidarse de sí misma. Los principios filosóficos que yo recuperaría de mi cultura son la equidad, la complementariedad entre hombres y mujeres, entre mujeres y mujeres, y entre hombres y hombres”⁷⁶.

Julietta Paredes, lesbo-feminista aymara de Bolivia, señala lo siguiente:

“Nosotras... tenemos que reconocer que hay derechos tanto de los hombres como de las mujeres que son negados por una sociedad patriarcal colonial y represiva. Y por eso, nuestro aporte desde muestra mitad supone tener en cuenta al hermano, que es la otra parte de la comunidad, con quien vamos a luchar”⁷⁷.

Así estas mujeres nos proponen caminar hacia relaciones de género cada vez más equitativas, «complementarias», en lo familiar, en lo comunitario y en lo político, entendidos como espacios comunicados de un mismo universo, sin poner en riesgo la cultura –entendida en su carácter dinámico– y construyendo también en conjunto y equitativamente las transformaciones y las responsabilidades en la supervivencia cultural. Así, según plantea Susana Mejía –siguiendo a Alberti–:

“El género constituye al individuo como base primaria de la identidad y la etnia construye el género desde un parámetro temporal, espacial e histórico... las características que darán un sesgo u otro al sistema genérico vienen marcadas por las pautas culturales, los códigos simbólicos”⁷⁸.

El concepto de «complementariedad», por lo tanto, también tiene un carácter dinámico, desde la equidad u horizontalidad, es un paradigma y un diseño teórico que seguirá desarrollándose por parte de las mujeres indígenas situadas en la periferia global, nacional, pero también del propio movimiento indígena y del movimiento feminista. Desde nuestro estudio entendemos que estas propuestas de complementariedad señaladas constituyen, en sí misma, un reclamo, primero, al movimiento indígena, o más bien a los hombres del movimiento indígena, para que sean conscientes y se vuelvan aliados en la creación de un espacio de justicia y equidad, se superen las

76. VÁSQUEZ (2006) p. 309.

77. DE CASTRO (2009).

78. MEJÍA (2000) pp. 115-120.

relaciones verticales y las trabas intramovimientales e intracomunitarias. Y, segundo, es un mensaje al feminismo occidentalizado de generación eurocéntrica que contrasta con la producción propia (conceptual y política) que emerge desde las feministas indígenas. Se trata la «complementariedad», por tanto, del proyecto de relaciones que parte de las mujeres indígenas esperan para las relaciones mujeres-hombres en el mundo indígena de América Latina.

Finalmente, podemos decir que existe una reconstrucción de las categorías de género y de «complementariedad» en las relaciones hombre-mujer indígena que se caracteriza, principalmente por: i) una pérdida histórica y sistemática de la valoración del rol femenino indígena tras la conquista, colonización, evangelización y conformación del Estado Nación; ii) una preocupación actual por la recuperación de las relaciones «igualitarias» o «duales» y de la alta consideración que tiene (tenía) las mujeres indígenas en la cultura tradicional, propias de las tradiciones y valores culturales indígenas. Se trata de un enfoque que “centra su interés en la reconstrucción y reinterpretación de sus tradiciones reconociendo, los pluralismos internos y esforzándose por construir la complementariedad con equidad”⁷⁹.

4.2. La responsabilidad de la reproducción cultural

La mujer indígena desarrolla un rol fundamental en la reproducción y mantención de la cultura, posición que a la vez la valoriza dentro de su comunidad y la condiciona en sus posibilidades de accionar, situándola en una posición incómoda de garante de la identidad y la cultura, con «lealtad» a la cosmovisión. En este sentido, defendemos que lo cultural, en cuanto tal, es una construcción que puede reconstruirse y que las culturas son dinámicas, por ello nos parece que la apelación a lo identitario cultural como sagrado o absoluto, también constituye un exceso que se convierte en un elemento limitador para la libertad y el libre desarrollo de las mujeres, que a continuación analizamos con mayor detenimiento.

Este rol de guardianas y reproductoras biológicas y culturales de sus comunidades está engarzado culturalmente en relaciones de género que, por un lado, las sugiere como vehículos pasivos⁸⁰ y, por otro, implicarían una mayor carga para las mujeres, o por lo menos, una carga que los hombres, en general, no tienen, lo que supone una asimetría de género. Bajo esta mirada, se aprecia un efectivo desequilibrio en las cargas culturales que asume o se asignan a las mujeres indígenas, lo cual se debiera resolver en conjunto con los hombres⁸¹ y sobre la base de un proceso profundo, en gran medida endógeno, de restructuración cultural.

79. VÁSQUEZ (2006) p. 299.

80. PEQUEÑO (2007) p. 8.

81. HELFRICH (2003).

Por otra parte, las mujeres indígenas además de la responsabilidad doméstica, conceptualizada desde el feminismo como «doble jornada»⁸², llevan una responsabilidad social y cultural. En concreto, más allá de la heterogeneidad de experiencias en los pueblos indígenas de América Latina, es bastante frecuente encontrar patrones comunes de base patriarcal en las formas de división del trabajo, donde las tareas de reproducción de la vida familiar (trabajo doméstico y artesanal), en general, son responsabilidad de las mujeres y determinadas tareas de producción económica (trabajo asalariado, mano de obra) son asignadas a los hombres. Pero también es cierto que, en la práctica, en muchas culturas indígenas hay una gran flexibilidad para que las mujeres realicen algunas tareas consideradas masculinas, por ejemplo, faenas agrícolas o actividades comerciales. No existe, sin embargo, la misma flexibilidad para que los hombres desarrollen tareas domésticas y de cuidado de las hijas e hijos⁸³.

En consecuencia, si las mujeres indígenas privilegian la participación social y política que busca transformar las relaciones de género para una sociedad más equitativa, para los sectores tradicionales será visto como una puesta en riesgo de la propia cultura indígena, generándose una paradoja arraigada en su propia identidad que, en tanto la lucha por la igualdad dentro de su comunidad o la lucha política, pueden ser interpretadas como actividades que no forman parte de su rol de mujer depositaria y reproductora cultural (función estructurada por las mismas dinámicas culturales y relaciones de género, especialmente en el espacio familiar). Podemos decir que las mujeres indígenas están «sitiadas» por su cultura, lo que da lugar al concepto acuñado por Rivera de «tercera jornada»⁸⁴, para hacer referencia a que las mujeres indígenas además de cumplir con una jornada doméstica familiar «doble jornada», deben cumplir con ser transmisoras de su cosmovisión esto es la reproducción étnica-cultural «tercera jornada» e incluso podemos decir que hay mujeres que cumplen con una «cuarta jornada y quinta jornada» productivo-política, cuando se involucran en actividades artesanales y/o políticas-sociales.

En este contexto, surge el cuestionamiento en torno a si la mantención de estas dinámicas constituye o no una forma de dominación y discriminación sobre las mujeres indígena⁸⁵. Las respuestas posibles conducen directamente al núcleo ideológico del problema, tanto de los feminismos, por una parte, como de la defensa de la autonomía cultural de los pueblos indígenas, por la otra.

