
claudia
zapata

Universidad de Chile
claudia_zcl@uchile.cl

del género al feminismo. crítica antipatriarcal de autoras indígenas contemporáneas¹

From gender to feminism. Antipatriarchal criticism of
contemporary indigenous women authors

recibido 08/06/2022
aceptado 10/11/2022

RESUMEN

Este artículo analiza la crítica antipatriarcal elaborada por autoras indígenas contemporáneas en América Latina, con particular interés en los diálogos críticos que ellas desarrollan con quienes asoman en estas escrituras como sus principales interlocutores: los movimientos feministas y los movimientos indígenas. Para este propósito se ha reunido un corpus de textos ensayísticos producido por estas autoras, a partir del cual se identifica este campo de crítica antipatriarcal y sus características, para luego ejemplificar con textos de autoras mayas, xincas y mapuche.

PALABRAS CLAVE

Crítica antipatriarcal, autoras indígenas, América Latina.

ABSTRACT

This article analyzes the antipatriarchal criticism developed by contemporary indigenous women authors in Latin America, focusing particularly on their critical dialogues with their main interlocutors: feminist and indigenous movements. For this purpose, a corpus of essayistic texts produced by these authors has been gathered, from which this field of anti patriarchal criticism and its characteristics are identified, and then exemplified with texts by Mayan, Xinca and Mapuche women authors.

KEYWORDS

Antipatriarchal criticism, indigenous women authors, Latin America.

Y así hay algunos que dicen que la escritura no puede ser un arma, claro que por sí sola no lo es, quizás para ti no lo es, pero en las manos de nuestras abuelas y niñas es una herramienta filosa más que simbólica. No lo sabremos tantas de nosotras, que no nacimos con el derecho a la letra, pero la porfía es también un campo que florece.

Daniela Catrileo, “A cada hermana con corazón weichafe”

“Si me permiten hablar...” Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia, publicado en 1977, es una de las piezas emblemáticas de la narrativa testimonial en América Latina. En este texto se cuenta la vida y trayectoria de lucha de Domitila Barrios de Chungara, mujer indígena y destacada lideresa de la zona minera de Potosí, Bolivia. Entre los muchos episodios que Domitila elige para articular el relato que entrega a la antropóloga Moema Viezzer, destaca el de su asistencia a la “Tribuna del Año Internacional de la Mujer”, convocada por la Organización de las Naciones Unidas en Ciudad de México (1975), donde según sus propias palabras, pensó que se encontraría con mujeres como ella. Sin embargo, lo que allí había eran casi exclusivamente mujeres de clase media y alta de la sociedad latinoamericana, estadounidense y europea. Las diferencias fueron

¹ Este artículo presenta resultados del Proyecto ANID Fondecyt Regular 1190723, dirigido por Claudia Zapata.

chocantes para Domitila, quien no se sintió representada en los discursos que escuchó y en los debates que estos produjeron. Las referencias genéricas a “los hombres” y a “las mujeres” no la convencieron y extrañó, por sobre todas las cosas, pronunciamientos sobre la explotación de clase, sobre la burguesía y sobre el capitalismo en general. Así lo expresó en la Tribuna y adquirió cierta notoriedad por estas intervenciones, como cuando respondió a una encargada de la delegación anfitriona y que ella narra en los siguientes términos: “Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a su situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece?” (166).

Lejos de ser un episodio aislado, este malestar es continuo en el tiempo. Por ejemplo, tenemos también el caso de la participación conflictiva de las mujeres indígenas en los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe, conocidos por su sigla EFLAC (Barrientos).² Sin embargo, a pesar de estas tensiones, se constata la necesidad de levantar reivindicaciones de género desde los sectores indígenas y de concurrir a estos espacios construidos por los movimientos de mujeres en el continente.

Estas reivindicaciones también se han expresado en los encuentros organizados por los movimientos indígenas. El actual ciclo de movilizaciones, iniciado en América Latina a fines de los años sesenta y que se extiende hasta hoy (Zapata y Oliva), exhibe tempranamente episodios en los que las mujeres indígenas han reivindicado la especificidad de su experiencia, en este caso respecto de los hombres indígenas. Uno de ellos fue la Segunda Reunión de Barbados, celebrada en esa isla del Caribe en julio de 1977, del cual surge la “Declaración de Barbados II”, un documento fundamental del movimiento indígena latinoamericano. Las actas de dicho encuentro muestran que las mujeres se congregaron y discutieron sobre su situación, visibilizándola a través de un documento que sostiene: “El proceso de aculturación ha venido sometiendo a la mujer a un doble colonialismo en su condición de indígenas y mujeres. El sistema oprime y destruye a la mujer en mayor grado que al mismo hombre,

al mismo tiempo de que el hombre indígena aculturado participa en ese maltrato generalizado hacia la mujer” (401-2).

Tanto el testimonio de Domitila como el documento de las mujeres que se dieron cita en Barbados II, muestran una necesidad de visibilización política que recurre a la escritura para apoyar ese cometido. También ambas se caracterizan por el recurso de la mediación para acceder a la ciudad letrada, por tratarse de mujeres excluidas del ejercicio de la letra: en el primer caso esa mediadora fue la antropóloga brasileña Moema Viezzer, y en el segundo el también antropólogo y activista venezolano Esteban Mosonyi.

Este artículo trata sobre mujeres indígenas que, a diferencia de Domitila y de las mujeres de Barbados II, accedieron a la ciudad letrada en condición de autoras, sin mediación alguna. A su vez, son autoras herederas de las trayectorias discursivas y organizativas mencionadas anteriormente, contribuyendo a la tarea histórica de visibilización de las mujeres indígenas desde el terreno de las elaboraciones teóricas, además del activismo político que también desarrollan y que nutre su trabajo intelectual. En sus escrituras se da continuidad a la necesidad de debatir con los movimientos feministas y con los movimientos indígenas, movilizándolo un repertorio teórico novedoso en relación con los momentos precedentes, que las vincula con algunas vertientes radicales del feminismo (feminismos “negros” y de “color”) y desde el cual construyen conocimientos renovados acerca de las mujeres de sus pueblos, así como también interpretaciones agudas sobre la subalternidad que las afecta, y cómo ella forma parte de una totalidad desigual que se cuestiona. Nos referimos a conceptos como patriarado, colonialismo, racismo e interseccionalidad.

El propósito es identificar la existencia de un campo de crítica antipatriarcal elaborado por autoras indígenas, señalando sus características y ejemplificando este análisis con textos de tipo ensayístico en los que esas características se desarrollan con profundidad, como es el caso de algunas autoras mayas y xincas de Guatemala (Aura Cumes, Irma Velásquez Nimatuj, Lorena Cabnal y Emma Chirix) y mapuche de Chile (Daniela Catrileo, Ange Valderrama, Ana Vásquez, Simona Mayo, Ana Millaleo, Karina Ahumada y Elisa Loncon).

² Los EFLAC se iniciaron en 1981 en Bogotá, Colombia. Hasta la fecha se han realizado quince de estos encuentros en distintas ciudades del continente.

DEL GÉNERO AL FEMINISMO: LAS AUTORAS INDÍGENAS

El acceso de las mujeres indígenas a la ciudad letrada, y más específicamente al campo cultural en calidad de autoras, no es un hecho que haya pasado desapercibido para los estudios literarios, los que han producido análisis relevantes principalmente sobre poesía, la cual tiene una tradición contundente y es una referencia obligada cuando se habla de escrituras indígenas contemporáneas (Mora). No obstante, no es el único tipo de escritura que han desarrollado las mujeres indígenas, pues también existe una profusa producción de ensayos que no ha tenido hasta el momento la misma atención, cuestión sobre la cual conviene detenerse.

Como ha señalado Mary Louise Pratt, el ensayo ha sido un género esquivo para las mujeres, y aún más lo ha sido el reconocimiento de lo que ellas han producido en ese género: “Las antologías, esos grandes espejos del canon, son, en el caso del ensayo latinoamericano, verdaderos monumentos a la intelectualidad masculina” (72). En el caso de las mujeres indígenas la distancia con el ensayo es todavía mayor pues se suman factores estructurales, como el acceso tardío a la escritura en comparación con las mujeres en general y con los hombres indígenas (Zapata, *Intelectuales indígenas*). De estas exclusiones se desprenden otros problemas, pues la misma Pratt sostiene que existen dificultades para valorar las escrituras producidas por autores de grupos subordinados debido a una formación lectora sensibilizada con las formas hegemónicas. Dice la autora: “Si por el contrario, este tipo de escritura se juzga con las normas literarias establecidas, se partirá de prejuicios y se acabará por reproducir la misma estructura excluyente que originalmente marginó el texto. Los cánones no son solo una nómina de obras consagradas, más bien constituyen toda una maquinaria de valores que generan sus propias verdades” (72).

