



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE PREGRADO – CARRERA DE SOCIOLOGÍA

“NO SE NACE MUJER INDÍGENA, SE LLEGA A SERLO”
UNA APROXIMACIÓN PARTICIPATIVA A
NUESTRAS EXPERIENCIAS

Memoria de título para optar al título profesional de Socióloga

Autora:

Makarena Nicole Ríos Palape

Profesor guía:

Claudio Duarte Quapper

Santiago de Chile

Agosto 2022

AGRADECIMIENTOS

A todas las mujeres indígenas que participaron de una u otra forma en esta investigación, por abrirme sus mentes y sus corazones, compartiendo sus experiencias de vida, sus historias, dolores y anhelos. Gracias por la confianza, esto es para nosotras, warminaka.

A mi familia, especialmente a mis mapadres Jacqueline y José y a mi prima Estephanie, por creer siempre en mí y en mis capacidades, por darme apoyo y ánimo a la distancia todos estos años.

A mi profesor guía, Klaudio Duarte, por su paciencia y consejos no sólo de tesis, sino también de vida.

A mis amigos y amigas, especialmente a les cabres de Iquique y a las pillinas, por inspirarme y permitirme verles brillar, por el cariño y los necesarios momentos de distracción.

A mis dos organizaciones queridas, el Núcleo Sentipensante de Metodologías Participativas y la Asociación Andina Jach'a Marka, por nutrirme con diálogos e inspiración para esta memoria.

A todas las personas que esperaban con anhelo leer y conversar esta tesis, gracias por animarme a realizarla y querer abrir su perspectiva a través de estas otras miradas.

Waranka Waranka Kujtasiñani. Volveremos y seremos miles.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
RESUMEN.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
ANTECEDENTES Y PROBLEMATIZACIÓN.....	9
1. Antecedentes Contextuales.....	9
2. Antecedentes Conceptuales.....	12
3. Problematización.....	23
MARCO METODOLÓGICO.....	27
1. Enfoque metodológico.....	27
2. Técnicas de producción y análisis de información.....	28
3. Definiciones sobre la muestra.....	30
CAPÍTULO I: IDENTIFICARSE COMO MUJER INDÍGENA. DE LO PERSONAL-BIOGRÁFICO A LO COMUNITARIO.....	32
1. Las mujeres como principales transmisoras de cultura originaria... 33	
2. ‘Mírate tú y mírame a mí’: Identificar la diferencia, del dolor al reconocimiento.....	38
3. Del reconocimiento al ‘despertar’. La búsqueda del origen.....	45
CAPÍTULO II: RECONOCERNOS ES LUCHAR CONTRA LAS OPRESIONES.....	51
1. El despojo y la negación de la identidad desde el racismo.....	53
2. Combatir el patriarcado desde la identidad mujer-indígena.....	68
3. La juventud como preparación y la posibilidad de un diálogo intergeneracional.....	86
CAPÍTULO III: RESISTENCIAS DIVERSAS DESDE LO COMUNITARIO, CREATIVO Y SENTIPENSANTE.....	92

1.	Del reconocimiento al compromiso por nuestros pueblos.....	92
2.	Estrategias y política de identidad	98
CONCLUSIONES		103
1.	Trayectorias diversas cruzadas por la negación de la identidad...	103
2.	No se nace mujer indígena, se llega a serlo	105
3.	Lo personal es político y también comunitario	108
4.	Hacia dónde avanzar, una propuesta	110
BIBLIOGRAFÍA.....		112

RESUMEN

La presente memoria de título se inserta en el campo de los estudios feministas y de pueblos indígenas, desde la sociología. Específicamente, se propuso abordar las experiencias de las mujeres indígenas a partir de los procesos de construcción de identidades para comprender su praxis política en el contexto urbano chileno actual. Estos procesos de construcción de identidades resultan relevantes, en tanto cuestionan el orden de género y étnico/racial. El marco metodológico fue dialógico/reflexivo con enfoque feminista. Así, se realizó un proceso participativo donde se ponen en el centro las voces de las mujeres indígenas a partir de talleres creativos y su posterior análisis.

A través de la investigación bibliográfica y análisis de los talleres creativos, constato que las mujeres indígenas que participaron en este estudio cuentan con trayectorias diversas en cuanto a los procesos de construcción de identidades. Sin embargo, existen ciertas experiencias comunes: la discriminación y el dolor del racismo, el paso hacia identificar la marca diferenciadora que llevan y la indagación de su origen, llevándolas al reconocimiento como mujeres indígenas. Por otra parte, las participantes dan cuenta de la existencia de sistemas de opresión –de raza, género y generación– que, desde el análisis de su experiencia, sostienen la negación constante de su identidad en la sociedad actual. Por último, esta investigación aborda las estrategias de resistencia que adoptan las mujeres indígenas frente a este escenario, dando cuenta de su praxis política como un compromiso con sus pueblos que es comunitaria, creativa en sus formas y también sentipensante.

Palabras clave: Mujer – Indígena – Procesos de Construcción de Identidades – Metodologías Participativas – Feminismos

INTRODUCCIÓN

La epistemología e investigación feminista nos ha enseñado un ejercicio que implica entender que “la persona que conoce está situada y por lo tanto el conocimiento es situado, es decir, refleja las perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento” (Castañeda, 2012:28 en Blázquez). Bajo esta línea, reconozco como parte de mis perspectivas particulares las identidades mujer, aymara, con formación universitaria, urbana, de la región de Tarapacá. Estas categorías no son inmóviles, sino que se trata de identidades no estáticas, sumidas en un proceso de encuentro y constante (re)conocimiento.

Entendiéndome como parte del grupo con el que realicé esta investigación –las mujeres indígenas–, esclarezco desde ya un interés político y metodológico en ir a escuchar la voz de otras mujeres indígenas, pues no muchas veces somos nosotras mismas quienes generamos conocimiento que dialoga con y desde la Academia. La presente tesis espera contribuir a la generación de nuevos vínculos entre Academia y sociedad, con miras a procesos más horizontales y transformadores. Así también, espero aportar a los feminismos de los cuales me siento parte, en el pujante proceso de diversificación de las sujetas políticas, así como a las alianzas que como mujeres indígenas podamos emprender con otras personas feministas. Por estas razones me permito escribir en primera persona.

Por último, el contexto de los últimos años 2018-2022 me ha llevado a interesarme por los avances y devenires que ha tenido el movimiento feminista y el de pueblos indígenas. Desde la llamada ‘Ola Feminista’ en mayo del 2018 cuando aún era estudiante universitaria, pasando por el Estallido Social en octubre de 2019, que puso banderas de causas sociales y también de pueblos indígenas, hasta el Proceso Constituyente actual con la esperanza de una Constitución Plurinacional para Chile construida desde una Convención paritaria y plurinacional. El contexto en que desarrollé esta investigación ha

demostrado que los temas aquí abordados, son relevantes y sensibles para el país.

La relevancia política que reviste a esta investigación está en comenzar a reconocer los saberes indígenas en diálogo con la Academia y el mundo occidental, entendiendo a las mujeres indígenas dentro de un entramado de opresiones múltiples (Cumes, 2012) y, del mismo modo, como actoras sociales capaces de poner en marcha una praxis transformadora. Asimismo, teniendo en cuenta que en muchos casos existe desconfianza desde las personas indígenas hacia la Academia por su caracterización como colonialista en la interacción con las comunidades (Millalén, Marimán, Caniuqueo y Levil, 2006), lo que deviene en desconfianza y deslegitimización de la misma por parte de los pueblos indígenas (Faret, Gutiérrez y Ríos, 2015); se intentó con esta investigación avanzar hacia la generación de redes de confianza entre la comunidad y esta investigadora y, por otro lado, velar por la valoración y no apropiación de los saberes ancestrales compartidos en los talleres participativos. Así, el enfoque dialógico/reflexivo constituyó una apuesta por nuevas formas de acercarse al objeto de estudio en conjunto con otras mujeres indígenas –vale decir, los procesos de construcción de sus identidades y praxis política feminista–, sin quitarle poder ni protagonismo a las propias sujetas que lo vivencian.

Para esto, comienzo planteando algunos antecedentes, a modo de situar la investigación en los debates entre feminismos occidentales y no occidentales, que ha sido escenario de las discusiones sobre las identidades mujer-indígena. Junto a esto, señalo la relevancia de la investigación. Luego, expongo las principales orientaciones teóricas de este trabajo. Posteriormente, realizo una problematización que confluye en el planteamiento de la pregunta y los objetivos de investigación. En seguida, doy cuenta de los lineamientos metodológicos a través de los cuales me acercaré a la realidad social a estudiar. Con posterioridad, paso a revisar los principales resultados de esta memoria organizados en tres capítulos. Finalmente, dejo espacio para reflexiones y recomendaciones finales en el capítulo de conclusiones.

ANTECEDENTES Y PROBLEMATIZACIÓN

1. Antecedentes Contextuales

A modo de situar contextualmente esta tesis, me refiero brevemente a las movilizaciones que coparon la agenda de Chile y Latinoamérica, haciendo eco a nivel mundial del proceso que nos encontramos viviendo.

Comencé mencionando la ‘ola feminista chilena’ en la Introducción, la cual tiene como antecedentes los movimientos transnacionales de mujeres #ViajoSola y #NiUnaMenos el año 2016 (Fernández, 2016; Piñeiro-Otero y Martínez-Rolán, 2016), desarrollados principalmente en Latinoamérica, y el movimiento #MeToo a nivel global (Sahuquillo y Mars, 2017). En específico, la ‘ola feminista chilena’ o también llamado ‘mayo feminista’ implicó que más de cincuenta planteles universitarios se movilizaron por demandas feministas (Luengo, 2018) cuestionando el orden de género manifestado en “el abuso de la autoridad universitaria (profesor-institución) abriéndose un espacio para tensionar la orgánica universitaria y su violencia patriarcal estructural” (Fernández y Moreno, 2021:276).

Sumado a esto, desde el año 2016 se venían levantando varias exigencias desde el mundo mapuche, específicamente de mujeres mapuche que pusieron en entredicho la hegemonía que tuvieron las demandas de las mujeres universitarias a nivel discursivo. Las demandas de las primeras eran por justicia a propósito de casos emblemáticos como el asesinato de la comunera mapuche Macarena Valdés a raíz de su labor como defensora medioambiental; la huelga de hambre de la machi Francisca Linconao –quien luego fue parte de la Convención Constitucional que redactó la propuesta de Nueva Constitución– como víctima de un montaje policial en un caso de atentado a dos latifundistas; y el parto engrillada al que fue obligada la presa política mapuche Lorenza Cayuhán, donde se expresó un protagonismo sin precedentes de la mujer mapuche, una fuerte oposición al feminismo blanco del Estado y el cuestionamiento a la institucionalidad chilena y sus autoridades (Rodríguez, 2017). En este sentido, se comienza a hablar de un incipiente

'feminismo indígena' en el país (Rodríguez, 2017). Las mujeres mapuche han interpelado directamente tanto al movimiento feminista como a los gobiernos por su responsabilidad o su silencio frente a las opresiones que ellas como mujeres, pero también como indígenas viven cotidianamente. Es, sin duda, una posición distinta que se hace necesario problematizar.

Por otra parte, a partir del 18 de octubre del 2019 se “dio lugar a un conjunto heterogéneo de demandas, protestas, enfrentamientos, movilizaciones y violencias que (...) han sido agrupadas bajo denominaciones como estallido, revuelta o crisis social” (Araujo, 2021:9). Dichas manifestaciones tuvieron como detonante las jornadas de evasión masiva del metro que organizó un grupo de estudiantes secundarios/as, que fueron adquiriendo masividad e incluyendo otros repertorios de acción. Poco más de un año después, el 25 de noviembre del 2020, en plena pandemia y toque de queda aún vigente, las ciudadanas/os acudieron masivamente a votar 'apruebo' en un proceso constituyente que permitió redactar una propuesta de Nueva Constitución lo que, para algunos, representa un atisbo de esperanza y un futuro aún abierto para lo que 'despertó' ese 18 de octubre (Márquez y Hoppe, 2021).

Aquí han aparecido algunas voces desde el mundo indígena para retomar la idea de un Estado plurinacional y posicionarla dentro de la demanda de Nueva Constitución. Así, la ex presidenta de la Convención Constitucional Elisa Loncón, sostiene que una de las demandas más reiteradas que llevó al plebiscito del 25 de octubre está el reconocimiento constitucional a los pueblos originarios, reflejado en que la *Wünyelfe*¹ fuera uno de los símbolos de las manifestaciones (Loncón, 2020). Esto da espacio a la pregunta por, qué tan presentes estamos nosotras/os como indígenas dentro de los temas país, las movilizaciones y la propia identificación de la sociedad chilena con sus raíces eminentemente indígenas.

¹ Bandera mapuche, estrella mapuche.

En esta línea, según el CENSO 2017, podemos constatar que 2.185.792 personas se consideran pertenecientes a algún pueblo indígena u originario, representando un 12,8% del total de la población encuestada (INE, 2018), medición en la cual los tres pueblos con mayor porcentaje son el mapuche, aymara y diaguita. Sin perjuicio de este dato estadístico, se ha venido discutiendo el fenómeno de paulatino aumento del número de personas que responden positivamente a la pregunta por la identificación con un pueblo originario. De este modo, se plantea que el contexto socio-político influye en la identificación a través de la estigmatización social o la re-etnificación², haciendo crecer o decrecer la identificación (Fernández, Peralta y Sánchez, 2018). Asimismo, las políticas públicas y su vínculo con la posibilidad de acceder a beneficios tienen, en palabras de los investigadores, también su efecto sobre este fenómeno constituyendo un incentivo funcional al beneficio individual. Por otro lado, los autores sostienen que otra explicación del aumento de casos está dada por la solidaridad con la causa indígena a partir del mayor acceso que tiene la ciudadanía a información sobre las reivindicaciones indígenas y su significado cultural. Por último, elementos como la redacción de la pregunta del CENSO y su apertura a otras opciones de respuesta (incluyendo la posibilidad 'Otros pueblos' que da cuenta de la necesidad de abordar la diversidad más allá de los pueblos reconocidos a la fecha) y también la llegada de mayor población migrante influirían también en el aumento registrado (Fernández, Peralta y Sánchez, 2018).

² La re-etnificación o revitalización cultural [en este trabajo se opta por este segundo concepto] es el proceso por medio del cual las personas pertenecientes –voluntaria e involuntariamente- a un pueblo indígena recuperan, reconstruyen y reafirman de manera activa los lazos afectivos con sus colectivos étnicos de origen (Figueroa Huencho, 2012 en Fernández, Peralta y Sánchez, 2018).

2. Antecedentes Conceptuales

A continuación, se presentan los principales conceptos que dan forma al problema de estudio junto a las orientaciones teóricas a partir de las cuales se abordará el objeto de investigación.

Lo indígena

Dentro de este trabajo, se ha optado por tomar la noción de 'indígena' frente a la de 'pueblos originarios' o 'naciones originarias' en concordancia con lo planteado por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) respecto a la manera en que la Academia ha producido conocimiento en torno a 'lo indígena'. En este sentido, el término 'pueblo originario':

“(...) afirma y reconoce, pero a la vez invisibiliza y excluye a la gran mayoría de la población aymara o qhichwa [siendo] un término apropiado a la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría, y de negar su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal” (Rivera Cusicanqui, 2010:60).

Esta visión implica asociar la idea de indígena a un reducto que remitiría a “un capital carismático y guerrero, concentrado de autoctonía e identidad, espiritualmente incodificable, reserva de pureza espiritual de la modernidad y al mismo tiempo, ‘reducto’ como aquello que debe ser preservado en virtud de su vulnerabilidad o escasez.” (Mena, 2012 en Vera, 2014:311). Así, subyace la idea de cultura como un todo coherente que no se altera y debe ser inalterable a transformaciones (Vera, 2014). Rivera Cusicanqui, por su parte, se sitúa desde la propuesta descolonial y desde su posición de socióloga ch'ixi³ defiende el proyecto de modernidad indígena, sosteniendo que:

“(...) los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión (...) se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad (...) en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, (...) y el

³ Mestizo en aymara. Concepto que utiliza la autora para definir la condición mestiza desde la resistencia descolonial.

pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras.” (Rivera Cusicanqui, 2010:54-44).

De este modo, la autora se desmarca de los enfoques postcoloniales e incluso de los estudios subalternos, concibiendo ‘lo indígena’ como parte del presente, como algo propiamente moderno, en tanto la historia se mueve en espiral y el presente, futuro y pasado están conectados. Por lo tanto, al hablar de las mujeres indígenas como parte de un ‘pueblo originario’ lo que se hace es un acto enunciativo y político de sacarlas de la modernidad y situarlas en un pasado inalterable, quitándoles capacidad de agencia e intervención en el presente. En ese sentido, ‘lo indígena’ no debe recluirse en un pasado arcaico ni unidimensional, sino que puede sufrir alteraciones; de modo que la condición indígena es capaz de producir su propio destino, lejos de ser el adorno multicultural del neoliberalismo (Rivera Cusicanqui, 2010). Sumado a lo anterior, Vera sostiene que las mujeres son también concebidas como guardianas y representantes de la cultura, como se observa en el caso de las machi y el pueblo mapuche (Vera, 2014).

Bajo estos supuestos, se entenderá en este trabajo la posibilidad que tienen –al ser parte de la modernidad– las mujeres indígenas de elaborar por sí mismas un discurso de emancipación, en tanto sujetas de enunciación de sus propias identidades. Así también, el componente mestizo juega un papel muy importante, que pone en tensión las nociones esencialistas de lo indígena (Rivera Cusicanqui, 2010). Es por esto que, al hablar de mujeres indígenas, también se considerará a las mestizas que se identifiquen como tales.