82. VÁSQUEZ (2006) p. 302.

83. VÁSQUEZ (2006) p. 294.

84. RIVERA (2004) p. 10.

85. LORENTE (2005) pp. 15-16.

Críticamente, se ha planteado la siguiente cuestión: si la responsabilidad de reproducción cultural, en tanto «identitaria», no es más que un mecanismo histórico cultural, de sesgo patriarcal, ¿sería legítimo cuestionarla desde la perspectiva de género en la búsqueda de una mayor equidad y justicia para las mujeres indígenas? Las respuestas son diversas y no existe necesariamente acuerdo, en tanto dan cuenta de paradigmas en tensión: por un lado, el enfoque feminista que busca la equidad de género; por el otro, la defensa más rígida de la cultura entendida como una tradición que debe preservarse.

Con todo, más allá de las críticas, en lo concreto, las mujeres indígenas movilizadas en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas celebrada en el año 2002, en su primera declaración, conocida como Declaración de Oaxaca, visibilizan su labor de transmisoras de la cultura para poner en valor este rol y, por lo tanto, asumen y promueven públicamente su compromiso con la reproducción cultural:

“Reconociendo, que la riqueza ancestral de los pueblos indígenas tiene sus orígenes en la transmisión de sus valores, a través de la educación comunitaria, donde las mujeres han jugado un rol importante... Instamos a las organizaciones de los pueblos indígenas, especialmente a las mujeres indígenas, a promover la transmisión intergeneracional de la Cosmovisión Indígena a las nuevas generaciones”⁸⁶.

Esta valoración de la reproducción cultural por parte de las mujeres indígenas, que puede leerse como esencialismo estratégico, es una toma de consciencia de su identidad india que se manifiesta por ejemplo, en cómo se revaloriza desde las mujeres la vestimenta tradicional indígena y se porta con orgullo, de forma que son las propias mujeres indígenas las que se apropian de la relación directa que existe entre pertenencia identitaria y vestimenta (dado que en muchos lugares es la vestimenta, más que el fenotipo la que permite identificar la identidad indígena) asociada de forma despectiva con la ruralidad y el analfabetismo. Señala Andrea Pequeño que vestir sus cuerpos no sería el solo acto de la reproducción mecánica de las prácticas culturales de su pueblo, es convertirlos en un territorio cultural y político, usándolos para la puesta en escena de una conciencia y orgullo indio, y una estrategia política de posicionamiento público de la diferencia, que se reapropia de la folklorización realizada por la cultura dominante. Otro ejemplo, es el discurso estratégico que se genera entorno al rol de guardiana comunitaria, consiste en enaltecer y reivindicar el lugar de las mujeres al interior del colectivo y del movimiento⁸⁷.

86. DECLARACIÓN DE OAXACA (2002).

87. PEQUEÑO (2007) pp. 10, 13, 16.

4.3. El patriarcado dentro de los movimientos indígenas

Las mujeres indígenas comparten en forma amplia y se identifican con los cuestionamientos y demandas de los movimientos indígenas, en un sentido contrahegemónico a la dominación capitalista, eurocéntrica, liberal, reproducida por los estados nacionales y sus respectivos procesos de dominación sobre los pueblos indígenas. Es decir, son actoras relevantes en la movilización por los Derechos Indígenas y las demandas hacia el estado por la defensa o recuperación de sus territorios, el derecho a sus recursos naturales, el reconocimiento de su autonomía como pueblo, la participación política y la consulta, entre otros. En lo concreto, además el liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas se vincula estrechamente con la educación, los proyectos, la representación comunitaria, y la participación en organizaciones de mujeres y en espacios de representación política, (principalmente masculina) que reproduce rasgos patriarcales y en el que para poder participar las mujeres tiene que mantener constante su lucha por la participación en el mismo⁸⁸. Como señala Andrea Pequeño, las concepciones socioculturales que se asignan a las mujeres como reproductoras de la cultura y encargadas de la socialización al interior de la familia y la comunidad, han incidido negativamente en la valoración de su papel político y público. Además, las mujeres deben enfrentarse también a la discriminación y dificultad al ingresar al mundo de la política pública, cargando con altas tasas de analfabetismo y/o poco manejo del español⁸⁹. A pesar de las dificultades las mujeres indígenas han conseguido instalar en la agenda el debate de los denominados «derechos de las mujeres indígenas»⁹⁰, distinguiendo las cuestiones que sufren y demandan como mujeres excluidas y luego aquellas demandas desde una perspectiva de género y etnicidad.

Sin embargo, la lucha histórica del movimiento indígena latinoamericano por la defensa y recuperación del territorio es la reivindicación que más energía consume a las organizaciones indígenas mixtas y desplazada de la agenda otros temas igual de urgentes y ha invisibilizado el rol y las prácticas de resistencia que las mujeres indígenas desplegaron dentro del mismo. Por ello, afirman las mujeres indígenas que dentro de las organizaciones indígenas se reproducen relaciones patriarcales.

Los triunfadores, los derrotados o los resistentes, son los «otros» indígenas, no las «otras». Ellas, sin embargo, las mujeres indígenas son parte de un mismo movimiento, de unos mismos pueblos, constituyen un sostén y parte en las luchas, pero han sido omitidas en su subjetividad femenina que reclama y requiere un espacio de

88. PEQUEÑO (2007) p. 7.

89. La cita en concreto es de Centro María Quilla (1992), citada por PEQUEÑO (2007) p. 7.

90. RIVERA (2004).

reconocimiento, la definición autónoma de las relaciones de género, su decisión del cómo ser y actuar hacia y con lo masculino⁹¹.

Algunos testimonios nos permiten contextualizar las tensiones que genera esta emergencia de las mujeres en el seno del movimiento indígena latinoamericano, como ocurre con la dirigente⁹² mapuche Isolde Reuque. Ella es una mujer mapuche que se destacó como dirigente en el proceso de resistencia mapuche contra la dictadura de Pinochet en Chile y participó activamente en la rearticulación del movimiento mapuche entre 1979 y los primeros años de la década de los 80. Esta rearticulación dio lugar, primero a los Centros Culturales Mapuche y luego a Ad-Mapu, la primera organización mapuche aglutinante de todo el movimiento tras el golpe militar de 1973. Isolde fue la más joven de las personas con cargos de dirigencia de este proceso y la única mujer que participó en la primera directiva que funda Ad-Mapu⁹³. Tiene activa participación política tanto en el movimiento mapuche, como al interior de la iglesia católica, dentro de la cual existe un sector que acompañó y acompaña al Pueblo Mapuche en sus demandas por reconocimiento. En 1991, con el retorno a la democracia participa en la creación de la primera organización feminista mapuche Keyukleayñ pu Zomo (Ayudándonos entre mujeres). En especial, logra tener una relevante participación política en diversos cargos de gobierno vinculados a la temática indígena. Ella se auto define como “mujer mapuche primero, mapuche segundo, tercero, católica, perteneciente al movimiento mapuche y feminista”⁹⁴. Pero en cada uno de estos ámbitos es mujer mapuche católica, mujer mapuche dirigente y mujer mapuche feminista. Así se lo hemos escuchado muchas veces y se reitera en su testimonio escrito. Para Isolde Reuque la posición del dirigente mapuche, sus oportunidades y facilidades son distintas y para las mujeres es mucho más complejo. Explica que el hombre siempre está:

91. RIVERA (2004) p. 9.

92. Si bien sabemos que la voz «dirigenta» no está actualmente reconocida por la RAE, empleamos esta palabra porque es la usada por las propias mujeres indígenas para referirse a mujeres que dirigen las organizaciones o comunidad.