A esto cabe agregar un asunto no menor que tiene que ver con la recepción de las escrituras de autores pertenecientes a sectores subalternos de la sociedad, pues la sensibilidad creciente hacia ellas en el último medio siglo tiende a reproducir algunas asociaciones que han servido para excluirlas, como por ejemplo la relación mimética con lo afectivo, la experiencia y la voz testimonial. En el caso de autoras y autores indígenas y afrodescendientes esto es particularmente acentuado, como también lo es la expectativa de otredad cultural y de representación colectiva de estos textos, limitando con ello el análisis de sus propuestas autorales (Zapata y Stecher).

Los discursos antipatriarcales de las autoras indígenas que se consideran en este trabajo se formulan en los códigos del género ensayístico, sea en forma de artículos, textos breves o libros, que si bien exhiben muchas veces resultados de investigación estos aparecen subordinados al tono característico del ensayo, que es el de elaborar posiciones, debatir, deliberar y también mostrar las huellas de las búsquedas intelectuales (Rojo). Por lo tanto, considerar la voz autoral es fundamental en el análisis de sus textos y no puede ser subsumida en una idea de representación colectiva que asfixie su individualidad, pues se trata, como destaca también Pratt, de un modo de intervención pública que no puede ser comprendida sin ella.

En síntesis, una variedad de motivos explican que este tipo de textos producidos por autoras indígenas reciba poca atención tanto en los estudios indígenas como en los estudios literarios, pese a existir un acervo cada vez más voluminoso. Esta ausencia contrasta con lo que ocurre en algunas corrientes feministas y en círculos activistas, donde las autoras indígenas constituyen una referencia importante, por ejemplo, entre quienes suscriben la perspectiva del feminismo decolonial o del feminismo poscolonial en América Latina. En estos circuitos son entrevistadas e incluidas en algunas compilaciones que se han hecho bajo el rótulo de “otros feminismos” (por ejemplo Espinosa, et al). Estas iniciativas editoriales son relevantes precisamente porque las consideran en su calidad de autoras y no solo como mujeres cuyo discurso se debe legitimar preferentemente en el registro oral, que se suele identificar como más propio de los pueblos indígenas. A su vez, estas corrientes ofrecen lecturas sobre sus textos que coinciden en identificar/buscar en ellos “pensamientos otros”, cuya principal característica sería desplazarse de la racionalidad occidental (Espinosa, et al 13), asignando a la otredad cultural un lugar relevante en las luchas contra la modernidad que interesan a este tipo de perspectivas.³

También existen otros estudios, igualmente vinculados al feminismo, que las destacan en esta condición de autoras. Se trata de investigadoras que relevan la diferencia cultural, racial y de clase, como es el caso de

³ Estas lecturas nos parecen problemáticas, ya que la diferencia cultural constituye apenas uno de los elementos de la opresión colonial (junto con Claudia Briones, podríamos decir que ni siquiera es el más importante, al menos no más que el uso de esa diferencia para inferiorizar y sustentar la jerarquía superior/inferior).

Francesca Gargallo, autora de un libro referencial sobre el tema: *Feminismos desde Abya Yala*, del 2013. También se puede mencionar, sobre el caso mapuche, a Elisa García con su profunda introducción al libro de 2017, *Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Sin embargo, de acuerdo con los intereses de las investigadoras, estas autoras aparecen como parte de un espectro mayor de “discursos de mujeres indígenas”, por lo que tampoco se profundiza en las autorías ni en el análisis de los textos.

Por nuestra parte, la revisión de esta producción escrita nos permite concluir que ella denota la existencia de un campo de crítica antipatriarcal en el que participan autoras indígenas de distintos rincones de América Latina, siguiendo con ello la huella del internacionalismo tanto indígena como del movimiento de mujeres. Se ha optado por denominarlo “antipatriarcal” para relevar el proceso de elaboración ideológica que tiene a la categoría feminismo en el centro de un debate marcado por posiciones que van desde el rechazo, pasando por la sospecha, hasta la adscripción de una identidad feminista. De todas formas, estas posiciones comparten características como la incorporación del concepto de patriarcado a su repertorio teórico (algo que hasta hace algunas décadas no sucedía); el cuestionamiento de la categoría “mujer” y “feminismo”; y la necesidad de reconocer anclajes en el feminismo, por lo que el feminismo de estos textos –el que suscriben algunas o el que eventualmente suscribirían otras– es un feminismo antirracista y anticolonial.

Esta elaboración ideológica, que se encuentra en pleno desarrollo, es también un proceso histórico que surge de la necesidad de construir organizaciones de mujeres indígenas, cuestión que se remonta a por lo menos un siglo. Ello implica la visibilización de la experiencia de ser mujer indígena, no subsumible a la de los hombres indígenas –como vimos en el ejemplo de Barbados II– con quienes se encuentran estrechamente unidos por la historia de colonización y racialización, pero vivida de manera distinta. El desarrollo de esta inquietud, traducido en crítica hacia los propios pares de luchas: los hombres indígenas de un lado y las mujeres feministas del otro, es lo que comienza a formularse de manera escrita en textos de tipo ensayístico que denotan este vínculo con ambos movimientos, un vínculo tenso pero efectivo que se expresa en conceptos, debates y preocupaciones políticas que marcan diferencias discursivas importantes con otros períodos.

El acervo teórico diverso producido por los movimientos indígenas del actual ciclo constituye la base conceptual y política principal de estas autoras. Esta se hace patente en la centralidad que adquiere el concepto de colonialismo en estos ensayos (formulado por la intelectualidad indígena desde los años setenta del siglo pasado como continuidad colonial, colonialismo interno o colonialismo clásico), sosteniendo la tesis de que el período republicano no implicó el fin del colonialismo como modo de dominación al interior de los países que declararon su independencia en las primeras décadas del siglo XIX (Zapata, “Los intelectuales”). De esto se desprende la concepción de pueblos o naciones que viven la opresión colonial por parte de las sociedades nacionales, en el marco de la cual han experimentado la pérdida de sus territorios y de su autodeterminación política, así como también la inferiorización de sus sistemas de vida y de sus corporalidades.

Desde esa base dialogan con el feminismo, cuyos vínculos afloran en el uso creativo de perspectivas y conceptos como género, interseccionalidad, patriarcado y heteropatriarcado. Veremos que el cuestionamiento al feminismo que ellas identifican como hegemónico es central en estas reflexiones, pero que las herramientas para su crítica provienen del mismo campo feminista, en particular de aquellas vertientes que también surgieron de la necesidad de visibilizar la experiencia de mujeres racializadas que no estaba siendo considerada por el feminismo liberal, burgués y “blanco” (de allí las numerosas referencias a autoras claves de esas corrientes radicales como es el caso de Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, Patricia Hill Collins, por mencionar a las más citadas).

Ambas vertientes han quedado plasmadas en el concepto pivote que utilizan estas autoras: el de “patriarcado colonial”, que movilizan de distintas formas para teorizar un tipo de opresión específica que las diferencia de los hombres indígenas y de las mujeres blancas y mestizas. A partir de allí, se elaboran interpretaciones y críticas que expanden –no sin tensiones– el pensamiento indígena contemporáneo, a la vez que contribuyen a los debates feministas actuales en medio de la oleada que recorre el continente.

Esta maduración conceptual se va produciendo paulatinamente, pues lo que encontramos desde fines de los años noventa del siglo pasado son textos en los que se acuña preferentemente el concepto de “género” para movilizar su malestar frente a la falta de reconocimiento de las jerarquías que afectan a las mujeres, tanto en la sociedad indígena como en

sus organizaciones y movimientos. Es el caso de autoras –que también son dirigentas– como Lourdes Tibán, quien manifiesta desde el seno del movimiento indígena ecuatoriano su preocupación por el rezago en la participación política de las mujeres indígenas en algunas regiones de este país andino:

...el desarrollo de género con equidad, implica también que las mujeres deben comenzar a participar en la toma de decisiones y alcanzar a ocupar cargos públicos en los poderes locales, lo cual es solo un sueño, porque en el caso específico de Mulalillo y en la provincia de Cotopaxi, no se ha visto esta iniciativa desde las mismas mujeres o si la hay, necesariamente debe existir un cambio en el pensamiento del hombre, mientras ellos no acepten que la mujer es capaz para ocupar estos puestos, no se puede hablar de un desarrollo local de género (párr. 17).