Interseccionalidad

En los antecedentes enuncié que las mujeres indígenas se encuentran en una posición distinta respecto al resto de las mujeres y también respecto a sus comunidades indígenas. De este modo, tomo el concepto de

interseccionalidad sobre el cual Andrea Álvarez (2016) sostiene que las mujeres indígenas irrumpieron en los encuentros de mujeres denunciando la ausencia de una perspectiva interseccional de las opresiones en juego. Así, las mujeres indígenas participantes de la IV Conferencia Mundial sobre Mujeres de las Naciones Unidas, celebrada en Beijing (1995) “(...) destacaron sus demandas ubicando como punto de partida los derechos de las mujeres, en articulación y confluencia con la reivindicación de los derechos colectivos, como integrantes de pueblos históricamente diferenciados” (Álvarez, 2016:18).

La investigadora Mara Viveros (2016) plantea que la interseccionalidad es una perspectiva teórica y metodológica que da cuenta del cruce o imbricación de las relaciones de poder en la sociedad, cuyo origen está en el mundo anglosajón. Desde esa revisión del concepto, destaca su importancia política y la necesidad de cruzarlo con enfoques epistémicos descolonizadores. En esa línea, María Lugones (2008) sostiene que interseccionalidad es la intersección entre raza/clase/género/sexualidad; entendiéndolas no como categorías separadas una de otra, sino como categorías que dejan espacios intermedios que no constituyen la suma de las categorías que se cruzan ya que, bajo el sistema moderno/colonial del género, se producen otras formas de opresión que históricamente han sido invisibilizadas, como ha ocurrido con las mujeres de color (Lugones, 2008). Esto se produce porque las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan a la categoría dominante según el sistema moderno/colonial del género, por lo cual:

“La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color” (Lugones, 2008:82).

Para efectos de esta investigación, tomaré la intersección mujer–indígena intentando abordar el entramado que se produce en esas

identidades. Sin perjuicio de aquello, se entenderá que existen otras intersecciones posibles –tales como la generación, territorio, entre otras– las cuales son también parámetros de desigualdad social (Valcarcel y Rivera De la Fuente, 2014) pero que no serán el centro de análisis de esta memoria.

Praxis política feminista

La praxis política feminista es analizada por Julieta Kirkwood (2010) desde la existencia de una perspectiva feminista que debe partir de sujetos que aún no son sujetos –en tanto son Otro–, desde donde se enfoca el por qué y el cómo de la opresión y de la formación de conciencia. Posteriormente, se dan las formulaciones para su posible negación. Según la autora, el movimiento feminista necesita virtualidad, vale decir, de un proceso continuo de formación de la conciencia de que el orden puede ser reconstruido de acuerdo a un nuevo sistema de valores e ideologías, como una nueva sociedad que se postula para todos y todas (Kirkwood, 2010). En la misma línea, un punto de partida para una conciencia femenina colectiva y política para las mujeres son sus vivencias concretas de opresión y discriminación, lo que debe ser conectado a una situación estructural.

Ahora, no basta con distinguir un problema de la mujer, pues como sucedió en Chile anterior a la dictadura, las mujeres apoyaban la lucha de los hombres, relegando el problema de la mujer a una lucha secundaria, en palabras de Kirkwood:

“Esta secundariedad en la definición y categorización del problema femenino ha tenido efectos posteriores: en primer lugar, el silencio que nos inquietaba. Las mujeres más conscientes política y socialmente – en términos de liberación y lucha de clases– no se perciben a sí mismas, primero, como mujeres, sujetos de reivindicación propia, sino como ciudadanas (...) Esta imagen política configura toda una conducta de apoyo a la lucha que llevan los ciudadanos neutros –los hombres– a través de sus vanguardias –los partidos políticos– definiendo ellos todo

el quehacer político e intelectual de las mujeres” (Kirkwood, 2010:139-140).

Así, al pensar en ‘las Otras’ oprimidas sólo las veían en tanto pobladoras, pobres, pero no mujeres, no reconociendo su identidad colectiva de género. De este modo, se entenderá por praxis política feminista a la síntesis entre práctica y teoría feminista. Esta síntesis es definida por Kirkwood como la relación entre: reconocer (formación de la conciencia), el conocer (análisis de causas, efectos y expresiones de la opresión) y el hacer (praxis orientada a la erradicación de la opresión) (Kirkwood, 2010).

Se sintetiza entonces un perfil epistemológico feminista, que:

“(…) cuestiona todas las formas del conocimiento (...) que con el tiempo ha tenido nuevos y cada vez más complejos perfiles, que ha transformado los contenidos de sus propios discursos, incluso la idea misma de lo que es el feminismo, según el momento, las sujetas, la reacción patriarcal y el mismo desarrollo del conocimiento” (Restrepo, 2012:312-313).

Sumada a esta epistemología, como bien se decía, existe también una acción, un encuentro entre-mujeres que se orienta al hacer, definiéndose como:

“una confrontación con la misoginia, la negación y la violencia contra el espacio vital de las mujeres, que ellas emprenden cuando se reconocen y dialogan entre sí (...) el feminismo es un acto de rebeldía al statu quo que da pie a una teorización.” (Gargallo, 2012:10).

Implica, entonces, tanto un ejercicio de reconocimiento individual como colectivo, reconocerse en la otra y actuar en pos de mejorar las condiciones de ellas como identidad colectiva y—en concordancia con algunos feminismos indígenas— en última instancia de la comunidad en su totalidad. Por tanto, en esta investigación, observo a la luz del concepto de praxis política feminista, las acciones y reflexiones de las participantes de los talleres, analizando cómo se reconocen entre sí como colectivo en las identidades mujer-indígena y las implicancias que tiene dicho proceso.

Construcción de identidades

La identidad es un concepto polisémico y existen diversas perspectivas que lo definen, así, podemos iniciar diciendo que identidad es:

“un conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Giménez, 2002 en Sámano-Rentería, 2005:244).

Según el autor, la identidad se define como algo en construcción, situacional –pues tiene un contexto histórico y cultural determinado– y relacional, ya que se hace en base a la trama de relaciones sociales (Sámano-Rentería, 2005). Cabe destacar que, entre las mismas mujeres indígenas y feministas, existe un cierto rechazo al concepto de identidad, sobre todo al considerar esta categoría como algo político, pues plantean que las identidades son “construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 2010 en Restrepo2014:105). Sumado a esto, la apertura del concepto por parte de Rivera Cusicanqui (2010) incluyendo a las personas mestizas da cuenta de que:

“lo indio no debe ser planteado entonces en términos de una identidad rígida, pero tampoco puede subsumirse en el discurso ficticio de la hibridación. Lo ch’ixi como alternativa a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo ch’ixi constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante.” (Rivera Cusicanqui, 2010:7).

De este modo, comienza a complejizarse el concepto apuntando a su utilidad política, que es desde donde se enfoca en este estudio. En una vertiente feminista, entendemos la identidad desde su relación con la interseccionalidad en tanto “las personas tienen distintas pertenencias

identitarias (clase, edad, género, étnica, religión, etc.) [que constituyen los] locus identitarios que se intersectan (no exento de tensiones) de distintas formas en cada uno, redefiniendo así nuestra posición translocacional” (Anthias, 2002, 2008, 2010 en Valcarcel y De la Fuente, 2014:148).

Muchas autoras definen la existencia de una ‘política de la identidad’ que Ochy Curiel entiende como “una de las estrategias prioritarias de los grupos y colectivos que se dedican a combatir los sistemas de dominación [racismo, sexismo, clasismo y heterosexismo] (...) que consiste en una serie de acciones que buscan reafirmar la subjetividad contextualizada en los efectos de hechos históricos tales como la colonización y la esclavitud (...)” (Curiel, 2002:97). Sin embargo, algunas feministas han cuestionado la capacidad subversiva de esta política en un contexto de apertura del debate sobre el multiculturalismo y democracias liberales modernas. De manera crítica, Yuderkys Espinoza (2002) sostiene que la política de la identidad ha implicado una política del reconocimiento que se hace desde las identidades subalternas –los Otros– en base y hacia un sujeto centrado –el Uno– que nunca fue cuestionado como sí, sino que se cuestionaba la no- pertenencia de estos grupos subalternos a él; y las identidades que pasaban a ser parte de él devenían en un segundo plano o folclore (Espinoza, 2002). Así, concluye que:

“la política a seguir no es una que asuma como tarea la promoción de un único tipo central de sujeto y que vea en la diferencia la existencia de sujetos derivados, sujetos excepción, sujetos marginales, a los cuales sólo mirará en cuanto tales, y sólo en cuanto ya no es posible dejar de mirarlos” (Espinoza, 2002:8).

Sobre la situación específica de las mujeres, sostiene que “las mujeres no son las mujeres a secas y tenemos que ir profundizando acerca de los procesos de subjetivación de las mujeres a partir del entrecruzamiento de las variables múltiples de identidad: sexo, raza, clase, orientación sexual (...)” (Espinoza, 1999:2). Junto a esto, plantea la necesidad de recuperar la parte de nuestra procedencia que sistemáticamente se nos ha hecho olvidar o

hemos querido ocultar en tanto 'algo no encaja' y buscar los mecanismos de subyugación de esas identidades para abrirnos a la construcción de nuevas identidades fuera del sistema binario de identidad (Espinoza, 1999).

Por su parte, Curiel (2002) hace énfasis en la condición de posibilidad de la política identitaria de ser subversiva, para lo cual se debe entender la forma en que se elaboran los conflictos sociales y los discursos hegemónicos para visualizar sus contradicciones. Para ella, se trata de una constante construcción y deconstrucción de identidades en la lucha contra los sistemas de opresión, que debe ir acompañada de una propuesta política articuladora con estrategias también articuladoras. Desde esta lucha, se propone la alianza con mujeres atravesadas por los mismos sistemas de dominaciones (Curiel, 2002). Esto, se lograría poniendo la subjetividad en primer plano, en el sustento significativo que cada identidad tiene en las personas (Valcarcel y De la Fuente, 2014). Así, sin caer en esencialismos y no dejando de lado las mediaciones crítico-reflexivas que producen apropiaciones selectivas, se entiende que una identidad sin subjetividad es ciega y una subjetividad sin identidad es vacía y ambas deben ser reconstruidas para constituirnos como sujetas y sujetos (Amorós, 2009:79 en Valcarcel y De la Fuente, 2014).

En concreto, las identidades para efectos de este trabajo serán entendidas como identidades en constante construcción y deconstrucción, como un proceso dinamizado por el contexto situacional y relacional. Las identidades, tienen lugar en los procesos de subjetivación y reconocimiento en las otras, que se encuentra en constante devenir. Por último, se habla de procesos –en plural– para dar cuenta de la diversidad de experiencias⁴ y

⁴ Por experiencia, entiendo el conjunto de vivencias particulares de cada participante que se vincula a través de la reflexión con vivencias colectivas y así, con un análisis de los sistemas de opresión que operan. De este modo, y según lo planteado por Scott (1992) no sólo se debe hacer visible la experiencia de un grupo diferente, sino que también es necesario descubrir las estructuras subyacentes que están presentes en la experiencia, por medio de la cual se expresan la complejidad de las acciones e interacciones. Así, se le da historicidad no sólo a las mismas experiencias, sino también a las identidades que produce.

formas de vivenciar la construcción de identidades por parte de las sujetas de investigación.

Feminismo desde las mujeres indígenas

Respecto a la situación específica de las mujeres indígenas, Otilia Puiggiros (en Álvarez y Painemal, 2016) señala que el feminismo indígena surge como respuesta a la modernidad eurocéntrica, como una forma de resistencia alternativa y subalterna. Del mismo modo, reconoce que éste es muchas veces negado tanto por el feminismo occidental como por las propias indígenas. Ejemplo de lo anterior es lo expresado por mujeres mapuche que se identifican como feministas, pues destacan que las otras mujeres mapuche las miran con desconfianza al ponerse ‘en contra de la comunidad’, luchando sólo por la liberación de las mujeres y no del pueblo en su conjunto. Al respecto, Francesca Gargallo sostiene que:

“(…) la pertenencia a un pueblo o a una nación originaria es condición para la acción feminista tanto como lo es la pertenencia a cualquier estado. Las mujeres no inician un proceso de lucha por sus derechos, reivindicando su cuerpo, su imaginario, su espacio y sus tiempos en la revisión total de la política porque son francesas o nasa, mexicanas o mapuche, sino porque un sistema otorga privilegios a los hombres –y a lo que considera propio de ellos, lo masculino– [y a ellas] las oprime” (Gargallo, 2012:10).

En este sentido, es mal visto que las mujeres se aíslen para trabajar entre-mujeres y, por tanto, el feminismo implica en sí un acto de rebeldía para las mujeres indígenas donde ellas se reconocen entre sí y dialogan (Gargallo, 2012). Además, la autora plantea cuatro líneas del pensamiento feminista de las mujeres indígenas: 1) Quienes trabajan por un buen vivir para las mujeres de su comunidad, pero que no se llaman feministas por temor a incomodar dentro de la comunidad; 2) Quienes reniegan de llamarse feministas por la crítica al feminismo blanco; 3) Quienes ven los puntos en común que tienen con las feministas blancas y urbanas, reconociéndose como compañeras en

la lucha; 4) Quienes se afirman como feministas autónomas, teorizando y dialogando críticamente con los feminismos no indígenas (Gargallo, 2012).

Sumado a lo anterior, se constata la existencia de un feminismo indígena en la región latinoamericana. Este feminismo aborda tanto los derechos individuales como los colectivos, en concordancia con la visión comunitaria de los pueblos originarios⁵; por cuanto hombres y mujeres llevan “una lucha conjunta para liberarse del patrón patriarcal, moderno, colonial y capitalista” (Puiggros en Álvarez y Painemal, 2016:107).

La misma autora rescata algunas diferencias fundamentales entre el feminismo occidental y el indígena. La primera hace referencia al rechazo del binarismo jerárquico que habría sido introducido por la colonización y que ha sido a menudo aprovechado por hombres indígenas en busca de poder (Segato, 2011 y Gargallo, 2012 en Puiggros, 2016), donde también se cuestiona el concepto de género; al contrario, el feminismo indígena rescata la idea de los pares complementarios o dualidad en equilibrio con distintos matices. La segunda diferencia tiene que ver con los frentes de lucha conjuntos que tienen el patriarcado y el colonialismo; ambas luchas van juntas y se expresan primero en los derechos colectivos –siendo el territorio el derecho principal– y luego en los derechos individuales, donde hombres y mujeres colaboran para que prevalezca la comunidad. Muy relacionada a la anterior, la tercera diferencia es la preeminencia de un sujeto dual y colectivo en la lucha feminista, esto es, que incluye tanto a hombres como mujeres y busca restablecer una comunidad igualitaria o dualidad complementaria. Por último, las feministas indígenas ven en el concepto de ‘equidad de género’ un universalismo de la lucha que no reconoce otros cruzamientos (raza, etnia, clase, orientación sexual, identidad) con el territorio y en contraposición a éste se definen como un feminismo localizado, con identidad histórica y territorial.

⁵ Concepto utilizado por la autora.

Así como hay diferenciación respecto del feminismo occidental, existen también diversas propuestas desde el feminismo indígena. Una de ellas es el Feminismo Comunitario, el cual “afirma su identidad a partir de su territorio y su comunidad, rechazando así la visión que ubica a los pueblos indígenas como ‘otros’ en sus tierras” (Puiggros, 2016:111). Dentro de lo que se reconoce como Feminismo Comunitario existen también diferentes perspectivas, como la de Julieta Paredes en la organización Mujeres Creando, en Bolivia que conceptualizó el Feminismo Comunitario como una propuesta teórica y práctico-metodológica que busca disputar las concepciones del feminismo occidental respecto de lo que es el feminismo y ser feminista, devolviendo a las mujeres a la comunidad, en un sentido de par complementario (Paredes, 2008), de modo que no se autodefine como ‘feminismo indígena’ (Puiggros, 2016). Asimismo, otras pensadoras como Lorena Cabnal lo han definido como “una recreación y creación de pensamiento político ideológico y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (Cabnal, 2010:12). Puiggros (2016) también reconoce el Feminismo Indígena Urbano, que es tan diverso como el Feminismo Comunitario y tiene como principal tarea la necesidad de reconstruir una identidad tanto individual como colectiva. En él, existe una marcada denuncia al patriarcado indígena, cuestión bajo debate entre los otros feminismos indígenas.

Una de las corrientes que se pueden reconocer dentro de los feminismos indígenas es el Feminismo Autónomo, alejado del Feminismo Académico y/o los Feminismos Occidentales. Se trata de una corriente poco documentada que ha sido impulsada principalmente por feministas indígenas lesbianas y afroamericanas y se caracteriza por “su dimensión colectiva, su práctica política, el hecho que pone de relieve la imbricación de las relaciones sociales de opresión y, especialmente su oposición al feminismo institucional” (Paredes, 2010 en Puiggros, 2016:113) con lo que se acerca a las luchas de las mujeres indígenas.

Por último, Puiggros destaca dos propuestas que se identifican a sí mismas por su territorio de aparición, estas son el Feminismo Andino que es principalmente apoyado por las mujeres quechua que practican un “feminismo de la diferencia, pero la diferencia en la dualidad sin jerarquías, de pertenencia al territorio” (Puiggros, 2016:115) y el Feminismo Zapatista apoyado por las indígenas de Chiapas que conciben sus identidades como sustancialmente distintas a las de las mujeres de la ciudad y se diferencian de ellas uniendo “las reivindicaciones de afirmaciones de género, los reclamos culturales y los del territorio, a partir de las cosmovisiones de los pueblos indígenas [basados] en la dualidad, la complementariedad y la reciprocidad entre hombres y mujeres” (Sánchez, 2005 en Puiggros, 2016:117).