93. Este dato lo señala Florencia MALLÓN en la presentación del libro autobiográfico de REUQUE (2002) p. 23 y lo corrobora la dirigente y artista tradicional mapuche Elisa Avendaño en su propio documento testimonial (2008) p. 28.

94. REUQUE (2002) p. 20.

‘Al lado, o adelante del mesón, mientras nosotras estamos atrás, ellos tienen la palabra... la mujer mapuche debe ir superando sucesivas fronteras: primero la de una misma, atreverse, luego la de la casa, la familia, a continuación, la de la comunidad, enseguida la del movimiento, luego la política y así sucesivamente’⁹⁵.

Señala que es muy difícil, que muchas se quedan en el camino. Con un dejo de nostalgia y respeto por otras mujeres mapuche, relata un largo listado de dirigentas de un inicio común como mujeres mapuche insertas en el movimiento mapuche –varias antagonistas políticas, pero que valora y considera han enfrentado los mismos problemas–, e indica hasta donde han logrado llegar, donde están hoy o si se quedaron; explica que algunas se han ubicado en el sector intelectual, como Margarita Calfío y otras, como Ana Llao, han seguido sus pasos políticos, no en relación a su misma línea partidaria, sino en este camino de ir superando las fronteras que enfrenta las mujeres mapuche. En este sentido testimonia algunas de sus experiencias:

“Lo que más me motivó fue la falta de valoración y dignificación de las mujeres en las distintas comunidades, que haciéndolo todo, parecían no hacer nada, generalmente ocupando puestos de segunda categoría, secretarías, tesorera, directora. A pesar de que en la organización tradicional Mapuche son las que se encargan en general de todas las actividades...”⁹⁶.

“En las organizaciones, si tú quieres, más sociopolíticas, que están en las estructuras más wigkas, como eran las asociaciones gremiales y todo esto, tampoco las mujeres llegamos a tener cargos de relevancia. Excepto la Ana Llao que llegó a ser presidenta de Ad-Mapu, ninguna de las otras tuvimos cargos semejantes”⁹⁷.

95. El 1 de septiembre de 2012, en el acto de lectura de su libro: *Una Flor que renace, autobiografía de una dirigente mapuche* de Isolde Reuque, se celebró una ceremonia tradicional mapuche, tras ella, en un encuentro casual sostuvimos una breve conversación en la que hablamos sobre las cuestiones que abordamos en el presente trabajo. Por su pertinencia, recogemos libremente varios pasajes de la conversación en este párrafo. Las frases de este diálogo van entre comillas diferenciadas (“), las que se conectan con algunas citas que hacemos de su libro, REUQUE (2002) pp. 218, 219, 224.

96. REUQUE (2002) p. 218.

97. REUQUE (2002) p. 216.

“A los hombres en general, los hombres mapuches, les molesta que uno hable. Les interesa que las mujeres hagan las cosas...Y esto te lo puedo decir desde mi papá, mis hermanos, a los dirigentes que yo he conocido, y después también a mi marido. No hay excepción; en el sentido de que todos esperan de uno, que uno sea tranquila, que sea sumisa, que no cuestione las cosas que ellos hacen... o ellos toman la misma idea... más tarde y la lanzan ellos. Ahí sí que vale”⁹⁸.

Explica Isolde que su objetivo político como organización feminista mapuche era dignificar a la mujer mapuche, porque en ninguna de las organizaciones mapuche se les daba un rol preponderante. En este sentido cuenta que Ana Llao –hoy destacada dirigente mapuche– llegó como becaria desde la secundaria a Ad-Mapu cuando Reuque era dirigente, llegando a ser presidenta nacional de la organización. Sin embargo, reclama:

“Nadie dice que la Ana fue presidenta nacional dos años; nadie destaca que la Ana Llao es una de las que firmó el compromiso de Imperial; nadie dice que Ana Llao es una de las líderes más correctas que la izquierda mapuche pueda tener, más visionaria. Es una militante comunista, pero es una militante de la causa Mapuche con visión de género, con mucho compromiso social”⁹⁹.

Luego agrega Isolde Reuque –a 1998, la época de registro de su testimonio– que Llao para mantener a su familia debió priorizar el trabajo y que el movimiento perdía su aporte visionario, que ella merece ser valorada por su organización y debía ser “empujada a lugares de mayor posición”¹⁰⁰. Transcurrida más de una década desde esta interpelación, en 2012, Ana Llao es electa por las comunidades mapuche como una de sus dos representantes ante el Consejo de CONADI.

Asimismo, en el contexto de la resistencia mapuche a la dictadura en la década de los 80, la dirigente y artista mapuche Elisa Avendaño da cuenta del tránsito que vivió como mujer mapuche dirigente, pasando de un segundo a un primer plano en el movimiento, en una dinámica de complementación con los restantes dirigentes:

98. REUQUE (2002) p. 219.

99. REUQUE (2002) p. 216.

100. REUQUE (2002) p. 216.

“En Temuco terminé mi Enseñanza Media, en clases nocturnas. Allí acepté el cargo de dirigente provincial de Cautín como vicepresidenta de la organización Ad-Mapu resultando electa junto a otros siete dirigentes... nos quedamos en Temuco para apoyar a los dirigentes nacionales, para trabajar con ellos, porque cuando los relegaban o los detenían, los dirigentes provinciales los reemplazábamos... Lo que más recuerdo de ese período es que tanto jóvenes como mujeres y hombres luchábamos desde nuestra perspectiva de Pueblo Mapuche. Fuimos dirigentes con identidad mapuche que tratamos de posesionarla a nivel nacional”¹⁰¹.

Por su parte, Isolde Reuque comenta cómo tras la etapa de instalación de CONADI¹⁰², pese a trabajar activamente con el Director Nacional de la época y de tener una activa participación política, no fue considerada para el cargo de Subdirectora Nacional Sur (cargo de confianza política¹⁰³ que en la práctica conduce la relación con las comunidades mapuche rurales. Algunos años después de estos hechos, primero el presidente Ricardo Lagos la nombrará Consejera Indígena en CONADI y ya en 2006 durante el gobierno Michelle Bachelet, primera mandataria mujer de Chile, fue designada en el puesto de Subdirectora Nacional Sur de CONADI, que desempeñó por un tiempo con los altos y bajos, por cierto, comunes a todo/as los que han «sufrido» dicha magistratura. Más tarde en las postrimerías de este mismo gobierno fue nombrada Delegada Cultural de la representación diplomática de Chile en Cochabamba, Bolivia.