El concepto de patriarcado comienza a aparecer con mayor frecuencia en la primera década del nuevo siglo y lo hace sin desplazar el concepto de género, sino incluyéndolo en una lectura estructural del problema. De todas formas, el concepto se expresa con una variedad de contenidos y usos que se deben mencionar. Esta diversidad se puede aglutinar en dos grandes posturas o vertientes: la primera, sostiene que el patriarcado es una intrusión occidental producida a partir del hecho colonial y que es por completo ajeno a los pueblos indígenas y sus culturas pasadas y presentes. La segunda, afirma que existiría un patriarcado indígena cuyo origen se remonta al período precolonial, el cual se habría articulado con el patriarcado de los conquistadores. Ambas vertientes sostienen, por lo tanto, que existe una desigualdad entre hombres y mujeres indígenas, aunque discrepen de su origen. Sin embargo, existe coincidencia en la urgencia política de que esta desigualdad sea reconocida y abordada por los movimientos indígenas actuales. Asimismo, reclaman a los movimientos feministas que se reconozca la desigualdad que existe entre mujeres indígenas y no indígenas, la que sería fundamentalmente de raza y de clase.

Se pueden mencionar dos autoras-activistas emblemáticas para cada una de estas vertientes, cuyos ensayos son influyentes y circulan profusamente por los círculos tanto intelectuales como activistas. Para el primer caso tenemos a la ya desaparecida lideresa quechua Rosalía Paiva (Perú), y respecto al segundo a la aymara Julieta Paredes (Bolivia). Es interesante que ambas también incorporan el concepto de feminismo, de menos

adhesión entre las autoras y activistas indígenas incluso hoy en día, como veremos más adelante.

Respecto a Rosalía Paiva, su ensayo de 2007 se titula sugerentemente “Feminismo paritario indígena andino”. En este texto la autora propone la tesis de que el patriarcado corresponde a una intromisión europea y que las sociedades precoloniales se habrían caracterizado por la complementariedad y armonía entre hombres y mujeres (el machismo, por lo tanto, sería ajeno a su cultura e historia). El concepto de feminismo sirve aquí para reivindicar la matriz cultural andina, con el objetivo de que las luchas indígenas actuales incorporen a sus agendas la restitución de ese feminismo ancestral: “El reto de nuestra diversidad está en la reivindicación de un ‘Feminismo Paritario Indígena’ desarticulado y desestructurado por el colonialismo. Recuperar el feminismo paritario vivenciado por nuestras ancestras y ancestros será posible en la medida en que las mujeres y hombres indígenas nos apropiemos de él” (306).

Esta idea de fijar como objetivo político el restablecimiento de una armonía preexistente tiende a ser predominante en los circuitos activistas de mujeres indígenas, lo que no constituye un obstáculo para identificar las zonas más dolorosas de la desigualdad de género, como la violencia que viven las mujeres al interior de las comunidades (encontramos ejemplos de esta postura en textos de Millaray Painemal, Ana Millaleo y Elisa Loncon). Al mismo tiempo, es una perspectiva muy discutida por la segunda vertiente, cuya exponente más destacada es la ya mencionada Julieta Paredes, para quien la desigualdad de género que pesa sobre las mujeres indígenas tiene un doble origen: el patriarcado de las sociedades indígenas –de origen precolonial– y el de lo que ella denomina sociedad occidental. El multicitado concepto de “entronque patriarcal” resume esta tesis de Paredes y de las feministas comunitarias de Bolivia: “Tenemos que reconocer que hubo históricamente un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental” (71) y “también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia” (72).

Esta perspectiva pone en tensión el discurso que asume la existencia de una cosmovisión indígena caracterizada por la dualidad y la complementariedad, discutiendo su veracidad histórica y también su pertinencia política. Dice Paredes:

Los hermanos indigenistas nos hablan que el feminismo es solo occidental y que no hay en nuestros pueblos necesidad de esos pensamientos occidentales porque ya hay la práctica de la complementariedad chacha-warmi, hombre-mujer, que solo necesitamos practicar esto, porque el machismo ha llegado con la colonia.

Aunque queramos, forcemos y tratemos de disimular, el chacha-warmi no es ese punto de partida que queremos, ¿por qué? porque el chacha-warmi no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación; este machismo indigenista dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, no quieren analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menor valor, de menor importancia, que significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres (79-8).⁴

Respecto al feminismo, el caso de Paiva es singular en la vertiente que ella representa por suscribir dicha categoría. De hecho, la autora parece advertir que esta propuesta puede ser problemática por recurrir a una palabra con la cual las mujeres indígenas tienen fuertes reticencias. Dice Paiva con lucidez que esto ocurre por su identificación con el feminismo liberal urbano y porque las estrategias políticas de ese movimiento implican un excesivo distanciamiento de sus compañeros de lucha por los derechos de sus pueblos (304). Una frase de su ensayo resuena con cierta aura profética considerando que su autora no alcanzó a presenciar la actual oleada feminista: “Tal vez un día nos apropiaremos de este concepto, por el momento es prioritario trabajar por nuestra dignidad de mujer indígena...” (304).

En efecto, la palabra feminismo aparece cada vez más en los discursos de las mujeres indígenas en general y en estas escrituras en particular, ya no solamente como rechazo sino como un concepto que amerita ser reflexionado y eventualmente abrazado. Es así como existe en la actualidad este potente campo de crítica antipatriarcal indígena, el cual se diversifica y consolida con la aparición de posiciones abiertamente feministas, que han logrado construir una identidad política en la que convergen las luchas de sus pueblos y de las mujeres, de las indígenas en primer lugar. Lo vemos en el feminismo comunitario de Bolivia; también en el feminismo comunitario de Guatemala, con autoras mayas y xincas como Lorena Cabnal y Emma Chirix; y entre autoras mapuche de Chile, donde incluso han creado el colectivo feminista mixto *Rangimñitulenfsü*, que incorpora de manera central la cuestión de las disidencias sexuales, en el que participan Daniela Catrileo, Simona Mayo y Ange Valderrama Cayuman.

Este conjunto de autoras realiza aportes relevantes a la reconceptualización de la palabra patriarcalizado con el objetivo de visibilizar la experiencia histórica de las mujeres indígenas. En las siguientes páginas se analizan estas formulaciones elaboradas desde historias y territorios marcados por la violencia política y la estigmatización estatal de los movimientos políticos levantados por sus pueblos.

CRÍTICA ANTIPATRIARCAL EN AUTORAS MAYAS, XINCAS Y MAPUCHE

Aunque la geografía indica que se trata de lugares distantes, Guatemala y Chile se acercan en las escrituras de las autoras indígenas por medio de sintonías, influencias y vínculos explícitos que asumen la forma de intercambios y diálogos, los que se manifiestan en la escritura misma a modo de citas y reconocimientos. Esto es posible por la vocación cosmopolita e internacionalista de los movimientos indígenas contemporáneos (*Zapata, Intelectuales indígenas*), una dinámica similar a la que han desarrollado los movimientos de mujeres y feministas. En términos de prácticas intelectuales que caracterizan al campo, esto se expresa en la realización de encuentros, invitaciones cruzadas e iniciativas editoriales. Por ejemplo, entre autoras y autores mapuche de Chile son constatables las influencias de las autoras feministas comunitarias tanto de Guatemala

4 La discusión con la tesis de la complementariedad ya se encuentra presente en textos que si bien no emplean el concepto de patriarcalizado por ser este de uso más reciente, sí formulan duras críticas a ese discurso y a la autocomplacencia de los liderazgos indígenas masculinos en esta materia. La ya mencionada Lourdes Tibán nos entrega un ejemplo que data del año 2000: “...se puede decir que esta complementariedad de hombre y mujer en los indígenas de alguna manera lleva a que se desconozcan las actividades que realiza la mujer y siempre será un complemento frente a los quehaceres domésticos y agrícolas, pero a nivel político y económico no es considerada ni siquiera como complemento porque no se da esa igualdad que se dice tener en los indígenas” (párr. 20).

como de Bolivia y en algunos casos se observan intercambios constantes y consolidados, como ocurre con la autora maya kaqchikel Aura Cumes.⁵

A continuación, centraremos el análisis de estas escrituras en las que aparecen como sus tres propuestas fundamentales: la conceptualización de un patriarcado colonial; la promoción de un feminismo anticolonial y antirracista; y el llamado a que los movimientos indígenas incorporen la dimensión antipatriarcal a sus formas y plataformas de lucha.