Tal como se observa, las propuestas son diversas y o algunos puntos contradictorias entre ellas. Por esto, en esta investigación antes que buscar ‘feministas indígenas’ se apuntó a los procesos de identificación en tanto mujeres e indígenas de las participantes. Con esto, se esperó avanzar hacia un diálogo entre mujeres que parte desde los procesos de reconocimiento de identidades colectivas y la consecuencia de éstos en la praxis política feminista de las mujeres indígenas, ya sea que éstas se reconozcan como feministas o no.

3. Problematización

Los antecedentes revisados y las perspectivas teóricas que he escogido para esta investigación dan cuenta de una situación específica de las mujeres indígenas, en tanto grupo cruzado -al menos- por las opresiones de género y de raza en el contexto latinoamericano, que aún presenta resabios de colonialismo. La situación de las mujeres indígenas en este continente estaría definida por cuatro formas de subordinación: ser mujer, latinoamericana, indígena y pobre (Forciniti y Palumbo, 2012 en Puiggros, 2016). Ellas, según plantea Vera (2014), están atrapadas entre el esencialismo étnico de los hombres de sus comunidades y un etnocentrismo

de las feministas. A su vez, esto dificulta tanto la unificación de luchas y la perspectiva de un trabajo conjunto con ambos grupos, como también hace que las mujeres indígenas “se muevan entre ser actrices de su propia vida, un símbolo político, un símbolo folklorizado y el rostro manifiesto y a la vez oculto de las desigualdades” (Cumes, 2007:169 en Quiñimil, 2012:98). Estas diversas posibilidades entre las que se mueven las mujeres indígenas serán concebidas como locus identitarios y constituyen sus experiencias particulares.

En concordancia con lo planteado por Cumes, Rivera Cusicanqui (2010) expone que la identidad que se le ha impuesto a las mujeres indígenas es la de ser reservas históricas de su cultura. De este modo, lo que la autora propone es relevar la posición que tienen las y los aymara –lugar desde donde ella habla– dentro de la modernidad, precisamente, dentro del debate del que se las ha excluido. Esto, en vista de la condición de posibilidad que tienen las mujeres indígenas en su posición en la estructura social mencionada y, como plantea Kirkwood (2010), la necesidad de partir de las experiencias concretas de opresión y discriminación vividas por las sujetas para la generación de una conciencia feminista.

La concienciación entonces se entiende como un doble proceso de reconocimiento identitario: de una misma dentro de la identidad colectiva de ‘mujeres’, como también de subjetividades específicas, ya que no todas las mujeres son iguales y desconocer eso sería volver al universalismo que plantean los feminismos occidentales. Sin perjuicio de lo anterior, y como ya se ha mencionado a lo largo de este trabajo, existe una relación problemática entre las mujeres indígenas y el feminismo debido a las tensiones con el feminismo occidental o académico.

Un ejemplo de esto es el caso de las mujeres mapuche que analiza Clorinda Cuminao (2009), determinando que la construcción y la forma en que las mujeres mapuche se proyectan a sí mismas al interior de un pueblo condiciona sus características particulares y también las de los feminismos. En este sentido, las condiciones de construcción identitaria que experimentan

en el contexto chileno –vale decir, de marginalidad y discriminación en tanto pertenecientes a un pueblo indígena–, deviene en que para la mayoría sea difícil autodefinirse como feministas, pues provoca el efecto de aglutinarse con los hombres mapuche, antes que conformar redes enfocadas en un movimiento propio de mujeres (Cuminao, 2009).

Al respecto, Vera señala que “los silencios, contradicciones, malestares y ‘tomas de la palabra’ de las mujeres mapuche (...) hacen parte de una tradición (chicana, negra, musulmana, latinoamericana), cuyo linaje es feminista” (Vera, 2014:317), puesto que se han definido en tanto mujeres y mapuche; y “la política del feminismo siempre es una política de la definición. La palabra feminismo no alberga en sí misma una forma única de entender la política de mujeres. Es siempre un ejercicio polémico de toma de palabra” (Castillo, 2011:13 en Vera, 2014:317). Continúa la autora, “el sujeto del feminismo no es algo previo, sino que el efecto de una lucha” (Vera, 2014:317).

Teniendo en cuenta estos elementos, se prefiere hablar de praxis política feminista antes que, de mujeres feministas, poniendo el foco sobre las acciones y reflexiones, antes que en su propia nominación como feministas. De este modo, se reconoce el conflicto latente de las mujeres indígenas con el feminismo como un punto de arranque para el diálogo y la reflexión conjunta. Se espera así, abordar otras formas posibles, sin hablar unilateralmente desde el feminismo, pero sí desde las mujeres, su conocimiento y sus prácticas políticas.

Los procesos de construcción de identidades y la praxis política de las mujeres indígenas se contextualiza en un cuestionamiento de la identidad universal que han atribuido los feminismos occidentales al ser mujer (blanca, heterosexual, clase media, etc.). Esto, pues se entiende que las identidades deben disputarse y no constituir un mero proceso de reconocimiento, al contrario, deben comprenderse como ‘en disputa’ y en constante reflexión y autoobservación. Así, los procesos de construcción de identidades podrían ponerse a disposición de una praxis política feminista que aporte a la lucha de

las mujeres indígenas. A partir de lo anterior, la pregunta y objetivos que organizan la presente investigación son:

¿Cómo se relacionan los procesos de construcción de identidades de las mujeres indígenas con su praxis política feminista en sectores urbanos del territorio chileno?

Objetivo General:

Comprender la relación entre los procesos de construcción de identidades de las mujeres indígenas con su praxis política feminista en sectores urbanos del territorio chileno.

Objetivos Específicos:

- OE1: (Re)conocer los procesos de construcción de identidades de las mujeres indígenas de sectores urbanos en el territorio chileno como parte de su proceso personal y grupal.
- OE2: Indagar en las conflictividades de los procesos de construcción identitaria para las mujeres indígenas de sectores urbanos en el territorio chileno.
- OE3: Caracterizar la praxis política de las mujeres indígenas de sectores urbanos en el territorio chileno.

MARCO METODOLÓGICO

1. Enfoque metodológico

A nivel metodológico, se trabajó a partir de un enfoque que reconoce la capacidad de transformación de las sujetas de estudio, por lo cual se abordó la investigación desde lo dialéctico/reflexivo. Esto significa que es un proceso no sólo reflexivo, sino también propositivo y activo, donde los análisis que surgieron en el grupo vienen acompañados de reformulaciones en el actuar concreto.

El enfoque dialéctico/reflexivo tiene dos diferencias fundamentales con respecto a los enfoques tradicionales cualitativo y cuantitativo. La primera es que este enfoque “reintegra la observación en las prácticas de transformación o producción de la sociedad” (Ibáñez en Canales, 2006:24). En otras palabras, no sólo se analizan las prácticas y sentidos que tienen las sujetas de investigación, sino que implica un proceso de reflexión y transformación de éstas. Las sujetas de investigación son entonces representadas en toda su concreción, como sujetas y actoras en sus relaciones sociales, con todo su contexto implicado en el análisis (Ibáñez, 2006).

La segunda diferencia refiere a la separación que hacen los enfoques tradicionales entre Observador/Observado y Observador/Actor, frente a la cual se propone “un cambio radical en el orden epistemológico (...) [en tanto] se constituye un observador en su acción, que sistematiza o analiza sus prácticas para generar nuevas prácticas” (Ibáñez en Canales, 2006:24). Así, y retomando las intenciones explicitadas en la introducción, se reconoce que como investigadora tengo un lugar específico en la estructura social –mujer, aymara, estudiante, urbana y de la región de Tarapacá–, además de estar inmersa en los mismos procesos de construcción de identidades que las otras participantes de la investigación. A partir de esto, se da cuenta de una subjetividad que será reconocida desde cada una de las participantes de la investigación, ya que explicitar sus posiciones e intenciones es parte vital de un proceso reflexivo. Por lo tanto, como investigadora realicé “una función

mediadora –y [mi] rol siempre queda complicado, al menos en su nominación como ‘facilitadores’ o equivalentes– en un proceso de producción de conocimiento desde el propio actor (investigándose) y para sí” (Ibáñez, 2006:25).

La presente investigación, además, es definida como una investigación militante en tanto se sitúa en el campo de los estudios feministas. En la epistemología feminista se “reivindica la voz de las mujeres y [se] propone una crítica al saber construido de la ciencia normalizada, así como a su explicación/compreensión de los diversos fenómenos de la realidad” (Carosio, 2017:26). Siguiendo con esta crítica, las investigadoras feministas ponen énfasis en no anular la dimensión subjetiva de los comportamientos humanos y proponen “involucrarnos en cuestiones éticas, de flexibilidad y reflexión, tomando en cuenta las emociones y los sentimientos, en situaciones de colaboración e identificación con las personas; en otras palabras, dejar abierto el juego de la intersubjetividad entre quien investiga y las personas investigadas y sus condiciones de vida” (Delgado, 2012:203).

De este modo, la construcción de identidades y la categoría mujer se utilizan para analizar y criticar las relaciones políticas y los sistemas en los que se vive. Así también, la categoría ‘mujer’ será “problematizada, contextualizada y localizada para incluir la variedad de formas que las mujeres tienen para comprender la historia y las razones que han abrevado para ser quienes son” (Delgado, 2012:202).

2. Técnicas de producción y análisis de información

En concordancia con el enfoque dialéctico/reflexivo, se trabajó desde la sociopraxis, definida como:

“una propuesta técnica de intervención social, que responde al dispositivo metodológico participativo (...) como una actividad transformadora del mundo social; es a la vez objetiva y subjetiva, material y consciente. Propone que la praxis comienza con ciertas

dosis de vivencias, implicaciones, y sigue luego con reflexiones auto-críticas y críticas que entran en juego entre sí. Plantea la praxis no sólo como estudio o diagnóstico sino como propuestas para la acción y la acción misma en las constantes reformulaciones que exige” (García, 2008: párrafo 1).

Para esto, se tomaron como guía las tres fases del diseño metodológico que plantea Ghiso (en Canales, 2006): 1) Fase de Reconocimiento; 2) Fase de Recuperación y análisis de experiencias y 3) Fase de Formulación y validación de lineamientos y propuestas. Es importante recordar que no se trata de estructuras rígidas, sino sugerencias para los procesos que se deben ir ajustando para cada caso particular. Así, se planificaron Talleres de Creatividad Social. El taller según Ghiso es:

“un proceso grupal donde se construyen conocimientos, planteamientos, propuestas, respuestas, preguntas e inquietudes respecto a un tema; es un espacio en el cual cada persona aporta según sus capacidades, experiencias y particularidades. A partir del taller se promueven el habla, la escucha, la recuperación de la memoria y el análisis. El taller se reconoce como un instrumento válido para la socialización, la transferencia, la apropiación y el desarrollo de conocimientos, actitudes y competencias, estos procesos se desarrollan en forma participativa y de acuerdos con las necesidades y la cultura de los participantes. En síntesis, el taller es una forma de recoger, generar, analizar y construir conocimiento” (Ghiso, 2001:5 en Canales, 2006:370).

La planificación de estos talleres se llevó a cabo según los seis pasos que sistematiza García (2008): Encuadre; Motivación Introdutoria; Abordaje de la temática; Reflexión y/o análisis crítico; Devolución; Evaluación y Cierre.

Respecto al análisis de la información, se recurrió por un lado al Análisis de Contenido Cualitativo, entendiéndolo como el análisis sistemático del contenido de virtualidades expresivas verbales, apuntando a algo fuera de las mismas virtualidades expresivas, donde se define y revela su sentido, llegando a un nivel más latente del contenido (Navarro y Díaz, 1995). El objetivo último de este análisis es, entonces, captar los sentidos atribuidos a los procesos de construcción de identidades.

Complementariamente, se utilizó el mismo taller como momento de análisis de información, entendiendo que éste como herramienta participativa que “permite generar espacios de encuentro con los que pensar una problemática desde una perspectiva general e implicativa, vinculada en todo momento a la realidad de los participantes” (Ganuzá, Olivari, Paño, Buitrago y Lorenzana, 2010:32). De esta forma, el registro de la información sistematizada y analizada grupalmente será tan creativo como la técnica utilizada en cada taller lo permita. Como bien se señalaba al principio, el trabajo grupal de análisis pretende:

“(..) el logro de un proceso ordenado y sistemático para: identificar oportunidades, problemas y soluciones; definir acciones a emprender, sean correctivas o de nueva implantación; jerarquizar y dar prioridades; definir estrategias y políticas operacionales; precisar objetivos, y fortalecer o poner las bases de un sistema de planeamiento del tema objeto de análisis” (Sigalat y Roig, 2016:15).

3. Definiciones sobre la muestra

Concretamente, dos grupos de mujeres indígenas en dos ciudades de Chile –Iquique (extremo norte) y Santiago (centro) - nos convocamos en un total de siete talleres participativos desarrollándose tres en Iquique (febrero 2019 en dependencias del Instituto de la Juventud INJUV) y dos en Santiago (julio 2019 al interior de la Universidad de Santiago de Chile USACH). En dichas instancias tuvimos la oportunidad de generar redes, compartir nuestras historias, encontrar puntos y diagnósticos comunes, como también discutir y priorizar necesidades y lograr el trazado de un plan de acción para mejorar las situaciones más urgentes.

Las participantes de los talleres fueron un total de 26 mujeres entre aquellos desarrollados en Iquique y Santiago. Las edades de las participantes fluctuaron entre los 18 y 68 años, siendo poco más de la mitad de origen urbano (nacidas en ciudad) y profesionales o estudiantes.

En las dos tablas a continuación, se detalla la composición de las mujeres indígenas participantes en esta investigación, caracterizándolas según Pueblo al que pertenecen, Generación estimada, Lugar en que se desarrolló físicamente el taller donde participaron y su Origen.

Tabla 1: Composición de las participantes del ciclo de talleres ‘Ser mujer e indígena’ según Pueblo y Generación

Pueblo	Generación
Aymara (11)	Jóvenes (10)
Mapuche (8)	Adultas (13)
N/I (2)	Mayores (3)
Otros (5)	
TOTAL (26)	TOTAL (26)

Fuente: Elaboración propia

Tabla 2: Composición de las participantes del ciclo de talleres ‘Ser mujer e indígena’ según Lugar del taller y Origen

Lugar del taller	Origen
Iquique (14)	Urbano (17)
Santiago (12)	Rural (9)
TOTAL (26)	TOTAL (26)

Fuente: Elaboración propia

CAPÍTULO I: IDENTIFICARSE COMO MUJER INDÍGENA. DE LO PERSONAL-BIOGRÁFICO A LO COMUNITARIO

En este primer capítulo describo los procesos mediante los cuales las mujeres con quienes trabajé en los talleres participativos se identifican con los conceptos 'mujer indígena'. Se trata de procesos que tienen que ver con sus historias personales y biográficas, que cuentan con hitos marcados por la crianza familiar y/o comunitaria y también los movimientos migratorios o viajes que vivieron.

Me acerqué a la idea de 'identificarse como mujer indígena' de diferentes formas durante los talleres. Una de ellas fue el momento de presentarnos con nuestro nombre, señalando en un mapa el territorio del que provenimos y el que habitamos hoy. Esa instrucción suscitó anécdotas y referencias tanto a las comunidades de origen, a las familias, como a los viajes y movimientos migratorios de cada una. Desde ese momento se visibilizaron unas y otras maneras en que cada una conoció y asimiló su pertenencia a un pueblo originario. Vale decir, el proceso de identificación como 'mujer indígena' es amplio en diversidad de experiencias.

De este modo, es necesario reconocer la presencia de dos formas de relación con la cultura originaria entre las cuales se movieron las experiencias de las mujeres. Una de ellas tiene que ver con haber crecido en un ambiente donde se les escondió o incluso negó la pertenencia a su pueblo originario, a lo cual las participantes arguyen que sería efecto de la discriminación que vivieron sus ancestros. La otra, por el contrario, se refiere a una forma cercana y cotidiana de conocer y vivir la cultura originaria desde la niñez. Asimismo, existe un acercamiento tanto explícito y como otro implícito a la cultura originaria; en este segundo caso, cobra sentido sentirse parte de un pueblo indígena al reconocer en su crianza elementos que son parte de la cultura originaria, aunque no fueran nombrados como tales.

Por otro lado, la cuestión de la comunidad también es relevante de abordar para los resultados que expongo en este capítulo: La predominancia

de las mujeres como transmisoras de la cultura, la importancia que tiene la marca diferenciadora de los rasgos de su pueblo originario –en su mayoría, en su apariencia física y desde experiencias ligadas a la discriminación- para la identificación de su origen y el paso de esto a una búsqueda y recuperación de este origen en sus ancestras y ancestros. Lo comunitario se aborda en profundidad en el tercer capítulo, pero por ‘comunidad’ por ahora entenderemos: el núcleo familiar, el núcleo familiar extendido (incluyendo parientes que no vivían en la misma casa o sector), las/os vecinas/os y las organizaciones sociales del territorio.