Destacamos los episodios de Ana LLao, Elisa Avedaño e Isolde Reuque, porque, precisamente, pese a todo y todos, estas mujeres dirigentes mapuche ejemplifican la forma en que mujeres indígenas se han ido abriendo espacios en el movimiento indígena y en el campo político en América Latina. Pero, como intentamos mostrar, ello no significa que su camino no haya estado cruzado por dificultades y discriminación, intramovimienta, social y política. El testimonio de Ramona Giménez dirigente pilagá (Argentina) da cuenta de las barreras que han debido enfrentar para ser dirigentes: tanto como dirigente indígena en el plano político, fuera de su comunidad o del movimiento (discriminación étnica); y como mujer dentro del movimiento (discriminación de género). Comenta Ramona que cuando quiso postular a la Asamblea Provincial Constituyente para una nueva Constitución de su Provincia en 2001, fue a conversar con un amigo para ver si la podía apoyar. Pero dice que éste le respondió:

101. AVENDAÑO (2008) p. 32.

102. Institución a cargo de la relación del estado con las comunidades indígenas, creada en 1993 tras el retorno a la democracia en Chile.

103. REUQUE (2002) p. 238.

“Che, yo le dije a mi familia que tenemos que apoyarte y me dijeron ‘no, como vamos a apoyar a esa india, no podemos apoyar a una mujer que es india’.. –agregando ella a continuación–. No se pudo llegar a constituir la candidatura. No creo que haya sido por ser mujer, creo que fue por ser indígena”¹⁰⁴.

No obstante, explica que más tarde lograron constituir la Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá y que ella está en el “Triunvirato de la Federación: está el anciano, un representante varón y una representante mujer. Los tres tienen el mismo poder... Yo soy la representante de las mujeres. Se eligieron a través de asambleas... hace poco comenzamos a participar. Nos integramos y luchamos por nuestro espacio”¹⁰⁵. Enfatiza que al partir la organización hubo momentos muy duros, en que los hombres no querían que salieran de la casa, porque debían cuidar los hijos e hijas y lavar la ropa, por lo que tuvieron que enfrentarlos varias veces, porque “parece que ellos tienen miedo de que les quitemos el lugar y no es así. Nosotras lo que tratamos de hacer, es que caminemos juntos, con ellos”¹⁰⁶.

También relata Rosario Quispe dirigente kolla que “le dieron trabajo –a mi esposo– en la Municipalidad y empezó a trabajar bien. Pero cuando yo empecé a formar parte de la asociación y empezamos a hacer las denuncias, a mi marido lo dejaron sin trabajo. Me dijeron: ‘Vos hablás mucho’. Yo trabajaba en la Warmi y renuncié para que reincorporaran a mi marido”¹⁰⁷.

Las discriminaciones y minusvaloración del trabajo de las mujeres indígenas harán que emerjan organizaciones feministas indígenas. Rescatamos los motivos que Isolde Reuque, tuvo presentes para constituir una organización feminista mapuche, donde critica fuertemente y describe lo que califica como machismo en la dirigencia mapuche:

“Los propios dirigentes hombres eran capaces de reírse de sus propias hermanas. Reírse en el sentido de que se podían acostar con ellas por el hecho de ser dirigentes, prometerles a las mujeres que se iban a casar, y después que se acostaban con ellas su único objetivo era el acto sexual. Muchas de ellas quedaron esperando guagua y ellos nunca jamás se hicieron responsables... Hoy no están dadas las condiciones del momento de guerra de antes,

104. GIMÉNEZ (2007) p. 131.

105. GIMÉNEZ (2007) p. 132.

106. GIMÉNEZ (2007) pp. 132-133.

107. QUISPE (2007) p. 25.

cuando las propias mujeres decidían parir hijos para defender al pueblo... entonces una, dos, tres, cuatro, cinco, seis, mujeres significa que esas mujeres lo alimentan a él... nadie de nosotros debiera valorarlo ni reconocerlo como dirigente ni menos como líder..."¹⁰⁸.

Podríamos decir entonces que las fronteras descritas por Isolde Reuque (ella misma, la familia, la comunidad, el movimiento y la política), son las barreras que están en el camino de la «emergencia» de las mujeres indígenas en América Latina. Hablamos de las mujeres indígenas «situadas» como dirigentas, en el espacio público, como agente de transformación de dichos contextos, que comparten y se insertan en la lucha de su movimiento. Y por ello se constituyen como agentes de transformación de las relaciones de género al interior de este, lo que implica deconstruir imaginarios y paradigmas patriarcales reproducidos cultural, social y políticamente. Asimismo, a la luz de los testimonios, podemos plantear que el perfil del accionar político de las mujeres indígenas es identitario y dinámico en contexto cultural. Se construye su sentido, se erige, define su accionar y participación en los movimientos indígenas, desde su identidad que emerge desde la comunidad, debiendo lidiar con contextos internos y externos de discriminación, sucesivas fronteras en su interrelación colectiva y global, asumidas al buscar un espacio en lo político. Por ello, también, las luchas de las mujeres indígenas son pensadas, escritas y puestas en código de resistencia desde el movimiento indígena, pero también lo serán hacia el mismo movimiento. Las tensiones entre el reconocimiento de la subjetividad indígena (ser indígena) y de las mujeres indígenas en cuanto tal, implicarán nudos que deberán ser abordados y resolverse por ellas, con y en el movimiento.

Si bien esto es así, Ketterer se pregunta hasta qué punto las prácticas políticas recreadas por estas mujeres no son más que extensiones de sus roles domésticos que más allá de transformarlas, las resitúan «teleológicamente» en el rol definido para ellas por la sociedad patriarcal¹⁰⁹. En este sentido, sostiene que las mujeres indígenas al haber definido su identidad en este «ser para otros» se han posicionado en lo social y lo político desde su rol reproductivo que, les confiere una especie de rol de «madres-políticas», constriñéndolas a desarrollar su teleológica función de cuidadoras de sus hijas, representadas en las comunidades a las cuales se deben en sus prácticas políticas¹¹⁰.

108. REUQUE (2002) p. 220.

109. KETTERER (2011) p. 260.

110. KETTERER (2011) p. 264.

Paralelamente, las acciones de dirigentas indígenas dan cuenta de un cierto utilitarismo en la relación con los partidos políticos, como estrategia para la inserción en contextos políticos de representación política, utilizando los partidos como el medio de entrada, más allá de la ideología o propuesta política de éstos, en una suerte de «etnopolítica» femenina¹¹¹. La participación política y social de las mujeres indígenas además es contrahegemónica, en tanto, como integrantes del movimiento indígena, buscan romper la racionalidad excluyente, blanca, que termina situándolas fuera de los espacios de poder. Como dice Ketterer –siguiendo a Bengoa– el movimiento indígena y las mujeres indígenas en especial, tienen el “derecho a su visión propia del mundo y ser parte de él, sin, a la vez, ser subsumido/a, anulado/a, o invisibilizado/a”¹¹².