PATRIARCADO COLONIAL

Una de las coincidencias más importantes que existe entre estas autoras, es que el concepto de patriarcado no sería suficiente para nombrar la estructura que subordina a las mujeres indígenas, la que estaría caracterizada por la continuidad colonial y su particular imbricación de las dimensiones de raza, género y clase social. De esto se desprende la necesidad de un marco teórico y de acción interseccional, según declaran las autoras, siguiendo con ello las vertientes antirracistas del feminismo.

Por este motivo, si bien se reconoce la importancia del patriarcado y se incorpora el concepto a su bagaje teórico, no es una palabra que se utilice en solitario, sino que va acompañada de otras que indican la especificidad de la estructura que impera en las sociedades latinoamericanas. Esto explica que las autoras hablen de patriarcado colonial, racial, occidental, supremacista blanco, etc., aunque el más recurrido es el término “colonial” para identificar una estructura en la que la jerarquía de género está presente pero sin ser la única. Esto las diferencia de aquellos feminismos que solo hablan de patriarcado, omitiendo la racialización y las clases sociales, pero también las diferencia del pensamiento político indígena reacio a reconocer la existencia de un patriarcado que afecta a las mujeres.

Las autoras mayas y xincas de Guatemala han elaborado propuestas de mucha profundidad sobre este tema, por lo que constituyen un referente en los circuitos activistas y entre las autoras (influencia que comparten con las

feministas comunitarias aymaras de Bolivia). Su aporte radica fundamentalmente en la teorización de la imbricación que se produce entre diversas formas de dominio en este patriarcado colonial. Los ensayos de Aura Cumes son una muestra de ello y, desde ese espacio escritural, la autora ha desarrollado un permanente alegato en torno a la necesidad de comprender la complejidad de ese dominio sin sentirse obligadas a elegir una forma de opresión por sobre otras, de hecho, critica la concepción autoritaria de algunos feminismos que señalan a la dominación patriarcal como la única o la más relevante para las mujeres (“Mujeres indígenas” 1).

Por su parte, Irma Velásquez Nimatuj tiene a su haber trabajos en los que este tipo de análisis alcanza un nivel de profundidad importante, principalmente su libro *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*, publicado el 2002. Allí Velásquez retrata un sistema de opresión que recae sobre la sociedad indígena en el que a veces se producen alianzas y complicidades con otros sectores de la sociedad guatemalteca que desafían la dicotomía indígenas/no indígenas. Velásquez señala que la clase social unifica a la pequeña burguesía maya con los hombres ladinos; que la racialización unifica a la sociedad maya; y, que el género produce alianzas entre los hombres ladinos, los de la pequeña burguesía maya, y los hombres mayas pobres en detrimento de las mujeres (*La pequeña*). Para la autora, este tipo de aproximaciones permiten comprender mejor las formas extremas de violencia que se han ejercido sobre las mujeres indígenas en Guatemala, como la violencia sexual sistemática, que no es posible relacionar únicamente con la cuestión de género porque es un tipo de violencia que posee también un fuerte componente colonial y racial que explica su permanencia en el tiempo. Velásquez, en un ensayo que comunica las conclusiones de su trabajo como perito en el caso de las mujeres de Sepur Zarco, víctimas de esclavitud sexual y doméstica por parte del ejército guatemalteco, advierte la importancia de dar cuenta de esta matriz colonial, pues “la violencia en contra de las mujeres indígenas ha sido permanente y que esta no puede entenderse en el vacío y sin conexiones con la historia larga de las comunidades” (“Las abuelas” 94). Para ello es imprescindible, nos dice la autora, manejar marcos teóricos capaces de apoyar en el logro de este cometido:

A causa de la complejidad de conjugar teoría y práctica, para elaborar el peritaje de Sepur Zarco usé un marco teórico interseccional que me permitió presentar al tribunal de manera lógica y coherente las múltiples opresiones y los crímenes que el Estado, entre 1982 y 1988 facilitó, per-

⁵ Por ejemplo, con la Comunidad de Historia Mapuche, organización conformada por intelectuales mapuche que se apoya en los trabajos escritos de Cumes y con quien también comparten experiencias editoriales e investigativas. De hecho, en uno de sus libros colectivos se la menciona en los agradecimientos por haber acompañado el proceso de escritura y haber participado como evaluadora (Antileo, et al 7).

mitió, promovió y financió junto a la élite agraria de la región contra las señoras q'eqchi (101).

Entre las autoras mapuche que contempla este estudio también existe coincidencia en que el concepto de patriarcado no explica ni abarca el conjunto de opresiones y violencias que recaen sobre las mujeres indígenas. Simona Mayo, integrante del colectivo mapuche feminista *Rangitū-tulenji*, es enfática en este punto, compartiendo el temor de Aura Cumes respecto a la errónea fragmentación de las luchas como resultado de una lectura parcializada de las formas de dominio. Dice Mayo:

Y es que como mujeres indígenas hablar de violencia de género nos queda corto en nuestros territorios y en nuestras realidades, hablar solo desde esta arista no nos permite analizar y reflexionar las violencias que implica ser indígena en la actualidad, en las ciudades y en el campo. Peor aún, fragmenta nuestras luchas y no las entiende en su total complejidad (56).

Otras integrantes de *Rangitū-tulenji*, como Ange Valderrama Cayuman y Daniela Catrileo, reiteran esta idea en publicaciones recientes (Valderrama y Catrileo; Valderrama). Más allá de este colectivo otras autoras-activistas también coinciden en esta apreciación, es el caso de Ana Millaleo: “Cuando hice mi investigación sobre el trabajo doméstico y mujeres mapuche (2011), pude dar cuenta que el patriarcado no es la única expresión de opresión que vivenciamos como mujeres indígenas, puesto que tanto hombres y mujeres mapuche ocupamos posiciones subordinadas frente a hombres y mujeres no mapuche” (“Resistencia” párr. 3).

En este y en otros temas que más adelante se mencionan, las autoras indígenas se relacionan con una tradición de feminismo anticolonial, antirracista y “de color” que ha expresado sostenidamente y durante varias décadas estas preocupaciones, derivando en aportes teóricos fundamentales que orientan la práctica política, como el enfoque interseccional que reconoce y articula en el análisis las distintas formas de opresión que afectan a las mujeres, especialmente las mujeres de sectores racializados y populares de la sociedad. Respecto a la cuestión del patriarcado, la conclusión de que se trata de una categoría indispensable y a la vez insuficiente las vincula a esta tradición teórico-política en la que la crítica a la concepción de patriarcado tiene un largo desarrollo. Mara Viveros, en su recorrido por la historia del enfoque interseccional, señala la importancia de este asunto en esa tradición y la crítica sostenida que desde allí se ha

formulado al concepto de patriarcado, pues tiende a homogeneizar las diferencias de raza y de clase, y porque no explica las diferencias de poder y de posición entre los hombres, esencializando en la práctica tanto la categoría de mujer como la de hombre. De allí la necesidad de precisiones, que en el caso de las autoras indígenas consiste en agregar el apelativo de colonial.