1. Las mujeres como principales transmisoras de cultura originaria

En la revisión de literatura respecto de las mujeres indígenas, nos encontramos con que en muchas ocasiones se destaca el rol de las mujeres como la fuente principal de transmisión de la cultura originaria. En el discurso tanto de la institucionalidad en Chile como de las mismas comunidades indígenas las mujeres son, por excelencia, las defensoras y transmisoras de su cultura ancestral a las nuevas generaciones. Un rápido ejemplo se obtiene al revisar los discursos y énfasis que se dan cada año al conmemorar el cinco de septiembre, día de la mujer indígena:

“Para nosotras, conmemorar el Día Internacional de la Mujer Indígena es muy importante, no sólo porque constituye un Hito Relevante, sino también porque, es de justicia valorar y destacar el aporte que han hecho todas las mujeres, nuestras madres y abuelas, quienes han jugado un Rol trascendente como transmisoras del conocimiento, la lengua, la medicina, la sabiduría, los valores, etc., son y han sido el soporte principal de la familia indígena” (Huenuman, Comisión Mujer Mesa Regional Indígena de Santiago, 2011).

Analizando los roles de género que las mujeres indígenas perciben sobre sí mismas a través la revisión de historias de vida, la investigadora argentina Rocío Lencina puntualiza que “de los roles sociales pensados o culturalmente ‘asignados’ para las mujeres se encuentran los desempeñados en el contexto familiar: fundamentalmente el ser madres, hijas y esposas”

(Lencina, 2019:117). Es, precisamente, en dicho contexto en el cual da la transmisión de los sistemas de normas y valores (Herrera Santi, 2000 en Lencina, 2019), tanto de la cultura chilena, como de la cultura originaria.

Los grupos de mujeres indígenas con quienes trabajé en esta investigación en general confirman estos supuestos, pues identifican a las mujeres como las principales transmisoras de la cultura originaria dentro de las familias y comunidades:

“Ser persona (...) traspaso de la cultura, eso es ser mujer. Eso es ser parte del ser indígena y además ser mujer, estás a cargo de traspasar a tus hijos la cultura. El hombre no, él se dedica a otras cosas generalmente. A cargo de los hijos está la mamá, la hermana, la tía, la abuela. Somos responsables de traspasar lo que aprendimos de nuestros mayores a nuestros menores” (Participante Santiago, julio 2019).

Sin embargo, un par de ellas plantean que en sus experiencias particulares no se replicaban los roles de género que sí existen en la cultura occidental -y que se replica en el testimonio anterior-, el cual deja a las mujeres a cargo exclusivamente del hogar y al hombre de las tareas fuera de él. De esta forma, critican a quienes adjudican este ‘machismo’ a sus culturas porque ellas tuvieron una experiencia distinta. Asimismo, reconocen a los hombres o a su familia completa como transmisores de la cultura:

“Es que el hombre en el pueblo aymara sabe cocinar, sabe tejer, sabe hacer de todo, la mujer igual. O sea, no es como ‘ah no, es que esto es tarea de hombre’. No existe eso” (Participante en Santiago, julio 2019)
“(…) yo soy una mapuche rara porque si dicen que los mapuche son machistas y que las mujeres están en la cocina, les cuento que yo me crié en el campo y yo nunca entré a la cocina, nunca, porque yo siempre andaba con mi abuelo y yo andaba afuera, con los animales, con los pollos, cortando leña. Yo llegué a Santiago sin saber hacer un plato de comida (...). Entonces yo no entiendo cuando de repente dicen que el mapuche es machista porque en mi familia no se relegaba a la mujer a la cocina. Estaba en la cocina el que le tocó no más” (Participante en Santiago, julio 2019).

En general, entre los relatos abundan las experiencias donde las mujeres destacan a sus ancestras como las principales transmisoras de la cultura originaria, comentando también la importancia de esto para su propio proceso de identificación como indígenas:

"Creo que el primer acercamiento que tuve a poder identificarme indígena es a partir de mis abuelas y mi mamá. Crecí con ellas mostrándome su pueblo Sibaya, Huarasiña también, Canchones (...) desde muy pequeña mis abuelas me dijeron que teníamos que nombrarnos indígenas. (...) La primera relación que reconozco, son las mujeres de mi pueblo, con Sibaya" (Participante de Iquique, febrero 2019).

Tal como se observa en la experiencia citada, existe en algunas la vivencia clara y directa de transmisión de la cultura originaria desde las mujeres de la familia. Sin embargo, para otras mujeres fue algo mucho más solapado y latente, llegando a comprender el vínculo con un pueblo originario más tardíamente:

"(...) a mí me pasó que en mi infancia, como que es historia repetida, que uno va siempre a las vacaciones al sur. Y va y escuchar que hablan otra lengua y cuando eres niño no te das cuenta, no tomas conciencia. Pero ya cuando vas creciendo alguno de la familia presta atención a eso, porque por lo menos en mi familia nadie, nadie se daba vuelta a ver la figura de mi abuela, lo que significó su historia, el hecho de que por ella nosotros estamos acá en Santiago." (Participante taller Santiago, julio 2019).

En esta otra cita, existió la presencia de una ancestra que hablaba la lengua originaria, pero sólo cobra sentido al momento en que alguien que la escucha, se detiene a preguntar de qué se trata y a reconstruir su historia, otorgándole el valor de transmitir la cultura. Otro ejemplo se refleja en la experiencia -compartida por las participantes también- de haber recibido de sus abuelas o madres ciertas prohibiciones de desplazamiento por los terrenos que colindaban a sus hogares, así como el consejo de llevar ciertos elementos siempre con ellas:

“A nosotras las abuelas nos daban consejos, no te metas en cualquier lado, anda con un pedacito de pan, de ajo. Si eso [la agarradura] pasa, hay un tiempo específico para llamar de vuelta al ajayu⁶. Si no, queda agarrado para el resto de su vida (...) Siempre a una le metían ajo en la mochila, me retaban mucho por andar por ahí metiéndome en lugares.” (Participante Taller Iquique, febrero 2019).

“El pelo largo tiene que ver con la espiritualidad, hay un ritual que se hace con las niñas y generalmente vas trenzando, en la transmisión de historia oral. También te sirve como protección ante los sustos. A mí una vez mi mamá me rapó el pelo por piojenta y mi abuela no paró de llorar” (Participante Taller Iquique, febrero 2019).

Las dos citas anteriores refieren a prácticas cotidianas mediante las cuales las abuelas reflejaban la espiritualidad -en este caso andina- y que la participante relata como parte de sus recuerdos de niñez. Sin embargo, complementa estas vivencias con lo que ya más adulta y con la curiosidad despierta por conocer más de la cosmovisión, ha aprendido sobre la espiritualidad aymara, otorgándole posteriormente el sentido dentro de la cultura andina. Esto último sucedió especialmente con lo relatado en la primera cita, ya que muchas participantes recordaron experiencias similares en su propia crianza (respecto a chacras, bosques, montañas y lagos cercanos), evocando incluso sentimientos de miedo en ellas, sin entender ni conocer su sustento en la cosmovisión indígena en la mayoría de los casos. Dicho de otra manera, estuvo presente y fue transmitida la espiritualidad indígena, pese a no ser nombrada como tal.

⁶ En la cosmovisión andina, el ajayu se puede asimilar a lo que en occidente se conoce como alma o espíritu, que es parte de cada persona. Se dice que este puede quedar ‘agarrado’ en ciertos lugares (cerros, lagos, lagunas, ríos, etc.) cuando la persona se desplaza por allí sin permiso, o también al pasar un ‘susto’ lo pueden agarrar espíritus malignos.

Sin perjuicio de lo anterior, los hombres (padres y abuelos) fueron, para algunas participantes, los principales referentes y transmisores de la cultura indígena al estar presentes en el núcleo familiar⁷:

“Entonces yo veía desde chica a mi abuelo que él nunca abandonó sus costumbres, sus creencias, su arte... Porque lo veía tallar, tocaba música, cantaba, tejía y eso a mí, yo crecer con todo eso... veía cómo hacía sus telares, qué sé yo, y eso para mí era (...) yo siempre me acordaba de eso. Me acordaba de mi tierra, pero siempre me acordaba de mi familia. Me acordaba de mi abuelo, de mi abuela. Entonces, le empecé a dar como bastante importancia a eso. Mis raíces” (Participante Santiago, julio 2019)

"Yo creo que esta identidad que se le da a uno, de reconocerse indígena igual te la heredan tus abuelos y tu familia. Mi mamá y mi abuelo nunca me negaron esa identidad, o sea, a pesar de mis apellidos, siempre las tradiciones, los viajes al interior, a Pica, La Huayca, La Tirana" (Participante Iquique, febrero 2019).

En las dos citas anteriores se vislumbra que los hombres también tienen un rol primordial en la transmisión de la cultura indígena. Es, al igual que como se mostró anteriormente, para algunas algo explícito y para otras algo más latente. También, al analizar a los padres en este sentido, cabe destacar la experiencia de una participante *puruha*, cuyo padre negó durante más de 15 años su origen y con posterioridad lo asumió como parte de sí y lo transmitió a sus hijas/os. De manera similar, otra participante que tiene una relación más bien lejana con su padre y, dada su curiosidad por la historia familiar indagó:

"Hasta que con la parte de mi papá me enteré de mi ascendencia aymara con mi abuelita que es de Huaviña. Con ella sentí que floreció todo en mí por ese lado, me encanta la cultura y puedo compartir

⁷ Destaco esta característica porque me llamó la atención que muchas de las historias de las participantes inician con una abuela o madre que abandonó a un esposo maltratador o que aquél nunca ejerció su rol en la crianza y no estuvo presente.

mucho con ella, la acompaño a las cosas” (Participante de Iquique, febrero 2019).

En las últimas experiencias citadas, los hombres no cumplieron directamente el rol de transmisión de la cultura a los/más pequeños/as como lo hicieron las mujeres, sino que son los/as hijos/as quienes a partir de una iniciativa propia averiguan y son guiados por sus padres hacia respuestas que los llevan a la cultura originaria.

Se puede decir, hasta aquí, que efectivamente en las experiencias de las participantes existe una transmisión de la cultura originaria desde sus ancestros y, en algunos casos, los ancestros. Sin embargo, cabe destacar que no hay mayores referencias a otros posibles referentes como vecinos/as o pertenecientes a sus comunidades/territorios, lo que lleva a pensar que este proceso está fundamentalmente anclado en la familia. Las mujeres, además, recuerdan y rememoran con mucho cariño, emoción y melancolía las instancias donde ‘vivieron’ su cultura en su crianza y tienen la sensación de que no se notó y no se valoró en ese momento la transmisión implícita de la cultura.

2. ‘Mírate tú y mírame a mí’: Identificar la diferencia, del dolor al reconocimiento

En el apartado anterior quedó de manifiesto que existen principalmente dos formas en que se dio el acercamiento a la cultura indígena y, en específico, la transmisión durante la crianza y los primeros años de vida. Sin embargo, al avanzar en las historias de las participantes hay algo que todas tienen en común y podemos considerar como hito clave para el proceso de reconocimiento que nos interesa analizar. Esto es la experiencia de migración/movimiento temporal o permanente a otro territorio (físico o social)⁸

⁸ Destacan los casos en que hubo o hay un viaje a otro territorio físico (ciudad, pueblo, región, país), pero también se da el caso en que la entrada a un nuevo

donde, a raíz de comentarios y/o actitudes de otras/os hacia ellas, terminan concibiéndose diferentes al resto.

Los relatos coinciden en señalar que son las características físicas (ser morenas, de baja estatura, cabello oscuro, entre otras) las que notan u otras personas les hacen notar y asocian a lo indígena:

"Mi mamá vivía en una población muy conflictiva y (...) me sacó de ahí y me metió a un colegio... en el público no había ningún problema porque éramos todos cholos, así que todo bien. Pero llegué al privado y ahí había gente rubia, entonces ahí como que yo ya no tenía nada que ver en ese lado. Ahí fue como que ya, éramos totalmente diferentes, ahí entendí."(Participante en Santiago, julio 2019).

Para algunas fue muy inmediato notar que eran diferentes al cambiar de entorno, como en el relato anterior, sin embargo, en otros casos fue una pregunta de más largo aliento:

"Entonces, lo que pasa es que uno en el colegio empieza a despertar un poco y ahí notaba yo generalmente los compañeros que eran más morenitos, los más blanquitos (...) Y bueno todos éramos así como bien especiales, pero sobre todo los niños, especialistas en poner apodos. Los más morenitos 'la tribu' le ponían (...) Y yo me daba cuenta de que esas mismas personas que eran, tenían rasgos muy peculiares entre todos y yo veía a mi abuelo po, en este caso que eran iguales en ese aspecto, era muy sereno, muy calmo, muy educado (...) Entonces de ahí empecé yo a observar primero. Después de allí uno va en educación media, va notando los apellidos. Ahí va haciendo diferencia 'ahh ya, estos son más, más chilenos y nosotros somos más, más de la zona'" (Participante de Santiago, julio 2019).

En este relato la participante no deja claro si ella estuvo dentro del grupo al que se referían como 'la tribu', pero sí que durante años escuchó estos sobrenombres a compañeros 'morenitos' y reconoce similitudes entre ellos y su propia familia -su abuelo-, ya no sólo físicas, sino también psicológicas. Con el paso de los años, nota otro elemento importante para la

entorno social como lo es el establecimiento educacional marca en su interior un cambio con respecto al ambiente familiar en que vivían las participantes.

identidad indígena que es el apellido, lo que sugiere que esas similitudes y los apodos de sus compañeros en tono burlesco lograron instalar una pregunta sobre sí misma y su entorno. Por último, llama la atención la manera en que se refiere a las dos identidades contrapuestas: los 'más chilenos' y los 'más de la zona'. No habla, explícitamente, de su identificación con un pueblo originario, pero tampoco se reconoce como chilena.

Se produce en ella, y en todas las participantes finalmente, el cuestionamiento de por qué son diferente. A través de insultos, burlas, preguntas incómodas o simplemente miradas y elementos muy sutiles, son puestas en conocimiento de su pertenencia a un pueblo indígena. En la misma línea, otra participante, quien sostuvo que aún se encuentra en proceso de descubrimiento de su ascendencia, relató cómo esta marca diferenciadora también ha estado presente en su proceso:

"He viajado a otros lados y otras personas me han dicho cosas que yo no había visto porque en mi territorio son muy normales, entonces nunca me identifiqué de alguna etnia o pueblo originario. Como, más encima soy de la pobla, muy de allá. Hasta que estas personas me preguntaban de qué pueblo soy y yo decía no sé qué estás viendo tú, pero sí po, seguro que sí, si soy de acá po. Tengo historia del sur" (Participante de Iquique, febrero 2019).

Como se anticipaba, lo que subyace a las experiencias de movimiento a otro territorio físico o social y el encuentro con otras/os es el racismo que viven las mujeres, al verse y luego reconocerse diferentes, lo cual ellas mismas en el momento o posteriormente identifican dentro de un racismo estructural:

"Después... un tiempo estuve en Curicó y allá fui muy discriminada por mi raza, el ser chica, ser morena, me decían 'ah eres peruana, paitocos'. Entonces una se da cuenta que la gente tiene una visión colonial y desde esa visión ellos se posicionan" (Participante en Iquique, febrero 2019)

"Yo en particular crecí arraigada en la zona sabiendo que éramos diferentes y que si íbamos al pueblo sabíamos que éramos raros, que...

porque éramos negritos, chicos, mechas tiesas. No hablábamos alemán porque en Osorno, en ciertas partes la gente derechamente habla alemán" (Participante Santiago, julio 2019).

En este sentido, un resultado de investigación importante es que dependiendo de cómo fue su acercamiento a la cultura originaria durante los primeros años, será abordada esta experiencia negativa de racismo. Algunas identificaron más rápidamente el racismo en las palabras de otros y, orgullosas de su origen, les potenció mucho más el proceso de identificarse como mujeres indígenas. Otras, en cambio, desde el desconocimiento y a veces motivadas por los sentimientos de vergüenza y tristeza que les provocan las burlas, reniegan de su identidad intentando calzar con su entorno, despreciando también elementos propios de la cultura originaria en su entorno familiar o de procedencia:

“Me pasó que en la época de la adolescencia, y con un montón de estímulos que vienen de occidente, empecé a ser bien reticente y rechazar la cultura propia, la cultura aymara. Entré en una etapa más de occidentalización, uno empieza a despojarse. Empecé entonces a cuestionar y no creer las historias orales de mi abuela como la salud y medicina natural, los ritos o los mitos. Tuve un par de años, ahí empecé a involucrarme con el feminismo (...). Fue un camino así. Después volví a retomar con mi abuelita y nuevamente la bofetada, me dice ‘No po, este no es nuestro camino. No podemos ir y desviarnos de esta manera porque nos están despojando por todos lados’ (...) Ahí me sacudí ese occidentalismo, que no es que no tenga nada hoy, pero empecé a generar otras prácticas. Hoy sigo en el feminismo, sigo con las mujeres y estoy cada vez más involucrada con las mujeres y mi pueblo.” (Participante en Iquique, febrero 2019).

“Yo creo que lo más importante es cuando uno se reconoce porque una es morenita, es chinita, media gordita, el pelo medio chuzo. Hoy día **todavía hay gente que no se reconoce... mírate tú y mírame a mí.** Es porque hay un desconocimiento, en las familias a veces no se conversa. Y bueno, también ha habido tanta discriminación, mucha gente se cambió de apellido y hoy no puede sacar su calidad indígena, **y tú los miras y uno sabe que son indígena**” (Participante en Iquique, febrero 2019).