En síntesis, las prácticas de las mujeres indígenas, desde su identidad étnica y de género (eje vertebrador de su incorporación en la esfera política), apuntan a constituir un puente entre el movimiento social y la acción política, llevándola a insertarse en el aparato del estado (masculino, dominante y excluyente de lo femenino e indígena), como espacio y estrategia de desarrollo para su acción¹¹³. Al mismo tiempo, el rol o el posicionamiento de las mujeres indígenas en relación con la participación social y política, así como las cuestiones mismas de género, por una parte, y las demandas del movimiento indígena por reconocimiento y derechos, por otra, ponen en cuestión el poder instituido o, incluso, el mismo poder en disputa. Así, en el análisis debiesen plantearse los ejes centrales de las relaciones de poder, pensar un nuevo sistema de relaciones sociales contra el «sistema de dominación social», que en lo pertinente redefina “el modo de control del sexo, de la intersubjetividad y la autoridad... construyendo un nuevo sistema de control del trabajo contra el sistema de explotación social”¹¹⁴.

4.4. La indianización de la pobreza: el servicio doméstico

Siguiendo con la «trilogía de la exclusión», género/mujeres, raza/indígenas y clase/pobres, las mujeres indígenas en Latinoamérica padecen condiciones de mayor precarización que los hombres, en especial en cuestiones como la educación, la migración, salarios precarizados, discriminación laboral y el trabajo doméstico¹¹⁵. Las mujeres indígenas, se encuentra en una situación de desmedro, de discriminación que se

111. KETTERER (2011) p. 257.

112. KETTERER (2011) p. 260.

113. KETTERER (2011) p. 266.

114. QUIJANO (2002) pp. 1-2.

115. RIVERA (2004) p. 12.

traduce en la precarización de las condiciones de acceso a los Derechos Humanos, en particular los derechos denominados «económicos sociales y culturales».

De esta forma, en el caso de las mujeres indígenas, la satisfacción de cuestiones básicas y prácticas, son aún condición pendiente para la reivindicación de los restantes derechos en su propia especificidad femenina. Por ello, bajo la perspectiva de género, en los pueblos indígenas se requiere la búsqueda del equilibrio entre los derechos sociales fundamentales y los derechos como mujeres, dado que «el derecho a tener derechos» se inicia con las necesidades básicas de sobrevivencia¹¹⁶. Necesidades que en muchos casos es difícil de cubrir, porque especialmente las mujeres indígenas ocupan los puestos de trabajo peor remunerados y con las condiciones laborales más precarias. Hablamos en concreto del servicio doméstico: “Si no existiera la trabajadora de casa particular, la patrona no podría trabajar”¹¹⁷.

Dentro del problema de la pobreza femenina e indígena en América Latina, relevamos el caso del trabajo doméstico de mujeres indígenas, porque, especialmente en el ámbito urbano de clase media y sectores acomodados, se reemplaza el trabajo doméstico asignado tradicionalmente a estas mujeres o asumido por ellas conforme las prácticas patriarcales, por otra forma sexuada de división del trabajo y dominación. En la práctica, las mujeres (blancas o mestizas, urbanas y con mayor escolaridad o posición social) traspasan la carga doméstica a las mujeres indígenas¹¹⁸. La primera es liberada del trabajo doméstico, pero no por un cambio en la relación de género con los hombres, sino mediante una nueva forma de subordinación, esta vez sobre las mujeres indígenas que, dada su precarización social, asumen este tipo de trabajo que en la mayor parte de los casos es infra remunerado y se ejerce en irregulares condiciones laborales, especialmente en el caso de las trabajadoras domésticas internas en las casas. De esta forma, carentes de otras alternativas laborales, la mayoría de las mujeres indígenas trabajadoras son invisibilizadas, ubicándolas en la base de la pirámide social latinoamericana. Esta caracterización social es potenciada, además, por importantes fenómenos migratorios¹¹⁹. En consecuencia, hay mujeres indígenas

116. VÁSQUEZ (2006) p. 296.

117. SALAZAR (2005) p. 71.

118. RIVERA (2004) p. 11.

119. Según datos del CEDLA 1994, en la región andina de Bolivia, el 90% de quienes se dedican al trabajo doméstico eran mujeres y 70% eran migrantes, es decir, mujeres indígenas cuyo nivel salarial no alcanza ni al 50% del salario mínimo normativo, RIVERA (2004) p. 11. En Chile, el 54% de las trabajadoras de casa particular indígenas no tenían contrato de trabajo al año 2005 (obligatorio por ley) y el 33% no estaba inscrita en un sistema previsional, lo que repercute en que el 45% se adscribe automáticamente al sistema de salud pública municipal, prevista para personas en situación de indigencia y el 52% al sistema de salud pública, ambos colapsados y precarizados, SALAZAR (2005).

que son invisibles porque han migrado a las ciudades donde no conocen a nadie, y nadie las ve porque están dentro de las casas de sus patrones/as. Además, en muchas de estas casas o condominios existen espacios específicos para que ellas se desplacen constituyendo esto una práctica de *apartheid*, de forma que nadie las ve porque nadie las quiere ver, más que vestidas con su uniforme de limpieza. Mientras está dinámica continúe las mujeres indígenas que sufren esta situación serán vistas como parte del paisaje o del mobiliario de la casa, naturalizando la relación de explotación.

4.5. Rol «re/productivo» empresarial de las mujeres indígenas

En diversos pueblos indígenas de América Latina podemos encontrar un rol preponderante de las mujeres indígenas en actividades de producción artesanal, intercambio y comercio. Su interacción se caracteriza por especiales formas de organización de raigambre cultural que la diferencian de la racionalidad mercantil neoliberal e incluso de las prácticas de los propios hombres indígenas en este mismo contexto. Como señala Lucy Ketterer las mujeres indígenas buscan la integración económica de sus comunidades al mercado, pero sin que ello signifique una pérdida de su independencia cultural, por ello, presentan una racionalidad distinta, más equilibrada y política que los hombres. Sin embargo, este rol clave de las mujeres indígenas no logra su reconocimiento¹²⁰. Por ejemplo, en el caso de los mercados andinos se asume el trabajo femenino bajo un carácter prácticamente natural, mientras en la práctica dicha labor femenina es la que sostiene las dinámicas de los mercados, permitiendo a los hombres indígenas, por ejemplo, poder dedicarse a las tareas políticas del Movimiento Indígena¹²¹.