Otra ventaja de reconocer un patriarcado colonial es que permite señalar la opresión multidimensional que recae sobre el conjunto de los pueblos indígenas, especialmente en la actualidad, cuando se desarrolla una nueva embestida económica, policial y judicial. Esta es una preocupación central para las autoras indígenas, que echan mano del concepto de patriarcado colonial para aportar a la crítica de los modelos de producción y de desarrollo. La visión de esta estructura permite identificar un capitalismo extractivista y racista que se sostiene sobre la explotación de territorios y cuerpos indígenas. Por ello, las autoras se muestran particularmente sensibles a los temas del trabajo racializado y la violencia sobre los territorios y sus ecosistemas. Esta es probablemente una de las aristas más filosas de esta crítica antipatriarcal, porque confronta no solo a los hombres en general, sino que distingue responsabilidades en el daño colectivo colocando en el centro la forma en que este es padecido por las mujeres. El activismo de Lorena Cabnal, feminista comunitaria maya, se concentra de hecho en la violencia sexual hacia las mujeres y en confrontar a las empresas mineras que depredan la montaña de Xalapán en Guatemala (“Acercamiento” 23). Por su parte, Ange Valderrama hace una denuncia similar en el caso del Wallmapu, el territorio histórico mapuche, invadido por las empresas forestales y por centrales hidroeléctricas:

Como señala la teórica maya Gladys Tzul, la lucha de los pueblos indígenas hoy es contra el extractivismo, y desde lo mapuche nos hacemos parte de esta lucha, desde territorios sitiados, donde la falta de agua, la amenaza de la industria minera y de las forestales no para. Desde un feminismo mapuche nos pensamos imbricados, no fragmentados. (parr. 18)

Dicho lo anterior, se hace necesario dar cuenta de algunas diferencias entre las autoras respecto a ese patriarcado colonial y al lugar de los hombres indígenas en él. Existe coincidencia en este corpus en reconocer la existencia de un patriarcado indígena u originario (a diferencia de otras autoras indígenas que niegan esta posibilidad, como se vio en el segundo

apartado de este artículo), pero surgen discrepancias en cuanto a su origen y gravitación en la vida de las mujeres indígenas.

Entre las autoras mayas y xincas esta heterogeneidad se manifiesta de manera recurrente en la escritura, entre quienes sostienen que ese patriarcado indígena es de origen precolonial y que no puede eludir su responsabilidad en la subordinación de las mujeres, y entre quienes sostienen que ese patriarcado indígena es producto de la colonización y que su envergadura sería menor que el del patriarcado occidental. Las feministas comunitarias de Guatemala, siguiendo a sus homólogas aymaras de Bolivia, encabezan la primera posición, que se resume en la tesis del entronque patriarcal propuesta por Paredes (Cabnal, “Acercamiento” 15; “El relato” 114; Chirix 142). Quien discrepa de esa posición es Aura Cumes, para quien no queda claro que ese patriarcado indígena se remonte a tiempos precoloniales. La autora expresa en este punto su distancia con la tesis del entronque patriarcal y, también, con la idea de patriarcado indígena de baja intensidad propuesto por la antropóloga argentina Rita Segato (“Colonialismo patriarcal” 298). Los argumentos que desliza Cumes son interesantes pues no tienen la pretensión de idealizar a las sociedades indígenas, sino más bien apuntar a la falta de contenido histórico de esas formulaciones, en tanto homogenizan en ese juicio toda la historia que antecede a la colonización europea (299).

Por su parte, las autoras mapuche señalan la existencia de este patriarcado indígena pero no profundizan en este debate con el mismo interés que sus colegas mayas, xincas y aymaras. En lo que parece ser una elección de énfasis, el acento de estas autoras está puesto en la crítica al feminismo que ellas denominan hegemónico y que sienten las empuja permanentemente a denunciar un supuesto mayor conservadurismo de los hombres de su pueblo.⁶ Una excepción lo constituye el trabajo de la historiadora Ana Vásquez Tolosa, quien refiere este debate y toma una posición clara al suscribir la tesis del entronque patriarcal (144). Vásquez nos propone un análisis a nuestro juicio contundente sobre cómo operaron ambos patriarcados en el período posterior a la anexión forzada del *ngulu mapu* al territorio del Estado chileno (1900-1950) y cómo ese entronque produjo una violencia sistemática hacia a las mujeres mapuche en

un marco de relaciones coloniales que concedía privilegios a los hombres mapuche en su relación con las mujeres, pero que a su vez los subordinaba a los hombres chilenos (se refiere a expedientes judiciales sobre casos de estupro, violación y feminicidio). Dice la autora:

En esta revisión sobre el patriarcado y desde la documentación recogida, me inclino por pensar en la configuración de un patriarcado colonial que involucró un tipo de violencia específica contra la mujer mapuche, subyugada a una doble dominación interna y externa, donde se fusionaron complicidades, relegando a la mujer a posiciones subalternizadas. En este vínculo entre colonialismo y patriarcado no solo se despojó el territorio, sino también el cuerpo de la mujer... (146).

Como hemos visto en este sub apartado, la categoría de patriarcado colonial es central en esta crítica antipatriarcal indígena. A su vez, el cuestionamiento a la absolutización del concepto patriarcado contiene una dura crítica al feminismo que se identifica como hegemónico, mientras que el reconocimiento de un patriarcado indígena —sea este precolonial o no, de baja intensidad o no— es lo que abre el espacio para interpelar a las dirigencias indígenas.

FEMINISMO ANTICOLONIAL Y ANTIRRACISTA

Las dificultades que rodean la construcción de una identidad política feminista entre las mujeres indígenas es algo que va más allá de la aceptación o del rechazo, pues se trata de un debate, de una reflexión en curso y de una búsqueda que contribuye al desarrollo de posiciones propias, pero también constituyen aportes a los movimientos feministas que son conminados a revisar sus discursos, agendas y prácticas políticas. El conocimiento de este proceso de elaboración ideológica es fundamental para no identificar de manera inmediata la problematización de la identidad feminista (o su ausencia) con el conservadurismo cultural y político.

La investigadora mapuche Karina Ahumada Pailahueque resume las tensiones con el feminismo que estas autoras identifican como hegemónico de la siguiente manera: “Recordemos que una parte no despreciable de los feminismos se centran en la búsqueda de igualdad y/o equidad, la cual universaliza la lucha sin tomar en cuenta cruzamientos de clase, raza, orientación sexual e identidad con el territorio” (108). Uno de los principales escollos para suscribir el feminismo es, precisamente, la uni-

⁶ Esto no quiere decir que no existan ensayos en los que se analice críticamente el funcionamiento de la sociedad indígena en este tema (por ejemplo Zapata, “Autoras mapuche”).

versalización de la categoría de mujer que deja entrever esta cita de Ahumada, lo que se siente como una imposición homogeneizadora porque constituye en la práctica la universalización de la experiencia de ciertas mujeres, que por lo general son las mujeres que se ubican en la cima de la pirámide social, donde integran los sectores progresistas de su clase.⁷ De este modo, la categoría de mujer opera a la vez como visibilización de algunas mujeres y como el ocultamiento de otras, que quedan a la sombra de la experiencia urbana, liberal y burguesa de las mujeres de clase media y alta. Al respecto Aura Cumes señala: “Quizás el problema de estas vertientes del feminismo es creer que todas las mujeres tienen las mismas problemáticas, los mismos reclamos y que todas –como género– tienen una lucha exclusivamente contra el patriarcado” (“Multiculturalismo” 238). Cumes no resta importancia al patriarcado, como vimos en el sub apartado anterior, su alegato consiste en señalar que existen formas distintas de experimentarlo según el sector social al cual se pertenece, pues es muy distinto vivir el patriarcado desde el lugar de sirvienta que como patrona, por poner un ejemplo que es central en la obra de esta autora: “La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación” (“Multiculturalismo” 240). Por lo tanto, los feminismos centrados únicamente en la categoría de género operan en la práctica como ocultamiento de los privilegios sociales de sus integrantes y que, por cierto, ejercen sobre otras mujeres. La conclusión para Cumes es que al igual que el concepto de patriarcado, el de feminismo también resulta ser insuficiente para dar cuenta de la heterogeneidad que constituye a “las mujeres”. Se hace indispensable entonces visibilizar los anclajes de raza, clase y género que les impide suscribir de buenas a primeras un feminismo que identifican como blanco, burgués, liberal, occidental, etc., al que oponen –militen o no en estas corrientes– el feminismo antirracista, anticolonial, comunitario o, el más reciente, descolonial.

En este punto de nuestro análisis se hace necesario, nuevamente, establecer relación con los feminismos negros y de color que surgieron en Estados Unidos en los años setenta del siglo pasado y de cuyas contri-

buciones teóricas y políticas se nutren las autoras indígenas que aquí se analizan. Cumes declara expresamente este vínculo:

Particularmente comparto lo generado por feministas negras, indígenas, “del tercer mundo”, de “color”, “de las fronteras”, quienes desde hace casi tres décadas han venido insistiendo que lo complejo y perverso del sistema de dominación que se inscribe en sus cuerpos no logra explicarse con nociones unidimensionales. Pero que tampoco se trata de encapsular su realidad en una simple suma o reducirse en la popular frase de la triple opresión. La propuesta es otra, es la de entender como las formas de dominación interactúan, se fusionan y crean interdependencias (“Mujeres indígenas” 6).