En las dos citas presentadas, las participantes hablan de la experiencia de negación de la identidad, una propia y otra de terceros. La vinculan al desconocimiento y también a los ‘estímulos de occidente’, los cuales se abordarán más adelante al ahondar en las opresiones a nivel sistémico que fueron analizadas en los talleres participativos. Ahora bien, este momento de negación de la identidad por desconocimiento o por ‘estímulos de occidente’ puede tener su punto de quiebre si se inicia el proceso de reconocimiento. En el caso de la primera cita, la participante cuestionó su proceso de ‘occidentalización’ a propósito de su vínculo con el feminismo y, más precisamente, con el feminismo decolonial y el reencuentro con su abuela. En la segunda cita, se ve que hay personas que, pese a tener ascendencia indígena y tener las características físicas, no llegan a reconocerse como tales. Por eso incluí en el título de este capítulo la frase ‘Mírate tú y mírame a mí’, porque esa interpelación -real o imaginaria- a una otra que hace una mujer que se reconoce como indígena a otra persona que no se identifica como tal, me lleva a la pregunta: ¿Se nace indígena y mujer indígena sólo con tener rasgos físicos, la ascendencia o estar inmersa en la cosmovisión? Todo indica que no. Comienzo entonces a plantear una idea que cruza este trabajo: **No se nace mujer indígena, se llega a serlo tras pasar por este proceso de reconocimiento.**

Hasta ahora, he identificado y descrito las diversas experiencias de las mujeres al cambiar su entorno, ya sea haciendo un viaje o a través de sus encuentros con otros/as en la educación formal. Podemos hablar de una generalidad que es el recuerdo y sentimiento vivo del racismo en todas ellas, que es enfrentado por algunas -más conectadas con su origen indígena- con orgullo y sabiendo qué les depara en el encuentro con otros/as, y por otras - con menos noción de su origen- con dudas, cuestionamientos y sobre todo sentimientos negativos. Destaqué el ‘notar’ la diferencia, aunque es en realidad un plural, son varias las diferencias y no son sólo físicas. Como lo planteé, se pasa desde el reconocimiento de esta(s) diferencia(s) a la pregunta y necesidad de explorar el origen de ella(s).

Antes de continuar sobre esta necesidad de buscar el origen, quiero abordar la utilización del concepto 'reconocimiento' para analizar este proceso que describí a la luz de las ideas de Julieta Kirkwood (1986) sobre la formación de la conciencia feminista y vincularlo en el siguiente apartado con los planteamientos sobre la concienciación que subyacen al método de alfabetización de Paulo Freire (2005).

En su libro *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos* (1986) Julieta Kirkwood se pregunta por la formación de la conciencia feminista, por el surgimiento de las mujeres como grupo diferenciado y con demandas propias que imprimen cierto sello al proceso de cambio global que se estaba llevando en Chile. Kirkwood une la formación de esta conciencia a la composición misma de las mujeres como sujetos, y al reconocimiento mismo de una identidad individual y colectiva como mujeres:

“Trataría, en otras palabras, de desacralizar el análisis de lo femenino. Este análisis no se realiza a partir de un individuo ni de un grupo que posea una identidad, una personalidad integrada, sino que debe partir desde sujetos que aún no son tales sujetos. Es desde allí que debe enfocarse el por qué y el cómo de la opresión y de la toma de conciencia de esta opresión, y las formulaciones para su posible negación.” (Kirkwood, 1986:26).

Me interesa explorar estas ideas de Julieta Kirkwood porque refleja lo que he venido visualizando en las historias de las mujeres con quienes trabajé: más allá de haber nacido o no en un contexto que les transmitió la cultura originaria, es a partir de experiencias de discriminación que se hacen conscientes de la opresión que viven ellas individualmente y también sus pueblos, siendo esta toma de conciencia lo que las empuja a identificarse como mujeres indígenas y tomar como proyecto propio la defensa de su cosmovisión e identidad.

La identidad 'mujer indígena', sostengo entonces, no se basa sólo en rasgos físicos compartidos entre personas indígenas ni nivel de conocimiento de la cosmovisión, sino en el proceso de reconocimiento de la propia

existencia como parte de un pueblo originario, identificando en el transcurso de la vida momentos donde se vivió parte de la cultura originaria o bien, donde por razones vinculadas a la colonización, esta fue negada. La pertenencia a un pueblo originario, en el contexto actual de multiculturalismo neoliberal, es una experiencia de negación de la propia identidad, de reducción a una condición de minoría y de reducto cultural del pasado.

Incluyo también aquí a las mujeres a quienes les fue negada su identidad indígena -en el sentido de que no tuvieron conocimiento alguno de su ascendencia ni de elementos de la cosmovisión- porque, al descubrir algún vínculo con esta, comenzaron a (re)construir una genealogía, una historia de sus ancestros y ancestras que las une con una cultura que no les fue transmitida directamente, pero que sí sienten parte de ellas y en la cual se insertan de otras maneras⁹.

Así mismo, destaco una situación que sucedió en unos de los talleres cuando se presentó una mujer que, en sus palabras, no tenía certeza de tener ascendencia indígena pero que se sentía e identificaba como tal y por esa razón se sintió convocada a los talleres. Esto nos llevó a discutir, ¿qué es ser mujer indígena? Y, pese a ser una rápida discusión, las participantes de ese taller llegamos a la conclusión de que, si esa hermana vivía la cultura indígena, pese a no tener un certificado¹⁰ o un apellido, todas la reconocieron como parte del grupo por la lucha que ha llevado a cabo y el conocimiento que contribuía a transmitir:

"Yo no tengo un registro de origen claro, de hecho ni siquiera sé, pero llevo un camino indígena de toda la vida. Siempre he buscado en mis raíces, yo cuando chica quería estudiar la lengua aymara y me habían dicho que si no era indígena, no podía. Entonces busqué por todos lados y no tenía nada, pero desde siempre mis creencias, mi

⁹ Estas 'otras maneras' se abordan con detención en el Capítulo III de esta investigación.

¹⁰ Haciendo alusión al afán credencialista de la CONADI de reconocer como indígena sólo a quienes tienen ciertos apellidos en Chile y pertenecen a los nueve -ahora diez- pueblos reconocidos en la Ley No 19.253.

espiritualidad, toda mi vida va marcada por el mundo indígena andino porque estamos acá en el norte y me siento muy identificada con todo eso" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Pues bien, sólo a partir de este reconocimiento de la identidad 'indígena' se pasa a conocer y explorar qué es hacerse mujer indígena, cruzando y vinculando ambas identidades sin reducir el 'mujer indígena' a los roles de género dentro de la cultura originaria descritos al comienzo de este capítulo. Así, tal como para Kirkwood el feminismo debe "proyectar, a futuro, una tercera identidad femenina: de madre-esposa a persona (...) pensando disidentemente en cuanto mujer (...) me dispongo a mirar lo que ha sucedido conmigo, y conmigo en cuanto género femenino, en la sociedad humana" (Kirkwood,2017:18).

Por consiguiente, el próximo paso para las participantes que en sus trayectorias ya identificaron que su diferencia tiene que ver con el origen indígena, es explorar este origen y buscar las razones de la opresión que viven ellas y sus pueblos, tal como lo refleja una de las participantes en la siguiente cita:

"Esta invitación a la acción me resonó como todo lo que dijiste. Yo llevo varios años aquí en Santiago y hace poco empecé con este redescubrimiento y me siento justamente en este momento en una urgencia de accionar. Me siento en este grupo muy reconocida con otras" (Participante en Santiago, julio 2019).

3. Del reconocimiento al 'despertar'. La búsqueda del origen

Haciendo eco de las voces de las mujeres que participamos en esta investigación, este reconocimiento de ser mujer indígena pasa a ser un 'despertar', como si se hubiera estado en silencio con respecto a algo que ahora causa gran duda, curiosidad y sobre todo, urgencia. En este sentido, lo que despierta en quienes se reconocen como mujeres indígenas es la necesidad de conocer y profundizar más respecto a su origen:

"Tengo veinte años, ahora estoy haciéndome cargo de todas estas cosas que hablamos sobre nuestro origen (...) Me han contado que la familia emigró desde Lima hacia Iquique, luego empecé a investigar porque sentí lo que ustedes dicen, un instinto, querer saber del origen. Tengo raíces aymaras y he adoptado la cultura respecto a los bailes y la música, las lakas, con lo que he aprendido constantemente. Es como algo que...Yo sé que lo tengo, pero no sabía de qué trataba. Me parece interesante el cruce de identidades con las del sur, me ha permitido ver que se parecen en la visión de la tierra y la cosmovisión y me identifico más con mi cultura" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Lo primero que destaca es esta caracterización que hace la participante en el taller sobre la idea de conocer más de su origen como un instinto urgente, una necesidad. En la cita, se plantea como un deber el investigar sobre el origen ya que es algo de lo cual 'hacerse cargo', en este sentido, hay una concepción de que existe un proyecto y un compromiso que va de la mano con la identidad mujer indígena. Por último, se replica lo planteado en el apartado anterior, al conocer sobre otras culturas del sur, se produce una identificación con la propia cultura por similitud (encontrando puntos comunes), pero también por oposición (viéndose como diferente ante las otras culturas).

Por otro lado, además al componente de compromiso y urgencia que tiene esta necesidad de investigar el origen, se suma lo emocional:

"(...) Me sentí súper incomprendida por mi terapeuta en el sentido de que yo le hablaba como de esta urgencia de tengo que volver al sur, tengo que volver y hacer esto... y ella me decía pero ¿por qué con tanta aflicción? y yo, o sea, no le dije que me afligía, pero sí es algo que me conmueve demasiado y está siendo urgente (...) Estoy emocionada porque justo en este tiempo estoy en todo ese reencuentro, de saber más de esa otra parte de la historia. De hecho, me emociona este proyecto que estás haciendo porque yo estoy en todo mi proyecto de volver al sur (...) (Participante en Santiago, julio 2019).

"Me sentí muy identificada en que cuando empecé a cachar el tema de mi cultura y mi identidad, empecé a sentirme acogida, como 'esto era', como por acá tengo que ir. " (Participante en Santiago, julio 2019).

El componente emocional, como lo nombré antes, está presente cuando se describe el sentimiento de incompreensión, emoción y conmoción a propósito de esta tarea de volver al sur para reencontrarse con el origen. Sentir esta urgencia, este instinto, como se llamaba en la cita anterior nos habla de algo más que la simple racionalización. En ambos territorios, Iquique y Santiago, fue compartido el diagnóstico de que emocionarse y sentir algo corporalmente nos conecta con la identidad mujer indígena, lo que -a su vez- nos vincula las unas con las otras. Por esto, analizar este sentimiento y emocionarnos en grupo es una reflexión sentipensante sin la cual no se podría explicar la generación de este grupo:

"Es súper importante, yo creo que eso es lo relevante de esto porque todos estos relatos, todas estas vivencias ayudan a recordar y a darle la importancia que merece todas estas herencias que nos dejaron nuestras familias po. Todo lo que nos enseñaron, todo lo que nos transmitieron también (...) y eso nos ayuda a conocernos más porque todo lo que me cuentas tú, ellas, lo que las compañeras decían, como que nos lograste llevar a un... no sé, nos estábamos imaginando todas... nos transportaste a un tiempo y espacio, yo pienso en un momento, y es lindo eso, es lindo, es bastante hermoso oír estas vivencias (...)" (Participante en Santiago, julio 2019).

Como se desprende de la cita, a partir del trabajo en los talleres y esta reflexión sentipensada, se reviven y resignifican las propias vivencias fortaleciendo al grupo y forjando la identidad de mujer indígena en comunidad. Vinculándolo con lo planteado por Kirkwood y, también a propósito de las visiones comunitarias de los pueblos indígenas, nos constituimos como grupo de mujeres indígenas -en comunidad- porque esta identidad de 'ser persona' que se propone el feminismo según Kirkwood (1986) se logra sólo en comunidad.

Por otro lado, esta indagación que realizan las participantes sobre su origen también tiene la característica de ser territorializada: sienten que el origen o las respuestas que buscan están en ciertos lugares, de donde provienen sus ancestros y ancestros, generando arraigo en ellas:

“Viví en el campo hasta los diecisiete casi dieciocho años y me vine forzada a Santiago. Ayer supe que tenía que venirme a Santiago y hoy día estoy en Santiago, así fue mi llegada a esta ciudad, muy desgarradora, y por lo tanto nunca me he sentido cómoda aquí. Actualmente, a raíz de muchas cosas y de gente que uno conoce y que también habla de esta cosa entre el sur, entre el monte, entre todas esas cosas, uno entiende que uno tiene un arraigo psicológico con los espacios más allá también de lo cultural que pueda tener... en la tierra, en la familia, en la lucha por las tierras y por la sobrevivencia (...)" (Participante en Santiago, julio 2019).

Un resultado de investigación relevante sobre esta urgencia de conocer el origen, es que se recurre a las personas de mayor edad en la familia –o en su defecto, fuera de ella- para que contribuyan a reconstruir esta historia, como también para aprender la lengua originaria e incluir la ‘temática indígena’ en varios aspectos de la vida:

"(...) uno igual cuando es más grande empieza a tomar conciencia de, claro, el sentido de pertenencia, la identidad, de preguntar de dónde uno viene. Empieza a cuestionar ciertas cosas como un propósito igual de vida, no cualquiera se lo plantea así. Y no sé, retomé ese vínculo con mi abuela que se vino de manera también forzada del sur a trabajar, buscando una mejor vida entre comillas. Y nada po, he hecho cursos igual de mapudungun, estudié antropología social, estoy haciendo mi tesis. Y eso me ha llevado hartito a entenderlo como desde las dos miradas, de fuera igual, como la otredad y también desde mí, desde mi historia, desde mi experiencia" (Participante en Santiago, julio 2019).

Siguiendo la idea del apartado anterior, que a partir de una experiencia dolorosa de racismo se produce este reconocimiento y posterior búsqueda del origen, hay en esa búsqueda una apropiación de la historia de los y las ancestras que va dándole un sentido ya no sólo particular a las experiencias de opresión, sino uno histórico y sistémico:

“Bueno, también mi despertar desde el ser mujer indígena, o tener sangre mapuche también se despierta en la escuela, en la discriminación, cuando te apuntan con el dedo porque eres Collinao, ‘cochinao’ te llaman...entonces una dice ‘oh...mi tez morena como que molesta po’ o por qué...también me preguntaba cuando chica ‘¿será malo ser mapuche?, ¿por qué me molestan?’ Y claro po, esa rabia que

genera que te llamen así también despierta otras cosas bien bonitas como el... Claro, soy alguien diferente. Mis abuelos también sufrieron y aquí estoy yo para reivindicar también mi familia." (Participante en Santiago, 2019).

Es con esta idea de vincular la experiencia sentipensada no sólo de las propias vivencias, sino de un grupo mayor -el pueblo originario- a partir de los relatos de las personas de mayores de la familia, con un análisis general de la situación de los pueblos originarios y las mujeres, que paso en el siguiente capítulo a profundizar los diagnósticos que surgieron en los talleres de esta investigación. Sin embargo, queda pendiente la pregunta ¿cuándo o cómo nos identificamos como mujeres indígenas? y, en definitiva, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de las mujeres indígenas?

Con lo expuesto hasta aquí, sostengo que la identidad mujer indígena no se define sólo en los elementos clásicos que se reconocen parte de los pueblos indígenas tales como: apellido, ascendencia, procedencia territorial, entre otros. De hecho, muchas veces se cuestiona la visión que desde el Estado existe de nuestros pueblos ya que no tiene sentido ser indígena si no se es parte de un colectivo-comunidad y en ella se cultiva –a través del aprendizaje de la cosmovisión, tradiciones y valores- la defensa de la cultura, lo que es parte siempre de un sentipensar que lleva a la acción. Así, podemos decir que la identidad indígena se va definiendo en el proceso de reconocimiento e inmersión en la cultura de origen. En otras palabras: **No se nace indígena, se llega a serlo**. Con esto no quiero decir que existan personas que son descendientes, pero este elemento -distinto a como lo define la CONADI- no abarca la totalidad de lo que aquí se expresó como la identidad indígena, sino sólo una parte de ésta. Tal como lo señala esta participante de uno de los talleres, se puede ser descendiente de un pueblo originario, pero no reconocerse como indígena:

“Yo igual me organizo en hartos espacios, participo en las asambleas de Peñalolén, participo en una escuela comunitaria e igual las chicas que yo conozco, con las que me organizo políticamente son como políticamente... pero, no desde sus raíces. Tengo muchas amigas que

son descendientes aymara y mapuche pero no se reconocen como eso. Entonces que estemos aquí todas nosotras y que ya nos reconozcamos, todo eso, eso es lo que me llevo." (Participante en Santiago, julio 2019).

El proceso de reconocimiento ha demostrado relación con la asimilación tanto de la cosmovisión de la propia cultura, como de los roles y tradiciones que ésta para ser indígena y, específicamente, mujer indígena. En la misma línea, los pueblos andinos mapuche tienen dentro de su cosmovisión elementos que dan cuenta de este proceso como algo que se desarrolla, como algo que se aspira a ser¹¹. De esta manera, cobra sentido que el 'ser indígena' tenga que ver más con un horizonte, algo de debe hacerse, que algo con lo cual se nace.

¹¹ Es transversal a los pueblos originarios la idea del 'Buen Vivir' en complementariedad y equilibrio con la naturaleza y la comunidad. Para el pueblo mapuche, se aspira a ser '*che*' (persona), siendo *kimche*, *norche*, *kümeche* y *newenche*, características que se vinculan al conocimiento, saber y actitudes, actuar con rectitud, transparencia y sabiduría, ser trabajador, esforzado y enfocado en favorecer la comunidad, así como poseer fuerza mental y física" (Quilaqueo, 2006). En la cultura aymara, se aspira a ser '*jaqi*': "una entidad socialmente construida, su ejercicio y vigencia está marcada y limitada a partir de la realización de eventos sociales y culturales propios y específicos, cuya ritualidad ante la comunidad, legaliza la condición de la personalidad del hombre aymara" (Quenta, 2015:74).