En consecuencia, actividades comerciales como el de las artesanas indígenas se insertan dentro de ese rol de resguardo cultural que además permite una labor social comunitaria central para la supervivencia del grupo¹²². Pero esta labor comercial conlleva dos lecturas: como un «signo de opresión o de liberación», dado que la etapa de producción implica el encierro de la mujer frente a una labor productiva muy privada;

Asimismo, conforme el Censo 2002 (INE), el 35 % de las mujeres indígenas mapuche económicamente activas se dedicaban al servicio doméstico en casa particular, GONZÁLEZ (2002) p. 316. También en Chile, a 2005, el 64 % de las trabajadoras indígenas bajo empleo doméstico (en ciudades de alta concentración indígena) tenían ingresos bajo 173 dólares (\$100.000), mientras el ingreso mínimo promedió durante el año 2005 fue de 214,5 dólares (\$123.000), al mismo tiempo. También véase: SALAZAR (2005).

120. KETTERER (2011).

121. RIVERA (2004) p. 11.

122. PEQUEÑO (2007) p. 9.

al mismo tiempo, les permite organizarse, para luego salir de su casa y obtener recursos económicos, lo que conjuntamente ha reforzado su identidad de mujeres indígenas¹²³. Es esta su «cuarta jornada»¹²⁴ social en la que alimenta relaciones de parentesco y compadrazgo, organiza empresas o talleres en base a circuitos de reciprocidad, la que permite no sólo la sobrevivencia económica, sino también la reproducción cultural y aún la prosperidad empresarial de estos negocios y familias, a pesar de la barrera de discriminaciones que pesa contra sus miembros. Así, las manos de las mujeres indígenas construyen el universo donde se conectada con lo identitario, lo cultural, lo productivo y reproductivo, en un puente con lo colectivo y el poder, formando parte de un universo en funcionamiento¹²⁵.

5. Conclusiones

En la actualidad todavía hay quién no comprende que la lucha de las mujeres indígenas por sus derechos es en realidad, la lucha por la dignidad de todas las personas y, por tanto, su lucha es por los Derechos Humanos que debe abordarse y resolverse. De esta forma, estados y organizaciones indígenas están obligados a incluir en sus agendas la descolonización de género para lograr consolidar una base de Derechos Humanos en la construcción de los Derechos Indígenas, individuales y colectivos, sustentada en los valores de la persona y su cultura, en las prácticas de lo público y también de lo privado como un todo en relación. Pero este esfuerzo aparece bajo la urgencia de descolonizarse del modelo europeo, masculino, urbano, blanco y rico, hacia nuevos imaginarios de emancipación¹²⁶, que permitan repensar y reconstituir los estados, para construir nuevas relaciones entre las sociedades americanas y los pueblos indígenas, en «complementariedad» hombres y mujeres.

En particular, respecto de los debates latinoamericanos de género e identidad cultural (entre feminismo e indigenismo; entre «movimiento feminista» y «feminismo indígena»; entre «equidad de género» y «complementariedad»), podemos concluir que se aprecia una gran heterogeneidad, donde los mismos postulados están en constante modificación, existiendo un espacio de comunicación y desarrollo conjunto. Especial interés merecen las propuestas que desde el feminismo indígena decolonial se hacen tanto, en un plano académico donde se critica al feminismo blanco, como en un plano comunitario donde se estudia la cosmovisión y se realizan propuestas de convivencia dentro de la cosmovisión sin discriminación de género y de respecto

123. MEJÍA (2000) p. 117.

124. RIVERA (2004) p. 10.

125. BARRAGÁN (2006) pp. 126-127.

126. SANTOS (2006) p. 101.

tanto a la identidad indígena, como afectivo sexual e identidad de género (elemento que en este trabajo no hemos abordado pero están presentes en estas propuestas del feminismo indígena).

Por su parte, las propuestas que surgen desde el «feminismo indígena» bajo el paradigma de «complementariedad», recorren desde el nivel comunitario hasta los grandes temas de los pueblos indígenas, buscando reestructurar los mecanismos institucionales, activando un proceso contra hegemónico múltiple de reapropiación de los espacios, de la naturaleza, de lo local y del estado, con la potencia de que las mujeres indígenas se liberen de la relación social capitalista.

Al mismo tiempo, frente a la gran heterogeneidad de la realidad de los pueblos indígenas y de la situación de las mujeres indígenas dentro de ellos, individual y colectivamente organizadas, desde el punto de vista epistemológico, podemos constatar que la mayor parte de los trabajos revisados recurren al estudio de casos, al análisis testimonial y de los discursos de mujeres indígenas (en los diversos niveles, desde lo personal, pasando por lo familiar y comunitario, los espacios de organización social y de mercados locales, hasta lo político dirigencial). Ello, sin bien refleja la amplia gama de percepciones, al mismo tiempo, al cruzarse con horizontes, ideales e ideologías, genera una visión de conjunto extremadamente diversa, con lugares comunes y contradicciones, mucho más asociadas a los paradigmas feminista e indigenista que a los propios contextos.

Conforme el escenario descrito, aquí solo intentamos categorizar algunas de las principales situaciones que enfrenta la mujer indígena en América Latina, mostrando también los clivajes ideológicos más centrales, porque nos parece que deben alcanzarse las respuestas definitivas desde el Movimiento Indígena y desde las mujeres indígenas en particular. Sin embargo, por sobre esencialismos o relativismos, vemos con interés las miradas de la «dualidad» y «complementariedad», en tanto ofrecen perspectivas de desarrollo desde los pueblos indígenas y sus identidades culturales, reconociendo el valor de la dignidad de hombres y mujeres.

Con todo, hemos podido dar cuenta en lo individual y social de prácticas discriminatorias y una situación de marginalidad y exclusión que en general afecta a las mujeres indígenas, entre otras, en materia de relaciones de género desiguales, sus luchas y resistencias contra el patriarcado dentro del movimiento comunitario y político indígena, su tercera jornada como reproductoras culturales; su rol como agente económico, como artesanas que se relaciona nuevamente con su rol como reproductora cultural y la feminización de la pobreza, en tanto la artesanía no se paga como se debiera; más las condiciones de explotación laboral y dominación cuando se dedican al servicio doméstico.

Por otro lado, todo indica que, si bien la mujer indígena se ha logrado abrir espacios de participación, comunitaria, organizacional y político movimienta, subsistieron diversas formas de discriminación. Las más burdas son sostenidas en un discurso de capacidades o roles naturales que parecen estar en retirada ante el propio empoderamiento femenino. Pero también subsisten cuestiones centradas en aspectos culturales, cuya resolución, como hemos dicho, muchas veces se plantea desde paradigmas opuestos. Tal es el caso de las responsabilidades domésticas de la mujer indígena, o de su rol productor y de reproducción cultural que la enfrentan a la disyuntiva de poder traicionar su cultura por dar prioridad a las actividades de participación política, frente a lo cual se estaría generando una mayor carga para la mujer, obligada a desarrollar una jornada adicional destinada a sus tareas en la transmisión cultural, de la que se encontraría libre el hombre indígena.