Se comparte con estas corrientes la desconfianza hacia el feminismo liberal y su omisión de aquellas otras desigualdades de las cuales obtienen ventajas, tema que ha sido largamente analizado por autoras fundamentales como Angela Davis y bell hooks.⁸ Estas mismas autoras han criticado los nudos discursivos del feminismo “blanco”, como la asociación de las mujeres con el espacio doméstico y los roles de cuidado que ese feminismo cuestiona. Sin naturalizar estos roles, los feminismos de color fueron pioneros en reivindicar esos espacios que han sido relevantes en la experiencia de las familias racializadas, obreras y populares en general, y sobre todo en la construcción de una sociabilidad entre mujeres. Esta reconceptualización del espacio doméstico en la teoría feminista resulta fundamental para mujeres y sectores sociales que experimentan formas de opresión que precarizan el espacio doméstico o derechamente lo niegan por medio de la explotación embrutecedora. bell hooks nos recuerda que el derecho al hogar como espacio de contención y solidaridad constituye, por ende, una forma fundamental de resistencia política y eso incluye la lucha contra el sexismo que allí se reproduce (*Aján* 72-73).

8 La recientemente desaparecida bell hooks ha inspirado las reflexiones de muchas de las autoras indígenas. Esta autora negra –según su propia denominación– desarrolló una potente crítica al feminismo hegemónico y la categoría de opresión que este moviliza. El alegato de hooks es que las mujeres experimentan diversas formas de discriminación de género pero no todas son oprimidas y, por lo tanto, corresponde tener mayores resguardos al momento de utilizar esa palabra. Más ácida aún, hooks sostiene que movimientos centrados únicamente en la categoría de género permiten a sus militantes de sectores sociales acomodados mostrarse como oprimidas cuando en realidad suelen ocupar el lugar de las opresoras en las jerarquías sociales de las cuales usufructúan (*Teoría feminista* 34).

7 Un aporte importante al tema de las tensiones que existe en la sociedad mapuche con el feminismo es el que realiza Antonieta Vera en un artículo del 2014, que trata sobre las representaciones del cuerpo de las mujeres mapuches y los imperativos que recaen sobre ellas.

Nos extendemos en este asunto de las labores domésticas porque las sintonías con las escrituras de las autoras indígenas son demasiado evidentes como para omitirlo. Las imágenes del tejido, del hilado y del fogón donde se preparan los alimentos se multiplican en estos textos, las cuales son interesantes –más que por las lecturas culturalistas que puedan hacerse de ellas– en tanto hablan de la posibilidad de construir humanidad allí donde esta ha sido negada para las mujeres pobres y racializadas, que difícilmente pueden tomar distancia del relato del “ángel del hogar” porque ni ellas ni sus ancestras tuvieron posibilidad de serlo debido al trabajo asalariado o seudo asalariado que iniciaron desde la infancia. Estas imágenes se acompañan de reivindicaciones hacia esas mujeres ignoradas por los relatos de la resistencia feminista e indígena, lo cual deriva en una definición amplia de feminismo, que les permite inscribirse en las vidas y luchas de esas mujeres. La lingüista Elisa Loncon dice sobre el feminismo: “No existe uno solo, porque existe diversidad de mujeres, de opresiones y violencias. Para ello es muy importante documentar y escribir sobre la historia de las mujeres. Tanto mujeres como hombres tendrán que escribir la historia de sus madres, abuelas y rescatar sus riquezas...” (párr. 25).

Otra sintonía importante es la relevancia de la experiencia personal y colectiva como forma de construir conocimiento sobre sí mismas y sobre la totalidad de la que forman parte. La experiencia emerge aquí como un lugar para observar esa totalidad de manera crítica, y también como una forma eficiente de sostener la propuesta de que la categoría mujer opera de manera autoritaria cuando se la asemeja a la experiencia de un sector acotado de las mujeres. Esa experiencia, como ya se ha dicho, está marcada por la racialización y la clase social.

Lo anterior explica que para esta crítica antipatriarcal la cuestión de la raza sea central, tanto su proceso de construcción histórica como su imbricación con la clase, siendo un punto particularmente crítico el de la relación con las mujeres de otros sectores sociales. El tema que mayor atención acapara aquí es el del empleo racializado, especialmente el de empleada doméstica. Aura Cumes realizó su tesis doctoral en esta materia y en ella habla de “patriarcado supremacista blanco” en el que las mujeres blancas subordinadas a los hombres blancos tiene a su vez una alianza racial con ellos que les concede privilegios frente a hombres y mujeres indígenas (“La ‘india’” 12). Sobre el empleo racializado, lo entiende como producto de un colonialismo vigente que tiene a los indígenas en la base de la pirámide social y que produce masivamente empleadas domésticas

de las cuales se sirven las mujeres blancas. Esa racialización se observa en los salarios, en el vínculo con los patrones y sus hijos, y en la estigmatización de todas las mujeres indígenas como sirvientas. Sobre sí misma la autora señala: “aunque las circunstancias no me obligaron a trabajar en casa particular, para mucha gente soy una sirvienta y como tal he sido tratada en diversos espacios sociales, especialmente capitalinos y urbanos” (“La ‘india’” 3-4).

Para autoras mapuche como Daniela Catrileo, la pobreza que afecta a sus pueblos es una construcción histórica que responde a dinámicas coloniales y raciales, y el servicio doméstico al que fueron arrojadas las mujeres desde pequeñas las sintetiza:

Sabemos hace mucho tiempo cómo es trabajar en un modelo con predominio masculino. Pero también sabemos lo que ha significado trabajar para mujeres con los mismos privilegios de esa élite. Nuestras abuelas, madres y vecinas han sido sus nanas toda la vida. La migración mapuche a la ciudad significó que el gran porcentaje de mujeres se internara a trabajar como asesoras de hogar “puertas adentro”, dando su tiempo por completo a la casa de la patrona. Asimismo, muchas campesinas –y, hoy en día, migrantes– vieron ahí una opción de trabajo. Sus pequeñas habitaciones junto a la cocina, criando hijos extraños, su uniforme delantal como primera piel y la abnegación ante una familia ajena fueron y siguen siendo reglas de un orden neocolonial muy parecido a la esclavitud...

La petición de igualdad sin querer transformar un sistema neoesclavizante, manteniendo posiciones de poder y además intentando negar los cuerpos otros por medio de una “opresión común”, pareciera no dar cuenta de la complejidad histórica de variadas experiencias subyugadas a la condición dominante de los/as patrones/as. (“Neoliberalismo” párr. 6 y 7).

Estas fracturas de raza y de clase son motivo suficiente para que algunas de estas autoras críticas del patriarcado colonial se abstengan de suscribir una identidad política feminista (es el caso de Aura Cumes), mientras que otras se han dado a la tarea de construir un feminismo que las reconozca en tanto mujeres indígenas y en el que tengan cabida las luchas actuales de sus pueblos. Lorena Cabnal advierte esa posibilidad en el feminismo comunitario surgido entre mujeres de Bolivia y de Guatemala, que formaría parte del campo feminista general, al que aporta

pluralidad. A su vez, entiende este feminismo como proceso abierto y en construcción:

Partimos de nuestras profundas reflexiones y debates que en el caso de las aymaras le ha llevado 20 años y de los 9 años que nos ha llevado a las mujeres xinkas, como un acumulado político de 29 años que nos ha permitido transitar desde reclamos por el cumplimiento de los derechos de las mujeres, los pueblos indígenas, derechos específicos de mujeres indígenas, hasta asumirnos en la construcción feminista desde el imaginario occidental, para luego llegar a hilar fino con nuestro feminismo comunitario y autónomo, el cual como pensamiento dinámico sigue re-creándose, sigue tejiéndose (“Acercamiento” 12).