CAPÍTULO II: RECONOCERNOS ES LUCRAR CONTRA LAS OPRESIONES

En el capítulo anterior quedaron reflejadas las trayectorias de quienes nos sentimos convocadas bajo el concepto de 'mujer indígena'. Esto es, primordialmente un elemento biográfico, que fuimos abordando desde cada historia individual y devino en un segundo momento analítico y con miras a elementos más generales. Dicho de otro modo, comenzamos posicionándonos desde nuestras historias particulares a reconocer similitudes en nuestras experiencias sentipensadas -pues no eran sólo coincidencias en cuanto a hitos o vivencias, sino también emociones -y así, pasamos a discutir los argumentos de estas similitudes; a pensar ¿en qué escenario nos desenvolvemos, actualmente, las mujeres indígenas?

Este paso de lo particular a lo general es descrito en el proceso de toma de conciencia de las opresiones que propone Julieta Kirkwood (1986) ya que, más allá de las particularidades, nos reconocemos como grupo y pasamos a dilucidar que, como tal, vivenciamos ciertas opresiones en el sistema colonial-patriarcal. En la misma línea, dicho proceso se realiza buscando respuestas sobre la propia historia en nuestras ancestras (abuelos/as, madres y padres principalmente) y se refuerza en otras instancias de aprendizaje/reflexión en comunidad, como fueron los talleres:

“Lo que me llevo de esta sesión es la fortaleza que me han dado con cada una de sus exposiciones y argumentos para defender esta visión propia de cómo somos nosotras en esta sociedad aunque no nos vean” (Participante en Santiago, julio 2019).

“Siento que cada una de ustedes me da como el impulso a reconocirme un poco más como mujer indígena, igual me ha costado, no es un proceso fácil. Les agradezco mucho (...)” (Participante en Santiago, julio 2019).

En la primera cita se destaca la necesidad de defender la visión propia -por alcance, la cosmovisión como mujer originaria-, en una sociedad que no nos ve, que no nos reconoce. De la cita, se extrae la idea de que esto es un

compromiso y un proyecto, así como un diagnóstico de que son invisibilizadas en la sociedad. Como adelanté en el capítulo anterior, cobra sentido pensarlo a la luz de las ideas de Paulo Freire (2005) sobre la educación liberadora y el proceso de concienciación. Según el profesor Ernani Maria Fiori, se toma distancia del mundo vivido y es visto de manera crítica, así:

“en el mismo movimiento de la conciencia, el hombre se redescubre como sujeto instaurador de ese mundo de su experiencia. Al testimoniar objetivamente su historia, incluso la conciencia ingenua acaba por despertar críticamente, para identificarse como personaje que se ignoraba, siendo llamada a asumir su papel” (Fiori en Freire, 2005:19).

Tomando las palabras de Fiori y haciendo eco de los resultados de investigación anteriores, sostengo aquí la idea de que las mujeres indígenas en espacios tales como los talleres se reconocen unas en otras y se constituyen como grupo, como identidad que es espacio de violencias, por lo cual son llamadas a asumir el papel de defensa de su identidad. Los diversos modos en que las mujeres indígenas resolvemos este papel es objeto del tercer capítulo de análisis.

Antes quiero ahondar en la pregunta por el escenario en que nos desenvolvemos, desde la premisa de que la identidad mujer-indígena está teñida de experiencias ligadas a la opresión. Es, en este sentido, una identidad negada desde varios sistemas de opresión. Así, para analizarlas considero útil la Matriz de Opresiones que propone Patricia Hill Collins (2000), quien define que los sistemas de opresión¹² se intersectan e influyen mutuamente, por lo cual no es posible comprender uno sin considerar su interacción con los otros. La autora revisa la situación de las mujeres negras, para lo cual resalta la

¹² Por sistema de opresión entiendo un entramado elementos políticos, económicos e ideológicos que pone en una posición de subordinación a una otredad definida; en este sentido, define las relaciones de poder en la sociedad. En este caso, pone en una situación de desventaja a las mujeres indígenas y puede ser expresado a través de valores, leyes, políticas, ideales, etc. (Hill Collins, 2000).

importancia del nexo entre raza y sexismo que, en su interacción, generan un sistema social opresivo hacia ellas (Hill Collins, 2000).

De este modo y, desde el análisis de las experiencias de las mujeres en los talleres, consideraré los sistemas de opresión de raza y género, pero también el de generación. Los talleres realizados en ambos territorios arrojaron este diagnóstico de la situación de las mujeres indígenas, lo cual desarrollo en los siguientes párrafos.

1. El despojo y la negación de la identidad desde el racismo

Un sistema de opresión muy presente tanto en la vida de las mujeres negras (Hill Collins, 2000) como de las mujeres indígenas es el racismo. Este se expresa a través de fenómenos como la discriminación y rechazo hacia ellas y cualquier manifestación de su cultura, tales como: el lenguaje, la cosmovisión, la espiritualidad e, incluso, los rasgos físicos. Sin embargo y, en la línea del pensamiento no sólo microsociológico, sino también de un análisis macro que hace Hill Collins (2000) las participantes de los talleres identificaron elementos estructurales de racismo: la exclusión de sus cosmovisiones en las instituciones educativas, la imposición de la religión y lo que denominaron el modelo económico extractivista.

En el capítulo anterior sostuve la idea de que, a partir de la identificación de la diferencia que las mujeres indígenas tenemos, comienza un proceso de reconocimiento como parte de los pueblos originarios. En muchos casos, esa diferencia es marcada por otras personas en tono despectivo, burlándose o haciendo comentarios peyorativos por los rasgos físicos o costumbres asociadas a lo indígena. Esto es, sin duda, una experiencia compartida de discriminación y racismo que todas las participantes reconocieron como parte de sus historias. La carga negativa que se adjudica a la pertenencia indígena deviene en consecuencias para las mismas mujeres al momento de auto-identificarse, pasando por estados de vergüenza, temor, negación y donde también ocultan su pertenencia:

“Siempre era todo con el temor, las tradiciones de las salteñas, el chuño, mascar coca si pasaba algo, era súper oculto. ‘No le digas a nadie que tienes ahí en el dedo roto algo envuelto con coca macerada’. Era todo calladito, yo tenía que pasar lo más piola posible en el colegio porque, a pesar de que todos mis compañeros eran igual de negros que yo, yo era la boliviana po. Después de estar con todo el conflicto de que no era tan boliviana, y ahora por fin puedo decir que soy aymara (...) yo cuando chica tenía que tener todas esas tradiciones ocultas. Estar en la escuela básica era muy terrible, antes era mucho peor, te discriminaban”. (Participante en Iquique, febrero 2019).

El relato corresponde a una mujer aymara migrante desde Bolivia quien vivió su proceso de identificación como aymara unido a su identidad como migrante. En su familia se mezclaban las tradiciones bolivianas con las aymara, siendo ambas para ella algo valioso, pero motivo de discriminación, por lo cual su estrategia fue mantenerlo oculto. También se observa que pese a compartir rasgos físicos con otros compañeros, el ser boliviana era un motivo de discriminación vinculado con su identidad como aymara. Podemos comprender esto último como una consecuencia de los intentos del Estado y la sociedad chilena por generar una sola identificación nacional, aplicando “etiquetas reductivas a los pueblos indígenas en general y a la población procedente de los países vecinos” (Gavilán, 2015:67).

Ahora bien, la negación de la identidad a través de la discriminación también se hace desde una visión limitada de lo que es la identidad indígena y mujer indígena. Esta idea reduccionista se relaciona a una serie de características (lengua, vestimenta, cosmovisión, entre otros) que operan como una lista de requisitos para ‘calificar’ como perteneciente a los pueblos originarios. Al respecto, la investigadora mapuche Ana Millaleo sostiene que “la enunciación de la mapuchidad al interior de la sociedad mapuche contemporánea, la legitimidad del ‘ser’, estaría vinculada a la legitimidad de lo solicitado, que no tan solo obedece a rasgos fenotípicos, sino también a prácticas tradicionales, enunciados y por qué no a cierta estética” (Millaleo, 2014:3-5). Esta legitimidad se mide a partir del llamado mapuchómetro (Millaleo, 2014), que opera también en otros pueblos originarios que miden la

identidad de sus pares según estos rasgos. Esta forma de clasificar y juzgar la pertenencia étnica de un otro no sólo se da desde chilenos/as hacia personas indígenas, sino sobre todo entre estos últimos:

"Es como mientras más awayu, más aymarizá estoy. Sí po, como que me voy a encholar entera para ser de verdad chola (...) Compartimos rasgos físicos, el torso cortito... pero como que todos tienen una imagen muy limitada de la identidad, somos diversas. Chiquititas, tronco cuadrado, cabeza redonda, pómulos, pelo medio chuzo. 'Somos las feas' (Participante en Iquique, febrero 2019).

Tal como lo refleja la participante citada, ante ciertas personas mientras más elementos de la cultura se muestren -como el awayu-, más se valida su identidad aymara. Del mismo modo, sostiene que se tiene una visión limitada de la identidad contraponiéndola a la diversidad existente, lo que podría interpretarse como una visión crítica a lo que Millaleo plantea como el mapuchómetro. Sin embargo, reconoce ciertos rasgos físicos como propios de las mujeres indígenas. En definitiva, si bien existe una visión crítica de este mecanismo de medición de la identidad basada en un ideal determinado de la cultura originaria, de todos modos prevalece la importancia de los rasgos, en este caso, físicos: chiquititas, tronco cuadrado, cabeza redonda, pómulos, pelo medio chuzo.

Desde la antropología, se ha definido esta idea limitada del 'ser indígena' como un 'reducto', siendo "un capital carismático y guerrero, concentrado de autoctonía e identidad, espiritualmente incodificable, reserva de pureza espiritual de la modernidad y al mismo tiempo, (...) aquello que debe ser preservado en virtud de su vulnerabilidad o escasez." (Menard, 2012 en Vera, 2014:311). Sobre esta base, esa imagen ideal de las personas indígenas debería permanecer inalterable y concentrar esta serie de características propias de su cultura, como bien decía antes Ana Millaleo, folklorizada.

Relacionado a la marca negativa de los rasgos físicos mencionados, una de las participantes recalzó que 'somos las feas', con lo que podemos

decir que esta visión de las mujeres indígenas -de reducto- es, además de limitada, también muy negativa. Una de las participantes explica esta carga negativa a partir de los estereotipos e ideales de belleza que se reciben desde la niñez:

“(...) todas esas cosas hablan de un desprecio de la cultura y eso ha sido porque también la sociedad inculca mucho ese desprecio. O sea de repente uno dice ‘oh qué inocente, qué bonito el cuento (...) la princesa rubia, el príncipe rubio igual’ (...) Entonces son todos estereotipos que te van enseñando desde la pequeña infancia (...). Es bonito lo rubio, son bonitos los ojos claros, lo moreno no (...) y eso se queda en el inconsciente porque eso se lo formas a las guaguas y cuando ya son viejos tienen ya su conciencia de que esto es feo entonces esto es pal rato, y después a esta, no pues a ella sí, porque es rubia (...) y así los niños en los pueblos discriminan porque ellos tienen alguna ascendencia y se les nota (...). Hay niños que tenían rasgos más blanquitos, un color de piel más blanquito, era motivo para discriminar... o sea, de hecho yo tengo ancestros españoles más cercanos que muchos de los niños que me discriminaron en mi época y me decían boliviana, me decían india, me decían de todo y eran niños igual que yo. Y eso era porque los padres se los enseñaban también. Entonces el hecho de sentirse más blanquito era ser más, era ser mejor.” (Participante en Santiago, julio 2019).

El contexto de la cita anterior es de una participante que vivió toda su niñez en una comunidad rural del norte, quien sostiene que entre las/os mismos/as niñas/os existe discriminación y desprecio por la propia cultura. Según relata, esto tiene que ver con ideales de belleza inculcados desde pequeños/as y que los/as mismos/as padres les enseñan. De este modo, se discrimina juzgando por la apariencia física a quien ‘se ve más indígena’ pues se le adjudica dicha identidad. Así también, la identidad indígena es vista como inferior, pues ‘sentirse más blanquito era ser más, era ser mejor’.

En este punto es importante hacer un alcance respecto a lo que significa la discriminación hacia una persona indígena. Por un lado, se da cuenta de la predominancia de los rasgos físicos para etiquetar a otra persona como indígena, dándole a esto un carácter negativo que provoca burlas,

vergüenza y ocultamiento. Con esto, se acerca negativamente a las personas a una identidad indígena. Por otro lado, esta asociación se hace desde la visión ideal del ser indígena -vale decir, cumplir con los mencionados 'requisitos', tal como funciona el mapuchómetro-, alejando de dicha identidad a quienes son etiquetados de tal forma. Se forma allí una paradoja: se es discriminado por poseer ciertos rasgos asociados a lo indígena, pero se dificulta su reconocimiento como indígena por la misma comunidad como tal por no cumplir con todos los requisitos mencionados. Como hallazgo de investigación, esta doble negación, de un otro como sujeto al ser discriminado y de la misma comunidad indígena al exigir un ideal para ser parte, representa una clave del despojo identitario que muchas mujeres indígenas han vivido:

"Cuando entré a Educación Parvularia Intercultural, sufrí como un choque cultural porque había unas niñas que eran aymara –la mitad del curso eran aymara– y decían que esa carrera es para las aymaras, que 'no sabían por qué habían wingka/q'ara' le decían a las demás y yo '¿qué onda? si igual soy indígena'" (Participante en Iquique, febrero 2019).

"Me pasó también esto del purismo '¿qué haces tú haciendo trabajo con indígenas si no eres indígena?' (...) Hay mucho de ese purismo, separatismo (...) Hay hartito choque con eso, es una identidad igual limitante" (Participante en Iquique, febrero 2019).

"A mí me pasó que me interpelaban por no trabajar la tierra, por ser de ciudad, son cosas que te hacen temblar esta identidad. No creo que haya un punto de fin, sino que es un proceso" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Este reducto, ideal de la identidad indígena se basa en una identidad folklorizada que es muy limitada, pero a su vez también limitante. Para Silvia Rivera Cusicanqui, estas nociones folklorizadas de la identidad indígena tienen como objetivo eliminar los proyectos de modernidad indígena, vale decir, las propuestas desde los pueblos indígenas sobre una modernidad alternativa a la occidental/europea (Rivera Cusicanqui, 2010). La autora, en contraposición a las ideas reduccionistas de los pueblos indígenas sostiene

que “lo indio no puede reducirse a lo arcaico ni lo originario convertirse en un estereotipo más (...) lo indio no debe ser planteado entonces en términos de una identidad rígida” (Rivera, 2010:7).

Otro elemento de despojo identitario hacia las mujeres indígenas y sus pueblos ha sido la histórica pérdida de sus lenguas maternas. Según la UNESCO, cada dos semanas en promedio desaparece una lengua, amenazando la diversidad lingüística y cultural (UNESCO, 2021). En Chile, tenemos como antecedente histórico la imposición del castellano como lengua oficial a través de las escuelas rurales y la prohibición explícita de las lenguas originarias como el kunza y el mapudungun (Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008), lo cual vivieron los ancestros de las participantes de los talleres:

“Mi abuelo hablaba aymara, su lengua originaria, pero mi mamá y mis tías no, y me llamaba la atención eso, o sea, ¿por qué ellas no hablaban la lengua? Y era porque bueno hubo un tiempo en que se prohibía, o sea, se hablaba sobre la invasión española y todo eso y se prohibía hablar la lengua de nosotros. Se prohibió y, bueno, eso duró durante mucho tiempo y decir que uno era aymara en esos tiempos, estoy hablando veinte, treinta o cuarenta años atrás, era como vergonzoso, o sea ‘ah este es indio, ah este es acá’. Entonces, claro, uno creció con eso ” (Participante en Santiago, julio 2019).

Como se aprecia en la cita, existe un ancestro que aún habla la lengua originaria, pero no hubo transmisión a las nuevas generaciones. Esto se asocia a hechos históricos como la invasión española y la prohibición de las lenguas originarias, los procesos de chilenización en el norte y la ocupación de la Araucanía en el sur. Como sostiene la participante, sus descendientes crecieron con el discurso de que es vergonzoso ser aymara o ‘indio’, teniendo en cuenta que era una identidad fuera de la homogeneidad que se estaba imponiendo desde la construcción del Estado-Nación:

“(...) no la pérdida total, pero... nuestra lengua materna (...) No ha desaparecido, porque a mí igual me tensiona cuando dicen ‘no, hice un estudio de rescate de la lengua’ ¿qué estoy rescatando? Si está ahí

(...). Pero no sé cómo se dice a esta pérdida de a poco, paulatina, de (...) nuestras lenguas maternas. No sólo digo la aymara, pienso en otras lenguas porque también creo que el lenguaje constituye mucho... o sea, va armando, es parte de nuestra identidad sí, del pensar, también del sentir” (Participante en Iquique, febrero 2019).

“En todo caso, como tú dices, cuando uno habla su lengua materna, es como asumir, o sea, es su identidad propia. Porque uno cuando habla otra lengua es como tomar otra posición, otra cosa, eso es lo que me estaba contando un niño que se fue a Francia. Que él se fue a Francia y él tenía (...) que tomar otra personalidad al hablar francés, dejaba como de ser chileno. Entonces eso pasa con las lenguas. Cambias totalmente (Participante en Iquique, febrero 2019).