En conclusión, América Latina reclama reconocer la alteridad de las mujeres indígenas, avanzar desde el reconocimiento y valoración del «otro» excluido, hacia la puesta en valor de una «otra» que emerge con fuerza e identidad cultural desde su pueblo, dominado y dominante, hacia la reapropiación de su espacio, para alzar la voz desde el Sur indígena, en dualidad, complementariedad y equilibrio entre la feminidad y la masculinidad.

Referencias bibliográficas

- ALFREDO GUIMARAES, Antonio Sergio (1996): "El mito del anti-racismo en Brasil". *Nueva Sociedad*, 32-45.
- ALTVATER, Elmar (2006): "¿Existe un marxismo ecológico?". En A. BORÓN (Ed.), Amadeo, J., González, S., *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas* (págs. 341-363). Buenos Aires: Clacso.
- ARAIZA DÍAZ, Alejandra. (2012): "De la política de la localización a los conocimientos situados. Notas para la creación de una ciencia feminista". En M. LIEVANO y M. DUQUE (ed.) *Subjetivización femenina: investigación, estrategias y dispositivos críticos*, (págs. 165-192). Monterrey: Ediciones UANL. Colección tendencias.
- AVENDAÑO, Elisa (2008): "Kiñe xekan mogen (*Un paso en la vida*)". En AVENDAÑO, E., et al, *Un paso en la vida* (pág. 15-40). Santiago: Ediciones Chile America CESOC.
- BARRAGÁN, Rossana. (2006): *Asambleas Constituyentes. Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates (1825-1971)*. La Paz: Muela del Diablo.
- BENGOA, José (2000): *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

- BLAZQUEZ GRAF, Norma (2010): “*Epistemología feminista: temas centrales*”. En N. BLAZQUEZ GRAF (Ed.) *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (21-38). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2008): “*El lado oscuro de la "época clásica" filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII*”. En E. CHUKWUDI, P. EZE y S. CASTRO-GÓMEZ (eds.) *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial* (págs 119-152). Buenos Aires: Editorrial del Signo, Serie Pensamiento crítico y opción decolonial.
- CRENSHAW, Kimberle (1989): “*Demarginalizing the Intersection of Race an Sex: A Black Feminnist Critique of Antidiscriminatio Doctrine, Feminis Theory and Anti-racist Politics*”. En University of Chicago Legal Forum, 139-167.
- CRENSHAW, Kimberle Raza, reforma y retroceso (2006): “*Transformación y legitimación en el Derecho contra la discriminación*”. En M. MAURICIO GARCÍA, I. C. JARAMILLO y E. RESTREPO (eds.) *Crítica jurídica: teoría y sociología jurídica en los Estados Unidos*, 97-124. Colombia: Universidad de Los Andes (ULA).
- CONVENCIÓN INTERAMERICANA PARA PREVENIR, SANCIONAR Y ERRADICAR LA VIOLENCIA CONTRA LA MUJER, de 7 de junio de 1994. Disponible en: <<http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html>> [Fecha de consulta: 1 de septiembre de 2019].
- CUMES, Aura (2007): “*Las mujeres son 'más indias'. Género, multiculturalismo y mayanización*” En Santiago Bastos y Aura Cumes (cords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, (pp. 155-186). Flacso CIRMA Cholsarnaj.
- DE CASTRO, Sergio (2009): *I Cumbre de mujeres indígenas de Abya yala: una perspectiva crítica*. DECLARACIÓN DE OAXACA (4 de diciembre de 2002). Disponible en: <https://www.lahaine.org/mm_ss_est_esp.php/i-cumbre-continental-de-mujeres-indigena> [Fecha de consulta: 1 de septiembre de 2019].
- DE MAGALHÃES GOMES, Camilla (2018): “*Gênero como categoria de análise decolonial*”. En *Civitas* 18, n° 1, (jan-abr) 65-82.
- DUSSEL, Enrique (2000): “*Europa, modernidad y eurocentrismo*”. En E. LANDER (ed.) *La colonización del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (24-33). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- ESCOBAR, Arturo (2003): “*Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*”. En *Tabula Rasa* (001), 51-86.

- ESPINOSA-MIÑOSO, Yudeskys (2014): “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. En *El cotidiano*, 29(187), 6-12.
- FAUNDES PEÑAFIEL, Juan Jorge (2019): “El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas: un derecho matriz y filtro hermenéutico para las constituciones de América Latina: la justificación”. *Revista Brasileira Políticas Públicas*, Vol. 2 N° 2, agosto 2019. pp. 513-535.
- FAUNDES MERINO, Juan Jorge (2011): “*Nvtuyiñ Taiñ Mapu. Recuperamos nuestra tierra*”. En J. J. FAUNDES PEÑAFIEL (ed.) Temuco: Ediciones UC Temuco.
- FERNÁNDEZ MÍGUEZ, Sheila (2018): *La violencia machista en Chile: Una visión desde el Derecho Penal y la Justicia Mapuche* (Tesis de doctorado). Universidad de A Coruña y Universidad Autónoma de Chile.
- FERNÁNDEZ MÍGUEZ, Sheila y GONZÁLEZ GRONEMANN, Luciano (2017): “Análisis crítico de la nueva ley 21.030 de despenalización del aborto en tres causales en Chile, desde la cosmovisión mapuche y la teoría decolonial de género”. En *Revista InSURgência*, año 3, 3(2), 414-545, Instituto de Pesquisa Dirieitos e Movimentos Sociais, Brasilia.
- GARGALLO, Francesca (2014): *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y confección.
- GARGALLO, Francesca (2011): *Ideas feministas de pensadoras indígenas contemporáneas. Primer informe Academia de Filosofía e Historia de las Ideas*. Disponible en: <http://www.mapuche.info/wps_pdf/gargallo160308.pdf> [Fecha de consulta: 1 de septiembre de 2019].
- GIMÉNEZ, Ramona (2007): *Ramona Giménez*. En P. d. Cultura, Mujeres dirigentes indígenas. Relatos de historias de vida (págs. 128-133). Buenos Aires: Presidencia de la Nación. Argentina.
- GONZÁLEZ, Elsa (2002): “*La discriminación en Chile: el caso de las mujeres mapuche*”. En CASTRO, M. (Ed.), Actas congreso internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: desafíos del tercer milenio (págs. 315-326). Arica: Universidad de Chile, Universida de Tarapacá.
- GUEVARA OSORIO, Saray (2013): “¿Por qué aún la violencia de género? Una respuesta conceptual a la persecución contra quienes no caben en las categorías "hombre" o "mujer"”. En *La manzana de la discordia*, 8 (Enero-junio 2013): 55-65. Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle.
- HALPERING DONGHI, Tulio (1990): *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza.