Entre algunas autoras mapuche esa búsqueda se expresa de momento en el “mapuche feminismo” del Colectivo *Rangiñtulenfiñ*, que ha dedicado buena parte de sus reflexiones a cuestionar la pedagogización feminista que las conmina a identificar a la sociedad mapuche como un reducto de conservadurismo en materia de relaciones de género e imponer esa categoría como la más relevante. Ange Valderrama, integrante de este colectivo, dedica un ensayo a trazar la trayectoria de las complicaciones que dificultan la emergencia de un feminismo entre las mujeres mapuche, dando cuenta de intentos, discusiones y de la negación de esa posibilidad por parte de mujeres de destacada trayectoria política en el movimiento.⁹ Valderrama y Catrileo sitúan con honestidad el mapuche feminismo de *Rangiñtulenfiñ* en ese contexto complejo, caracterizándolo como una interrogación crítica y como una búsqueda que se encuentra en marcha:

A pesar de designarnos como “mapuche feministas” somos enfaticxs en decir que no existe un movimiento feminista mapuche, sino sujetxs o colectivos que se sienten cercanos a esa posibilidad de cruce. Estamos en ello, creando esa posibilidad, preguntándonos, recuperando y escarbando en la memoria común. Simplemente quisimos abrir tránsitos que nos condujeran a pensar la descolonización de nuestro pueblo, porque aún nos ha sido difícil encontrar a quienes se estén cuestionando el orden colonial en los feminismos que levantan. Pues ven un feminismo escindi-do de la lucha mapuche, sin preguntarse sobre nuestras propias prácticas

y experiencias para aportar a un porvenir político que sea liberador y emancipador no solo para nuestro pueblo. Por eso quisimos incorporar lo mapuche no como apellido, sino como umbral de entrada a re-pensar un feminismo que desde este rakiduum,¹⁰ sea capaz de responder al hegemónico (54).

MOVIMIENTOS INDÍGENAS ANTIPATRIARCALES

Tanto la revisión del concepto de patriarcado como las interpelaciones que se dirigen a los movimientos feministas, se relacionan estrechamente con la discusión en torno a las estrategias políticas. Para estas autoras queda claro que no es posible confluír con todas las mujeres (a menos que estas reconozcan explícitamente un horizonte antirracista), tampoco excluir el vínculo con los hombres indígenas. Respecto a estos últimos, se siente el peso de la experiencia compartida, de la solidaridad de raza y de clase que las acerca a ellos más que a cualquier mujer de sectores acomodados, y de agendas que las representan aunque sean todavía insuficientes en materia de derechos de las mujeres; sienten que la lucha es con ellos, de ahí la dificultad de suscribir la estrategia separatista. Valderrama, Catrileo y Cumes nuevamente expresan con claridad el punto:

Podemos considerar que existan espacios o círculos de mujeres, no se trata de estar en contra, ni de vulgarizar esos *trawün*. Sin embargo, existimos y reflexionamos en conjunto por una lucha común, no fracturada. Y dentro del pueblo al cual pertenecemos nos hace sentido, volver a componer la comunidad (Valderrama y Catrileo 54).

Las mujeres indígenas también tenemos que realizar pactos con los hombres indígenas. Pero no desde posiciones de jerarquía, como hasta ahora ha ocurrido, sino de construcción paralela. No nos conformaremos con ser el símbolo de las nuevas naciones indígenas, sino sujetas y constructoras de esas nuevas naciones (Cumes, “Multiculturalismo” 249).

Las palabras de Cumes deslizan la existencia de dificultades para lograr esa convergencia equitativa. La principal es el sexismo aún predominante en las dirigencias y militancias indígenas que ellas constatan y cuestionan, especialmente las autoras mayas que contempla este artículo, en

⁹ La autora aclara que el feminismo tiene presencia entre mujeres mapuches desde hace varias décadas, y que “Más bien lo que parece constituir un fenómeno de reciente data es la denominación ‘feminismo mapuche’...” (párr. 4).

¹⁰ Pensamiento en mapudungún.

cuyas escrituras desarrollan largamente estas críticas. Las derivas de esta postura han sido mostrar el androcentrismo de los discursos públicos indígenas y someter a juicio la noción de cultura originaria y de tradición que estos movilizan. Irma Velásquez, tomando la crítica que hace Emma Chirix sobre el discurso oficial maya que habla de complementariedad, señala que esta se invoca de manera interesada: “Con este discurso los hombres k’iche’ib’ y mayas en general evitan discutir la opresión y las contradicciones en las que está inmersa la mujer maya. También evitan explicar las desigualdades y opresiones que existen en las relaciones de género entre los mayas” (*La pequeña* 159).

Lorena Cabnal tampoco se ahorra palabras y califica como fundamentalistas esos discursos indígenas que hablan de dualidad y complementariedad. La autora se da a la tarea de revisar los relatos que reproducen estas dirigencias y militancias, relatos de tinte mítico que para la autora legitiman el orden patriarcal y heteronormativo por medio de contenidos que son postulados como una cosmovisión inapelable (la relación pachamama-sol, entre otros ejemplos, “Acercamiento” 19).

También se denuncia que estos discursos sobre lo originario son movilizados para descalificar las reivindicaciones de género y al feminismo, a las que se acusa de formas de intromisión occidental que buscan generar divisiones al interior de los movimientos indígenas (*La pequeña* 178). Cumes acusa de vuelta que esas descalificaciones provienen principalmente de hombres que ocupan puestos de poder al interior de las organizaciones (“Multiculturalismo” 242), quienes desestiman la perspectiva de género sin ofrecer ninguna alternativa para resolver esas desigualdades (“Sufrimos vergüenza” 113). Para la autora todos estos resquemores y descalificaciones responden a estrategias defensivas que buscan resguardar los privilegios patriarcales. Si bien Cumes se manifiesta —como ya lo vimos— escéptica frente a la idea de un patriarcado originario precolonial, esto no la inhibe para reconocerlo en el presente y formular una crítica que es tan dura como lúcida:

Comportamientos como fingir no entender la noción de género frente al mínimo esfuerzo, demostrar desinterés sobre la insistencia de las mujeres indígenas por problematizar su realidad y adscribirse a explicaciones esencialistas en tanto no ponen en riesgo sus poderes privados y públicos, son comunes de una actitud androcéntrica que goza de privilegios. Es difícil pensar que quienes así actúan desconozcan los efectos de su comportamiento, pues los indígenas sabemos que una actitud de defensa

es muy frecuente frente a la discusión del racismo en Guatemala cuando toca problemas de relaciones de poder. Esto indica, que se repiten comportamientos defensivos si la cadena de poder nos da privilegios y no son cuestionados (“Mujeres indígenas” 8-9)

Entre algunas autoras mapuche también aparecen estas críticas a la negación de la discriminación de género y a la descalificación del feminismo con argumentos culturalistas. Vimos con Ana Vásquez la identificación de un patriarcado indígena que construye complicidades con el patriarcado dominante desde su posición subordinada, mientras que Ana Millaleo, quien asume una identidad mapuche feminista, confronta el discurso de la complementariedad de género, especialmente cuando este se utiliza para desestimar las demandas de las mujeres:

Lo cierto, es que al ser mujer y mapuche, pese a que se nos enaltece a nivel discursivo, y se enarbola la complementariedad como espacio de igualdad entre hombres y mujeres, en lo concreto, quedamos fijadas a un solo espacio, que es al espacio reproductivo, lo cual no debiese ser un problema o algo negativo, si ese espacio se valora de la misma forma en que era valorado en la antigüedad, temporalidad a la que se recurre para frenar cualquier manifestación de nuestra parte (mujeres mapuche) que incomode a las acérrimas masculinidades mapuche (“La funa”, párr. 10).

En este diálogo crítico con los movimientos indígenas se hace manifiesto el desafío de reivindicar la diferencia cultural, al mismo tiempo que se denuncia la desigualdad de género. También el de promover la incorporación de la despatriarcalización al proyecto de descolonización que persiguen los movimientos indígenas. Así, del mismo modo que se aporta al feminismo pluralizando la idea de mujer, se contribuye a los movimientos de sus propios pueblos pluralizando el concepto de indígena “para no repetir el error de generalizar la experiencia masculina como si fuera ‘la experiencia de las y los indígenas’” (“Esencialismos estratégicos” 82).

CONCLUSIONES

Este artículo ha tenido como propósito identificar la existencia de una crítica antipatriarcal entre autoras indígenas de América Latina, la cual se desarrolla en relación con un tejido social de mujeres indígenas movilizadas por la reivindicación de demandas propias y por la visibilización de su experiencia histórica, durante todo el siglo XX. Este campo de crítica

antipatriarcal emerge de esa trayectoria organizativa, dialoga con ella y da continuidad a sus preocupaciones centrales. A su vez, presenta especificidades en sus formas de análisis, discursos y estrategias políticas, derivadas de sus diálogos críticos con los movimientos feministas y las diversas corrientes teóricas que estos han producido. Esto explica la incorporación de los conceptos de género, patriarcado y feminismo.