La primera cita da cuenta de la existencia de una pérdida paulatina, pero no total de las lenguas originarias, ya que siguen vivas en las comunidades. Asimismo, sugiere la idea de que esta pérdida va de la mano con el despojo de la propia identidad y une ésta a lo sentipensante, como elemento que constituye esta identidad de indígena. Reforzando esta última idea se encuentra la segunda cita, que sostiene que al dejar de hablar la lengua originaria también se dejaría la propia identidad. En esa línea, hablar cierta lengua implica una toma de posición y un cambio en cómo se construye la identidad. En este sentido, la prohibición de hablar su lengua que han vivido las mujeres indígenas y sus pueblos, constituye la negación de su identidad misma.

Continuando hacia elementos más estructurales de la opresión a propósito del racismo que viven las mujeres indígenas, destacó en los relatos el rol que cumplen instituciones como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), la Escuela y la Academia.

Respecto a la CONADI, lo que más apareció en los talleres fue la forma en que se reconoce, a través de un certificado, la pertenencia a un pueblo indígena. Dicho reconocimiento está reservado para personas chilenas

pertenecientes a culturas indígenas¹³ (sólo los diez pueblos originarios reconocidos) y quienes no son indígenas, pero se auto identifican como tales. A su vez, deben ser hijos de padre o madre indígena, o bien, ser cónyuge de una persona indígena (Chile Atiende, 2022).

De este modo, en el reconocimiento por parte de la institución se ven excluidas las personas migrantes, tal como le sucedió a una de las participantes:

"Después de estar con todo el conflicto de que no era tan boliviana, y ahora por fin puedo decir que soy aymara, el Estado dice que no. Y, precisamente, ahora todos quieren ser aymara" (Participante en Santiago, julio 2019).

La participante vivió un proceso migratorio de Bolivia hacia Chile, pasando la mayor parte de su vida en Chile, pero manteniendo costumbres tanto bolivianas como aymara, ya que toda su familia es indígena y preservaba la cultura. Sin embargo, por su calidad de migrante no es reconocida por el Estado como aymara en Chile y ve críticamente esto al plantear al final que 'ahora todos quieren ser aymara'. La motivación que tendrían las personas para querer ser aymara e indígenas, es que pueden acceder a beneficios:

"En el papel soy quechua, sin embargo me han contado que, como mayoritariamente había quechua en esa zona me inscribieron como tal para facilitar la educación y esos temas, pero realmente soy aymara. Así que está dividida un poco esa sensación" (Participante en Iquique, febrero 2019).

En el relato citado está presente el componente de 'facilitar la educación', señalando la posibilidad de acceder a becas y otros beneficios. Tal como señala esta participante, su origen es aymara, pero al ser inscrita como quechua, repercute en su sensación, finalmente, en cómo define su propia identidad. Con esto, se sostiene que más allá de ser un certificado,

¹³ En Chile, sólo se reconocen legalmente diez pueblos originarios: mapuche, aymara, rapa nui, atacameña, quechua, colla, diaguita, kawashkar, yagán y chango (Chile Atiende, 2022).

define -abriendo o cerrando- oportunidades y beneficios a los que puede optar la persona y también es un punto importante en la construcción de identidad, demostrando su poder:

"Conocí a un grupo de jóvenes con los que formamos una personalidad jurídica... porque así el gobierno y la política te lo exigen para poder practicar proyectos y hacer este tipo de actividades. Nosotros nos dedicamos a revitalizar todo lo que los abuelos tienen y se está perdiendo, a través de actividades y tratando de apoyarlos a ellos. Entonces llevamos mucho tiempo trabajando en esto, es súper difícil porque aquí es poco el apoyo que da el gobierno y los espacios" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Así como la Institución es quien reconoce como indígena oficialmente a una persona y con ello abre o cierra oportunidades para gozar de ciertos beneficios, también traza las reglas del juego para que quienes tienen iniciativas que aportan a los pueblos indígenas puedan llevarlas a cabo con su apoyo. La participante expresa su descontento con el poco apoyo y el proceso de institucionalización que debió pasar para revitalizar la cultura kolla para que fueran aceptados por la CONADI, siendo que desde los sabios kolla se celebraba y apoyaba ampliamente la iniciativa.

Por otro lado, las participantes destacaron a la Escuela y la Universidad como instituciones clave en su formación, donde además de ser espacios para vivir muchas experiencias de racismo como se reflejó en los relatos del capítulo anterior, también están encargadas de la transmisión de ciertos paradigmas y formas de vida, validándolos, y excluyendo otros:

"Por ejemplo (...) la Escuela sí po, te quita identidad porque te imponen algo. Te imponen que tienes que aprender el inglés en vez de enseñarte una lengua originaria. Y eso viene desde los docentes, desde la Universidad, y la universidad de dónde viene (...) te imponen un pensamiento" (Participante en Iquique, febrero 2019).

"Sí, como esta idea de reproducir el modelo. Es que pienso en qué es la Universidad, qué es la Escuela, qué tienen, qué hace que nosotros... Yo creo que de alguna manera tensiona la identidad porque nos hace dejar de ser todo lo que pensamos que es identidad... como ser mujer

indígena. Hay escuelas y universidades que son más para el lado del poder, porque nos hace dejar de ser mujer indígena porque la mujer indígena no es una mujer moderna. El ideario de la escuela y la universidad está dentro del paradigma de la modernidad." (Participante en Iquique, febrero 2019).

De las citas se extrae que la identidad 'mujer indígena' está excluida de ambas instituciones, pues se privilegia el aprendizaje y reproducción de los elementos de la cultura dominante, vale decir, occidental/europea. Se muestra que en el proceso de acceder a estos dos espacios, es necesario dejar de ser mujer indígena, pues la mujer indígena no pertenece al ámbito de la Universidad. La mujer que sí pertenece a ella es la mujer moderna. Ahora bien, desde lo planteado por Quijano (2014) la modernidad a la que se puede adjudicar esa característica de excluir a las mujeres indígenas es la modernidad eurocéntrica. Así, y tal como lo defiende Silvia Rivera Cusicanqui (2010), sí es posible otra modernidad, incluso una modernidad indígena y una que incluya a las personas con doble ascendencia (indígena y europea), sin llamarles mestizos o híbridos, lo que para ella se condensa en el concepto de ch'ixi.

A propósito de la negación de una identidad, también es necesario comprender a la Universidad no sólo como espacio educativo, sino como ente validador y productor de conocimiento, como Academia. En este sentido, se criticó la exclusión y negación de los saberes indígenas, así como la generación de conocimiento sobre los y las indígenas desde una otredad con autoridad que se plantea como neutral:

"(...) siento que desde la Academia se intenta hablar y proponer sobre lo que no conocen, o sea, hablar de los otros. Porque siento que la Academia ha sido súper excluyente en dividir qué es normal y qué no es normal. Y desde ahí catalogan quienes son ignorantes y los que saben. Entonces la academia es la que sabe entre comillas (...)" (Participante en Santiago, julio 2019).

Según se plantea en la cita, la Academia sería el Uno y 'lo indígena' lo Otro. Con la autoridad que esa validación le confiere, puede definir todo lo otro,

por ejemplo en normal/anormal, sabio/ignorante. Esta autoridad se da también al abordar temáticas vinculadas a los mismos pueblos indígenas, pues también de manera concreta y no sólo simbólica se excluyen otras voces:

“Una vez en la Universidad de Chile (...) fuimos a una exposición de derechos indígenas de pluralismo jurídico y ahí una defensora argumentaba y decía que ellos en los juicios de violencia intrafamiliar argumentan que la violencia contra la mujer mapuche es cultural. Entonces nosotros estábamos así... y ya, pidiendo la palabra ‘no, nos vamos al café y a la vuelta argumentos’... nunca fue. Entonces ahí es donde uno dice que siempre hay una imposición y la academia siempre se adueña de la verdad.” (Participante en Santiago, 2019).

En la misma línea, las participantes planteaban que la visión absoluta y categórica que tiene la Academia por su carácter occidental/europeo se contrapone con la visión más abierta a la diversidad caracterizaría a los pueblos indígenas:

“Pero tiene otro problema (...) no está la diversidad que sí las culturas indígenas tienen. Tú dices la academia dice sí y esto no, entonces no puede ser blanco y negro, porque nada es blanco y negro. Desde ahí ya partimos mal.” (Participante en Iquique, febrero 2019).

Teodora Hurtado (2014) en su lectura del esquema de Patricia Hill Collins sostiene que el dominio disciplinario gestiona la opresión derivada del dominio estructural, vale decir, fija a través de las instituciones las formas de conocimiento, creencias, comportamientos e ideas que serán válidas y aquellas que deben ser excluidas. Así, también logra “disimular los efectos negativos de la opresión: el clasismo, el racismo y el sexismo, por mencionar algunos, bajo el velo de la eficiencia, la racionalidad de los recursos, la igualdad y la equidad en el acceso a derechos” (Hurtado, 2014:220).

Complementando este diagnóstico, las participantes planteaban que la instalación de la modernidad occidental/europea en los pueblos originarios no puede comprenderse al margen de la imposición de la religión en América Latina. Así, en muchos casos la religión -en primera instancia católica y luego también evangélica- se mezcló con la espiritualidad indígena en un ejercicio de sincretismo:

"Sí porque por ejemplo, en vez de, no sé po, hacer una pawa¹⁴, hacen una misa. En todas las culturas indígenas hacen eso, lo toman como suyo, como algo propio. Ya es como que la religión es parte del ser indígena." (Participante en Iquique, febrero 2019).

"Bueno, ¿los indígenas en esos momentos qué hicieron? Bueno, ya, [la religión] la tomaron como suya po y prácticamente las religiones, por ejemplo, las que mueven acá..., no sé po, La Tirana, allá en Calama está la fiesta religiosa de Las Vírgenes... los pueblos la tomaron como propia po" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Tal como plantean las citas, se conectaron elementos propios de la religión a elementos espirituales indígenas, reemplazándolos incluso como el caso de la *pawa* mencionada. Así también, en los talleres se puso en términos dicotómicos la religión como algo propio de la cultura occidental/europea y, por otro lado, la religiosidad como término referido a la espiritualidad de los pueblos originarios:

"Religiosidad tiene que ver con las manifestaciones de todo tipo, como lo cultural, la wilancha¹⁵, lo ancestral. Pero la religión ha ido matando eso y ya en las comunidades no se vive eso. Entonces las mujeres que viven en la ciudad han perdido más su religiosidad y sus saberes que (...) los hombres. Han sido triple o un millón de veces anuladas en la sociedad, pierden sus saberes, su vinculación con las plantas. Por ejemplo, en el hospital una señora aymara me recomendó tomar hinojo para la lactancia materna, después le comenté a otra mujer aymara y me dijo que eso no servía para nada. Me dijo que ellos tomaban leche, pese a que es sabido que la leche es algo que se inserta en la población y las comunidades. Entonces esos saberes como que han sido anulados con la medicina colonial y estar en la ciudad es como que todo es más silencio." (Participante en Iquique, febrero 2019).

En la cita anterior una de las participantes constata la contraposición entre la religión que, dice, ha ido matando los elementos de la religiosidad de

¹⁴ Ceremonia andina de agradecimiento donde debe estar presente la dualidad chacha-warmi (hombre-mujer).

¹⁵ La wilancha es una ceremonia andina celebrada durante el mes de agosto para agradecer por el ciclo de cosechas pasado y pedir uno mejor. Conocida también como el 'pago a la tierra'.

los pueblos indígenas. Adicionalmente, sostiene que las mujeres han perdido más estos elementos culturales que los hombres en contextos urbanos. En este caso, el conocimiento del rol de las plantas medicinales se vincula a las mujeres y también a la religiosidad, que se traspasa fundamentalmente entre mujeres. Por último, es interesante que se refiere a la ciudad como un 'silencio', a propósito de la anulación de los conocimientos sobre las plantas medicinales por parte de la medicina colonial. En ese sentido, ambos sistemas de pensamiento se contraponen y en la ciudad se erige el colonial/europeo/occidental como hegemónico.

Por otra parte, las participantes reconocen en el sincretismo entre la religión europea y la espiritualidad indígena, otro mecanismo que contribuyó a borrar los saberes ancestrales:

"Yo creo que la imposición de la religión está dentro de un agotamiento de la identidad porque, cada vez más (...) se van... o sea, esto que llamaron sincretismo alguna vez. Esta mezcla como adaptación y todo, también ha sido parte, un brazo importante para que vayamos cambiando nuestras prácticas ancestrales" (Participante en Iquique, febrero 2019).

En la misma línea, una participante relató un episodio en que un alcalde de su comunidad, elegido con acuerdo de las autoridades indígenas, el primer año de su mandato decidió instalar una estatua de San Pedro en una playa del sector que era denominado sitio sagrado y ceremonial para la comunidad *huilliche*. Aquí, se contrapuso una figura religiosa propia del catolicismo -la estatua de San Pedro- con los elementos espirituales *huilliche* -la playa como sitio ceremonial, generando resistencia en la comunidad:

"Entonces los más jóvenes, los que viven allá y los que no vivimos allá empezamos a discutir y todo, decían 'pero cómo a estas alturas de la vida y la cuestión, cómo ahora, ni siquiera cuando, en dictadura pasó y esto y ahora viene a pasar' (...) Hubo harta gente que se organizó, los dirigentes, los presidentes de comunidad, y todo (...) para ir al Concejo Municipal para ir a rayar la cancha. Ya y un día lunes que había concejo, la gente llegó e irrumpió el concejo y le rayaron la cancha y le dijeron mire, usted tiene hasta el ocho de septiembre para sacar a su San

Pedro y si usted no lo saca de aquí al ocho, nosotros lo vamos a quemar" (Participante en Santiago, julio 2019).

Esta visión negativa ante la religión en desmedro de la cosmovisión de sus pueblos es compartida también por la teóloga e investigadora aymara Sofía Chipana, quien sostiene que en las iglesias no se considera a las mujeres indígenas, precisamente porque:

"en las iglesias aún no se considera a las mujeres indígenas, pues en las diversas denominaciones cristianas las espiritualidades ancestrales aún son vistas con mucha sospecha y por ello muchas veces son encaminadas por diversos medios a 'civilizarse'. Esto las lleva a dejar sus espiritualidades ancestrales que supieron conservar de manera creativa, gracias a sus resistencias frente a las imposiciones coloniales que se sostienen en la educación, la religión y otras instancias" (Chipana, s/f en Hill, 2020).

Por último, un elemento que destacó en el análisis de las participantes fue el 'modelo económico extractivista'. El extractivismo ha sido particularmente combatido por los pueblos indígenas considerándose un despojo de la identidad misma:

"El extractivismo como concepto afecta todo, la naturaleza, la relación con la tierra y lo vivo. Si el cerro está vivo es parte importante de la comunidad y llega alguien y le hace un hoyo o le saca algo es como si te sacaran algo a ti, es un despojo" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Dicho modelo está muy presente en las transformaciones y cambios que han vivido sus comunidades, sobre todo aquellas rurales:

"(...) un tiempo vivimos en Huara y la Pampa del Tamarugal era mucho más grande, Baquedano tenía mucho más verde, la gente tenía chanchos y sus cosas, después los chanchos tenían que dejarlos afuera porque no podías criar chanchos en la ciudad. Pero ahora está lleno de restaurantes y cuando volví después de mucho tiempo, la Flor de Huara era una residencial topísima, y en la esquina otro negocio topísimo y gringos bajándose para ver cómo era el desierto, así como que cambió mucho (...) se invadió de negocios que explotaron. Demoró que hubiera colegios de educación media, pero fue más rápido los

restaurantes. Pero todo lo que es agua y tierra está terrible por esos lados”. (Participante en Iquique, febrero 2019).

El relato de la participante da cuenta de los cambios que vivió un sector antes concebido como pueblo/comunidad que ha crecido y se ha convertido en una ciudad con impronta turística. Así también, destaca los cambios que tuvieron que vivir quienes ahí habitan, por ejemplo, en la crianza de animales dentro del territorio donde se tuvieron que adaptar a los modos de la urbanidad. Otro elemento a destacar es la oposición entre lo rápido que crecieron los elementos turísticos, versus los servicios para la misma comunidad, como los liceos de educación media. Estos establecimientos, además, si no se encuentran en la misma comunidad o en las cercanías, constituyen una de las mayores causas de emigración de jóvenes, quienes dejan sus comunidades para optar a educación tanto secundaria como superior (Álamos y Furnaro, 2013). Por último, se menciona la escasez de agua y explotación de las tierras como consecuencias del modelo económico extractivista.

En concordancia con lo anterior, el modelo se instaló en las zonas del norte con las mineras y en el sur con las forestales. Por un lado, esto transgrede la forma en que los pueblos indígenas se relacionan con la naturaleza, con un ideal de armonía, respeto y cuidado ya que su explotación desmedida con fines de enriquecimiento no tiene asidero su cosmovisión. Por otro lado, instala un nuevo modelo de pensamiento y relación con la misma, que llega a permear en las mismas comunidades:

"El mismo hecho de que haya entrado el dinero como medio de pago cuando empezaron a aparecer las mineras la gente que empezó a estudiar y a tener su carrera les traían juguetes, 'de la ciudad'. Un autito, un avión, y cosas que 'ah viste, yo tengo, tú no, tú eres india no más'. Entonces eso en el pueblo sí existió y yo creo que los niños de pueblo que todavía tienen esa diferencia económica sí existe todavía (...) dudo mucho que se haya terminado hasta ahora” (Participante en Santiago, julio 2019).