- HELFRICH, Silke (2003): “*Los hombres son parte del problema pero también son parte de la solución*”. En MEENTZEN, A. y GOMÁRIZ, E. (edits.) Democracia de género, una propuesta inclusiva (págs. 15-25). San Salvador: Ediciones Böll.
- ITURRALDE, Diego (1997): “Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas”. En *Revista Alteridades*, 81-98.
- KETTERER, Lucy (2011): “Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas ‘diferentes para’”. En *Punto Género* (1), 249.270.
- KOVACH, Margaret. (2018): *Doing Indigenous Methodologies. A Letter to a Reserach Class*. In N. Dezin, & Y. Lincoln (Hrsg.), *The Sage Hadbook of Qualitative Research* (págs. 214-234). The Sage.
- LALUENZA, Carles (2001): *Raza, racismo y diversidad*. Valencia: Algar Editorial.
- LANDER, Edgardo (2000 A): “*Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*”. En E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 4-23). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- LANDER, Edgardo (2000 B): *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- LORENTE, M. (2005): “*Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichguas*. Biblioteca Universidad Complutense”. E-Prints Complutense (1-5) . Madrid.
- LUGONES, María (2014): “Rumbo a un feminismo descolonial”. En *Revista Estudios Feministas*, 22(3), pp. 935-952.
- LUGONES, María (2008): “Colonialidad y género”. *Tábula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n° 9, 73-111.
- MEJÍA, Susana (2000): “*Mujeres indígenas y su derecho al desarrollo sustentable, desde una perspectiva de género: el caso de la organización Maaseualsiuame Mosenyolchicauannij*”. En CASTRO, M. (Ed.), *Actas congreso internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: desafíos del tercer milenio* (págs. 113-126). Arica: Universidad de Chile, Univeridad de Tarapacá.
- MÍGNOLO, Walter (2000): “*La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*”. En E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perpectivas latinoamericanas* (34-52). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

- NEIRA RIQUELME, Eloy., y ESCRIBENS PAREJA, Paula. (2010): *Salud mental comunitaria. Una experiencia de psicología política en una comunidad afectada por la violencia*. Perú: Demus. Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer.
- OCHOA MUÑOZ, Karina (2014): "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización". En *El Cotidiano, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco*, N° 184, pp. 13-22.
- OSUNA, Antonio (2006): "La Junta de Valladolid de 1550". En *La Ciencia Tomista*, 133 (430), 193-243.
- PALERMO, Zulema; de OTO, A., y BIDASECA, K. (2012): *Conocimiento de otro modo: la opción decolonial y la academia argentina*. In L. Catelli, & M. Lucero (Hrsg.), Términos claves de la teoría postcolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones (pp. 355-380). Rosario, Argentina: UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- PEQUEÑO, Andrea (5 al 8 de septiembre de 2007): *Ponencia: La autorepresentación: estrategias para un nuevo feminismo indígena en Ecuador*. Congreso de Latin American Studies Association, 1-21. Montreal, Canadá.
- PIEDRA GUILLÉN, Nancy (2003): "Feminismo y postmodernidad: entre el ser para sí o el ser para los otros". En *Revista de Ciencias Sociales*, 4, n° 102, pp. 43-55, Universidad de Costa Rica.
- QUIJANO, Anibal (2002): "Colonialidad del poder, globalización y democracia. Trayectorias". En *Revista de ciencias sociales de la Universidad Autónoma de Nueva León*, 4 (7/8), pp. 58-116.
- QUIJANO, Anibal (1995): "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui. Cuestiones abiertas". En *Estudios latinoamericanos* 2, N° 3, pp. 3-19.
- QUIJANO, Anibal (1992): "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En *Perú Indígena* 13, n° 29, pp. 11-20.
- QUIÑIMIL VÁSQUEZ, Doris (2015): "*Violencias coloniales y patriarcales contra mujeres indígenas latinoamericanas*". En G. GUAJARDO y C. RIVERA (eds.) *Violencias contra las mujeres. Desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe*, (págs. 125-152) Santiago de Chile: FLACSO-Chile.
- QUIÑIMIL VÁSQUEZ, Doris (2012): *Petu mongenleñ, petu mapuchengen. Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto*. Tesis para optar al título de máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género. Granada: Universidad de Granada.
- QUISPE, Rosario (2007): *Rosario Quispe. En Mujeres dirigentes indígenas*. Buenos Aires: Secretaría de la Cultura de la Nación. Argentina, pp. 18-26.

- REUQUE, Isolde (2002): *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. L. MALLÓN (ed.) Santiago: DIBAM, LOM, CIDBA.
- REYES ALVARADO, Yesid (2019): “¿Ideología o perspectiva de género en la Justicia Transicional?”. En Y. REYES ALVARADO (ed.). ¿Ideología o perspectiva de género en la Justicia Transicional? (13-29). Bogotá: Universidad Externado de Colombia. Centro de Investigación en Filosofía y Derecho.
- RICHARD, Patricia (2004): “Las demandas de las mujeres indígenas: impresiones comparativas EEUU y Chile”. En J. AYLWIN, (ed.). Temuco: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera, pp. 211-216.
- RIVERA, Silvia (2006): “La noción de 'nación' como camisa de fuerza de los movimientos sociales”. En Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. 2, págs. 98-102. México: UAM.
- RIVERA, Silvia (2004): “La noción de "derecho o las paradojas de la modernidad post-colonial: indígenas y mujeres”. En Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad, Aportes Andinos N° 11, págs. 11-14 Bolivia [on line], U. A. Bolívar (Ed.). Disponible en: <www.uasb.edu.ec/padh> . [Fecha de consulta: 1 de septiembre de 2019].
- SALAZAR, Leonardo. (2005): *Situación social y previsional de las mujeres indígenas trabajadoras de casa particular en ciudades de alta concentración de pueblos originarios*. Estadístico, Instituto de Normalización Previsional, Departamento de planificación, Santiago.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2012): “Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”. En B. de S. Santos y A. GRIJALDA JIMENEZ (eds.) Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador (13-50). La Paz: Ediciones Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburgo, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006): *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de San Marcos.
- SEGATO, Rita Laura (2014): “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”. En Y. ESPINOSA-MIÑO-SO, D. Gómez y K. OCHOA (eds.) Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala (págs. 75-90). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- TAGUIEFF, Pierre André (2001): “El racismo”. En *Debate Feminista*, 24, pp. 3-14.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2007): “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En R. GROSFUGUEL y S. CASTRO-GÓMEZ (eds.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (127-168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

VÁSQUEZ, Norma (2006): “¿Complementariedad o subordinación? Distintas formas de entender la relación entre mujeres y hombres en el mundo indígena”. En M. Berrahondo, (ed.) *Pueblos Indígenas y derechos humanos* (págs. 293-309). Bilbao: Universidad de Deusto.

VÁSQUEZ, Norma (2018): “Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres Mapuche”. En *Revista de Estudios Sociales, Universidad de los Andes*, 64, 2-14. Disponible en <http://journals.openedition.org/revestudsoc/10001>.

ZÚÑIGA, Yanira (2009): “La "generalización" de la ciudadanía. Apuntes sobre el rol de la diferencia sexual en el pensamiento feminista”. En *Revista de Derecho*, XXII (Nº 2), pp. 39-64.