El concepto de patriarcado es el que comparten las autoras indígenas que participan en este campo, el que de todas formas se conceptualiza y significa de manera heterogénea. En este artículo nos ha parecido importante destacar tanto los puntos en común como las divergencias, que nos muestran un campo dinámico y procesos de elaboración ideológica en curso que dialogan con la contingencia de las sociedades latinoamericanas, marcada por el protagonismo político de los movimientos indígenas y de los movimientos de mujeres y/o feministas, así como por la violencia sobre pueblos indígenas y sobre las mujeres que ambos movimientos denuncian.

Sus propuestas, debates y desafíos constituyen aportes para ambos movimientos, a los que se interpela con escrituras ensayísticas por medio de las cuales sus autoras ingresan a la esfera pública, interviniendo desde una posición intelectual que se relaciona con el activismo y las militancias que también desarrollan. Son interpelaciones por momento duras y exigentes, pero comprometidas y necesarias debido al potencial de democratización interno que representan para estos movimientos. A su vez, constituyen un aporte relevante a los marcos teóricos con los que abordamos estas temáticas, en los que no siempre encuentran espacio las obras producidas por autoras y autores de sectores racializados cuya posición en la academia es –por ahora– periférica.

OBRAS CITADAS

- Antileo, Enrique, et al, eds. *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015.
- Ahumada Pailahueque, Karina. “Reflexiones en torno a la emergencia del feminismo mapuche en la comuna de Pudahuel”. *Revista Punto de Género*, 11, 2019. 103-110.
- Barrientos, Francisca. *Mujeres indígenas y movimiento feminista latinoamericano: participación y discursos desde la diferencia racial, 1981-1999*. Tesis de magíster, Universidad de Chile, 2017.
- Briones, Claudia. *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.
- Cabnal, Lorena. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Coord. ACSUR-Las Segovias. Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2010. 11-25.
- _____. “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”. *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Coords. Xochitl Leyva y Rosalba Icaza. Buenos Aires: CLACSO, 2019. 113-123.
- Catrileo, Daniela. “Neoliberalismo rosa: empresarias versus trabajadoras”. *ElDesconcierto.cl* 2 de mayo 2018 <https://www.eldesconcierto.cl/opinion/2018/05/02/neoliberalismo-rosa-empresarias-versus-trabajadoras.html>
- _____. “A cada hermana con corazón weichafe”. *Yenerevista.com* 22 de marzo 2021. <https://yenerevista.com/2021/03/22/1974/>
- Cumes, Aura. “Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma”. *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Coords. Xochitl Leyva y Rosalba Icaza. Buenos Aires: CLACSO, 2019. 297-310.

- _____. “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Edits. Yuderkys Espinosa, et al. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. 237-252.
- _____. *La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis de doctorado, CIESAS, 2014.
- _____. “Esencialismos estratégicos’ y discursos de descolonización”. *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Coord. Mágina Millán. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales, 2014. 61-86.
- _____. “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo. Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario Hojas de Warmi*, 17, 2012. 1-16.
- _____. “‘Sufrimos vergüenza’: mujeres k’iche’ frente a la justicia comunitaria en Guatemala”. *Desacatos* 31, 2009. 99-114.
- Chirix, Emma. “Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya”. *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Coords. Xochitl Leyva y Rosalba Icaza. Buenos Aires: CLACSO, 2019. 139-158.
- Espinosa, Yuderkys, et al, edits. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- García, Elisa. “Nuevos aires de resistencia. Mujeres mapuche, lucha política y transformación social”. *Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Coord. Elisa García. Santiago: Lom, 2017. 17-86.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Santiago: Quimantú, 2013.
- hooks, bell. *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Madrid: Traficante de sueños, 2020 (1984).
- _____. *Afán. Raza, género y política cultural*. Madrid: Traficantes de sueños, 2021 (1990).
- Loncon, Elisa. “Las mujeres mapuche y el feminismo”. *Ciperchile.cl* 13 de marzo 2020. <https://www.ciperchile.cl/2020/03/13/las-mujeres-mapuche-y-el-feminismo/>
- Mayo, Simona. “El feminismo será descolonizado, antirracista, anticolonial, o no será: reflexiones sobre cómo las ñañas hicieron suyo el 33° Encuentro (ahora) Plurinacional de Mujeres”. *Catársis* 1/1, 2019. 55-58.
- Millaleo, Ana. “Resistencia desde el fogón. Pensando un feminismo mapuche”. *Mapuexpress.org* 7 de septiembre 2020a. <https://www.mapuexpress.org/2020/09/07/resistencia-desde-el-fogon-pensando-un-feminismo-mapuche/>
- _____. “LA FUNA. Algo huele mal en el Wallmapu y hay que gritarlo”. *Mapuexpress.org* 9 de marzo 2020b. <https://www.mapuexpress.org/2020/03/09/la-funa-algo-huele-mal-en-el-wallmapu-y-hay-que-gritarlo-nuncamassinnosotras/>
- Mora, Maribel. “Poesía mapuche del siglo XX: escribir desde los márgenes del campo literario”. *Ta ññ fijke xipa rakižuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Héctor Nabuelpán, et al. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 305-339.
- Mosonyi, Esteban. “Resumen de la discusión sobre la problemática de la mujer indígena”. *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. Ciudad de México: Editorial Nueva Imagen, 1979. 401-402.
- Painemal, Millaray y Andrea Álvarez. “Construyendo herramientas descolonizadas: prevención de violencia con mujeres mapuche”. *Mujeres y pueblos originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización*. Comp. Millaray Painemal y Andrea Álvarez. Santiago: Pehuén / CIIR, 2016. 72-82.
- Paiva, Rosalía. “Feminismo paritario indígena andino”. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Edits. Yuderkys Espinosa, et al. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. 295-308.
- Paredes, Julieta. *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. 2008. Ciudad de México: Cooperativa El Rebozo, 2013.
- Pratt, Mary Louise. “‘No me interrumpas’: las mujeres y el ensayo latinoamericano”. *Debate Feminista* Vol. 21, 2000. 70-88.

- Rojo, Grínor. “El ensayo y Latinoamérica”. *Revista de Crítica Cultural* 16, 1998. 5-6.
- Tibán, Lourdes. “El proyecto de mujeres de la UNOCAM: una iniciativa para el desarrollo local”. *Icci.nativeweb.org* julio 2000. <http://icci.nativeweb.org/boletin/16/tiban.html>
- Valderrama Cayuman, Ange. “Feminismo mapuche o una crónica sobre los procesos coloniales hoy”. *Rebelión.org* 11 de febrero 2019. <https://rebelion.org/feminismo-mapuche-o-una-chronica-sobre-los-procesos-coloniales-hoy/>
- Valderrama, Ange y Catrileo, Daniela. “Hacia un mapuche feminismo: posibilidades para un porvenir político”. *Catársis* 1/1, 2019. 49-54.
- Vásquez, Ana. “Expedientes del dolor: mujeres Mapuche en la frontera de la violencia (1900-1950)”. *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Edits. Enrique Antileo et al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015. 141-157.
- Velásquez Nimatuj, Irma. *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*. Ciudad de Guatemala: Cholsamaj, 2011 (2002).
- _____. “Las abuelas de Sepur Zarco. Esclavitud sexual y Estado criminal en Guatemala”. *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Coords. Xochitl Leyva y Rosalba Icaza. Buenos Aires: CLACSO, 2019. 89-123.
- Vera Gajardo, Antonieta. “Moral, representación y ‘feminismo mapuche’: elementos para formular una pregunta”. *Polis Revista Latinoamericana*, Vol. 13, 38, 2014. 301-323.
- Viezzler, Moema. “Si me permiten hablar...” *Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*. 1977. Ciudad de México: Siglo XXI, 2004.
- Viveros, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista*, 52, 2016. 1-17.
- Zapata, Claudia. “Autoras mapuche y momento constituyente en Chile”. *Universum* vol. 36, 2, 2021. 623-643.
- _____. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Abya Yala, 2013.
- _____. “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2, 2008. 113-140.
- Zapata, Claudia y Oliva, Elena. “La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina”. *Revista de Humanidades*, 39, 2019. 319-347.
- Zapata, Claudia y Stecher, Lucía. “Representación y memoria en escrituras indígenas y afrodescendientes contemporáneas”. *Revista Casa de las Américas*, 280, 2015. 3-20.