La aparición de las mineras como parte del modelo económico extractivista, el acceso de las personas a la educación primaria, secundaria y

luego superior son cambios vividos en las comunidades en este paso a la modernidad, que tiene como característica valorar la experiencia occidental/europea en desmedro de las culturas originarias del continente. Esta modernidad es impostada de las élites europeas/occidentales en palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), o bien, una versión eurocéntrica de la modernidad (Quijano, 2014). Según Aníbal Quijano, dicha modernidad y también la nueva racionalidad que se desarrolló junto a ella superponen la experiencia europea a cualquier otra. De este modo, la categoría 'Europa' se formó históricamente como categoría de referencia y hegemónica a la par que se formó el mundo colonial del que forman parte los pueblos no- europeos, tales como los pueblos indígenas en América Latina. En sus palabras, "la racionalidad/modernidad eurocéntrica se establece (...) negando a los pueblos colonizados todo lugar y todo papel que no sean el de sometimiento, en la producción y desarrollo de la racionalidad" (Quijano, 2014:766). Es precisamente esta negación la que resulta en la adopción de elementos propios de la cultura europea/occidental en los pueblos indígenas, a la vez del ocultamiento y negación de sus culturas originarias.

2. Combatir el patriarcado desde la identidad mujer-indígena

Continuando el análisis de los sistemas de opresión, paso a uno de los puntos de arranque esta investigación, que fue cómo se vive -o no- la lucha feminista desde las mujeres indígenas. Entendemos que patriarcado "es el sistema que oprime a la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y a la naturaleza, construido históricamente y todos los días sobre el cuerpo de las mujeres" (ACUSUR, 2010: 16).

Escogí exponer el análisis del sistema sexo/genérico, expresado en el patriarcado, inmediatamente después del racismo pues ambos están muy conectados en la experiencia de las mujeres indígenas, así como también en la de las mujeres negras según lo planteado por Patricia Hill Collins (2000). De este modo, es necesario comprender el contexto de racismo que viven los

pueblos originarios para visualizar la especificidad de las opresiones patriarcales que experimentan las mujeres indígenas.

En este sentido, la investigadora Antonieta Vera (2014) toma los análisis interseccionales que Kimberlé Crenshaw hace sobre la situación de las mujeres negras, quienes son cuestionadas tanto por las feministas blancas como por los líderes de los movimientos antirracistas, ya que su experiencia está en un lugar difícilmente accesible al lenguaje (Crenshaw, 2005 en Vera, 2014). Con esto, da cuenta de un clivaje entre el racismo del feminismo y el sexismo del combate antirracista (Vera, 2014).

Sin perjuicio de lo anterior, es interesante que al hablar de las opresiones que enfrentamos las mujeres indígenas, hayan salido a la luz primero las que pueden extrapolarse al racismo que viven los pueblos originarios en su conjunto -hombres y mujeres- y sólo en un nivel más profundo de las conversaciones, se llega a la especificidad de las opresiones que se relacionan con la identidad 'mujer'. Dicho de otra forma, pese a que el taller estuvo guiado hacia una conversación sobre la mujer-indígena, la discusión en ambos territorios partió por una revisión de la opresión de los pueblos indígenas en general, centrada en el racismo generalizado hacia las culturas originarias.

Con esto introduzco un hallazgo relevante relacionado con cómo se piensan a sí mismas las mujeres indígenas: a partir de un/a sujeta/o comunitaria/o. Esta noción de sujeto comunitario es abordada por la investigadora Francesca Gargallo en su lectura de Carlos Lenkensdorf sobre su trabajo con hombres y mujeres tojolabales en Chiapas:

“(...) la existencia de un sujeto de pensamiento no centrado en el/la individua, un sujeto colectivo, vivencial, fluido: un tik que podría traducirse como ‘nosotros/as’, siempre y cuando el nosotros comprenda a los animales, el mundo vegetal y el mundo mineral en su devenir (...) a diferencia del sujeto cartesiano que encarna en el individuo moderno occidental -idéntico a sí mismo, central, separado de la naturaleza, inamovible, incapaz de transformación, fijo- el tik

tojolabal es un sujeto no esencialista, en devenir, que se postula desde la interdependencia entre personas- sujetos que hacen realidad una comunidad” (Gargallo, 2013:94-95).

La cita anterior da cuenta de un modo de pensamiento que se diferencia del sujeto cartesiano del individuo moderno occidental. Por esto, quiero partir mostrando cómo se manifestó ese modo de pensamiento comunitario en las discusiones sobre ‘ser mujer indígena’, ya que es fundamental para comprender las diferencias con lo que en el marco teórico definí como Feminismos Blanco-Occidentales y es la raíz de muchos de los elementos que se les critican.

Durante los talleres se mostró la existencia de este sujeto colectivo en las reflexiones de las participantes, por consiguiente, he preferido comprenderlo como un modo de pensamiento colectivo o, más bien, comunitario. Lo defino así porque tiene que ver con la idea de que el sujeto individual se define por su rol en la comunidad, por el cultivo de su cultura y de una serie de valores asociados a ella, tal como se describió en el capítulo anterior.

Concretamente, cuando se discutió sobre qué es ser mujer indígena, en uno de los talleres partimos reflexionando respecto a qué nos define como mujeres si no es la complementariedad con los hombres y la propia cultura. Dicha discusión comenzó indicando que las mujeres estamos vinculadas a la naturaleza, desde la noción de cuerpo-territorio, nuestro rol en la reproducción y nuestra conexión espiritual con el medio (la tierra, la naturaleza y los animales). Luego, a partir de más reflexión e intervenciones, devino en la idea de que la complementariedad es de hombres con mujeres y de ambos con la comunidad como un todo:

“(…) de repente dibujan un embarazo, una mujer teniendo hijos, como que tener hijos te hacen mujer y es mentira. Las niñas, ¿no son mujeres? Las mujeres que nunca han tenido hijos ¿no son mujeres? (...) La mujer es según su cultura y punto. O sea, para nosotros como cultura se valora si la mujer o el hombre es trabajador o trabajadora, si

tiene buenos valores, si es responsable, si es trabajador, respetuosa... esas cosas se valoran, honesto..." (Participante en Santiago, julio 2019).

"Claro, yo creo que el ser indígena es ese concepto, el ser gente, el ser re che en el mapuche" (Participante en Santiago, julio 2019).

"Ser el complemento de la otra parte (...) la mujer es un complemento como del hombre y es de la mujer, el complemento. O sea, no como pareja, sino la energía, la energía masculina y femenina se complementa" (Participante en Santiago, julio 2019).

Tal como lo muestran las citas anteriores, el ser indígena se define en 'ser gente' y 'ser persona', lo que es -tanto para hombres como para mujeres- ser una persona trabajadora, honesta, respetuosa, que posee y practica dichos valores que son buenos para la comunidad¹⁶. Además, la identidad 'mujer indígena' se define en la complementariedad que tiene con su dualidad -hombre, en la cosmovisión andina chacha- con quienes fundan el complemento *chachawarmi*, siendo juntos un sujeto colectivo, que se complementa con la naturaleza, en línea con lo planteado por Francesca Gargallo (2013).

En otro de los talleres, la reflexión tendió a indicar que las mujeres indígenas nos definimos por los procesos naturales que nos conectan a todas (vinculados a lo biológico), como también por la conexión que tenemos entre el sentir y la razón (un modo de pensar, sentir y actuar). Así, identifica a las mujeres indígenas las acciones de resistencia y lucha que llevan, que son desde y con la comunidad completa, apareciendo con fuerza la descolonización y el posicionamiento de nuevos paradigmas. Sobre estos dos puntos profundizo en el capítulo III.

La presencia de este sujeto comunitario está también en este grupo, aunque más implícita que en el grupo anterior. Pues sí se define a la sujeta

¹⁶ Los valores destacados están enmarcados en las cosmovisiones del Buen Vivir (*Suma Qamaña, Suma Kawsay y Küme Mogen*). Por ejemplo, dentro de los 13 principios del *Suma Qamaña* (aymara) está el saber trabajar, saber escuchar, saber dar y recibir, entre otros.

mujer-indígena desde sus características individuales, que vendrían a diferenciarla de los hombres indígenas y de las mujeres no-indígenas, pero lleva un propósito y un actuar que es eminentemente comunitario:

“Es que yo lo digo como pensando en mi experiencia (...) lo que yo estoy haciendo ahora, y lo que estamos haciendo junto con otras mujeres (...) indígenas, afrodescendientes, poner en tensión en todos los lugares donde estemos (...) por ejemplo, presentándote claro, de qué lugar habitas, qué cuerpo tienes, qué historia llevas, como el ejercicio que tú nos hiciste la primera vez, el primer día. Me parece que ese ejercicio, yo creo que donde una está tiene que llevar eso, como... soy tanto, vengo de tanto, porque nos costó, nos costó montones decir ‘pucha sí, me he movido para acá, para allá, sí, soy de un pueblo que no me acuerdo mucho, creo que mi abuelita era de acá o de allá’ (...) primero saber quiénes somos, con todo lo que implica” (Participante en Iquique, febrero 2019).

La cita se sitúa en la discusión sobre las acciones que como mujeres indígenas realizamos, donde una de las estrategias fue este acto de toma de la palabra y posicionamiento. Este acto es desde la historia de nuestros ancestros, una historia también comunitaria que nos construye como descendientes indígenas. Es en este sentido que identifico también al sujeto comunitario, aunque más implícito, en el segundo grupo de los talleres.

Otro resultado de investigación en este ámbito es que el diagnóstico de la situación de las mujeres indígenas siempre incluyó la visión de que las mujeres en tanto mujeres y en tanto indígenas se encuentran en una situación de desventaja respecto a las mujeres no-indígenas y a los hombres (indígenas y no-indígenas). De esta manera, abundan los relatos de experiencias donde las participantes vivieron situaciones que califican como violencia hacia las mujeres y, para muchas, demostraciones concretas del patriarcado. Incluso, en uno de los talleres la mayoría de las participantes al presentarse reconoció en su historia la presencia de violencia física o psicológica hacia sus ancestras (abuelas y madres):

"Hablé más del tema con mi abuelita, se me puso a llorar, le pedí que me contara más de mi bisabuela y tuvo una vida muy trágica por el

machismo. Había sufrido mucho por su mamá, mi bisabuela, que se sacaba la mugre trabajando como loca y mi bisabuelo sólo tomaba y la golpeaba" (Participante en Iquique, febrero 2019).

"Mi abuela nació en Oruro, la misma historia, se viene escapando de un marido abusador, violador, maltratador. Ella se estableció en Huara a trabajar de nada con todas sus crías" (Participante en Iquique, febrero 2019).

"Mi bisabuela tiene una historia muy parecida a las que contaron, ella venía de una familia súper pobre, su papá le pegaba a la mamá que era nana, ella repitió la misma historia" (Participante en Iquique, febrero 2019).

"También traigo conmigo la historia de mi abuela materna que nunca conocí porque falleció a los 27 años cuando mi mamá tenía 6 meses por violencia, de hombre (...) Cuando conoció a mi abuelo ella ya venía de una historia de un hombre que la maltrataba, le pegaba, borracho, la misma historia de muchas. Por parte de papá también lo mismo" (Participante en Iquique, febrero 2019).

De este modo, reconocen que todas tienen en común el antecedente de hombres maltratadores que violentaron a sus ancestras. A partir de esta reflexión, fueron reconociendo poco a poco las experiencias de violencia en sus propias vidas, visualizando en seguida formas de sobreponerse a ellas:

"Por cosas de la vida una suele repetir patrones y me pasó que, en una relación anterior, una suele aceptar cosas como mujer, a veces sin entender, aunque no te gusten, pero una las acepta igual. Entonces ahí una se da cuenta y es difícil ver cómo una puede hacer ese cambio como mujer. Pero creo que hoy en día hemos (...) ya estamos dando pasos muy grandes. De partida sacarse ese poncho de víctimas es un paso muy grande" (Participante en Iquique, febrero 2019).

La identificación de estas situaciones de violencia hacia las mujeres se da en el ámbito de las relaciones de pareja, como lo muestra la cita anterior, pero también en otros ámbitos, como los trabajos y las organizaciones políticas y comunitarias:

"El tiempo en que yo trabajé en la CONADI, armé muchas asociaciones y ponía puras mujeres en la directiva, cuando los hombres me preguntaban por qué, yo les decía que era porque ellas son más ordenaditas y para no dañar el tema de ellos. Pero mi intención era que la mujer de la comunidad despertara, siempre los dirigentes eran 'don', nunca 'doña'. Nosotras tenemos que asumirlo, sí, sí podemos hacerlo. Las mujeres son más ordenadas, no se roban la plata. A veces me decían 'no señora (...), que a mi marido no le va a gustar'" (Participante en Iquique, febrero 2019).

La marginación de las mujeres de la vida política fue un elemento muy destacado de la violencia hacia las mujeres. La participante citada, comenta que reconoció esa situación y adoptó como estrategia valerse de los mismos estereotipos de género para incluir más mujeres como dirigentes, pese a la resistencia de algunos hombres y mujeres:

"A mí me pasa en mi comunidad que cuando estamos en la asamblea, las mujeres son las que más están ausentes y cuando la comunidad escoge representante, generalmente son los hombres los que postulan. Y hay mujeres, siempre han tenido presencia, pero ellas a sí mismas no se convocan" (Participante en Iquique, febrero 2019).

En línea con el testimonio anterior, otra participante sitúa el foco en las mismas mujeres, que ellas mismas no se convocan para estos espacios y roles. Esto discrepa de otra de sus frases que señala que siempre han tenido presencia. Sobre esto último, y a propósito de un libro que relata la experiencia de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), una tercera participante comenta:

"(...) le criticaron que no aparecían muchas mujeres. Y yo decía, ¿y dónde estarán esas mujeres? (...) estas mujeres siempre estuvieron haciendo funcionar todo, estuvieron en la cocina, en las tomas de terreno, ordenando, posiblemente también acarreando leña, igual haciendo siembra productiva, igual en resistencia, codo a codo con el hombre. Pero el hombre era el que aparecía porque él era el que tomaba la vocería, el cargo de longko. Esa mujer invisibilizada ha estado a lo largo de toda la historia nuestra, sólo que ha estado haciendo que las cosas funcionen y siento que como la esencia de la mujer es hacer que las cosas funcionen (...) las mujeres tenemos esa capacidad de ponernos en segundo lugar, de poner nuestras familias,

nuestras comunidades, nuestros espacios organizativos en ese primer lugar.” (Participante en Santiago, julio 2019).

En la cita anterior se plasma mucho de lo que se diagnosticaba desde otras participantes: las mujeres indígenas hacen que las cosas funcionen, pero no son dirigentes, no son visibles. Si se tienen en cuenta los roles de género que planteaba la investigadora Rocío Lencina (2019), replican la función de ‘hacer que las cosas funcionen’ a nivel familiar, pero también a nivel comunitario en el caso de los pueblos indígenas. Por último, un ámbito donde está menos reflexionada la existencia de violencia hacia las mujeres y -como pregunta abierta- de un sistema patriarcal que oprime a mujeres y a disidencias sexuales, tiene que ver precisamente con la situación de indefinición en cuanto a las diversidades sexuales. Me refiero a esta como una situación de indefinición porque en los relatos aparece como un tema del que se conoce poco y que es poco conversado:

"Pienso esto porque la primera vez que me nombré ante la comunidad como lesbiana, preguntaba si es posible ser lesbiana aymara. Ahí entra todo lo que tiene que ver con las tradiciones, los usos y costumbres (...) los abuelos y abuelas nos dicen que esto del hombre y la mujer tiene que ver con la complementariedad (...) Esto puede ser cuestionado, ¿existen los homosexuales aymara? ¿Han sido castigados anteriormente? ¿Cómo lo hacemos sostenible? Nosotras que queremos estar ahí, queremos no dejar de nombrarnos aymara, no queremos soltar ese arraigo que tenemos porque la comunidad no nos acepta”. (Participante en Iquique, febrero 2019).

La participante citada cuestiona su existencia como lesbiana aymara dentro de la comunidad, precisamente por el mandato de la heterosexualidad que se podría interpretar de la idea de complementariedad en su cultura. Asimismo, deja ver un rechazo hacia ella desde la comunidad y una resistencia de su parte, queriendo conservar sus raíces. De la conversación en los talleres emanó precisamente que las disidencias sexuales siempre han existido en los pueblos originarios, pero no siempre ha sido un tema a conversar:

“Yo creo que siempre en el mundo indígena ha estado el lesbianismo, pero que lo han invisibilizado. El otro día hablando con mi mamá me decía que cuando era chica pregunté sobre un personaje ahí ‘¿qué es el Felipe, hombre o mujer?’ y quedó la cagá porque nadie me contestó, él se puso nervioso. Él sabía que era mujer po, pero no me lo contestó. Estaba con el grupo de las mujeres que cocinábamos y era como muy normal, pero nadie quería hablar de eso” (Participante en Iquique, febrero 2019).

En línea con lo anterior, otra participante comenta que existía una persona que se identificaba como mujer, pese a mantener su nombre masculino. Ella comenta que ‘Felipe’ hacía su vida con las mujeres de la comunidad, pero no era un tema del que quisieran hablar.

Hasta aquí hemos dicho que existe un gran acuerdo entre las participantes al definir la situación de las mujeres indígenas como una ‘desventaja’ de sus pares no-indígenas, así como de sus pares hombres. También, todas identifican situaciones de violencia hacia las mujeres en sus historias familiares y, en algunos casos, también personales. En este sentido, se reconoce la existencia de un sistema que oprime a las mujeres indígenas, pero sin existir consenso en cuanto a cómo nombrarlo ni al origen de éste.

Existe un debate dentro de los feminismos latinoamericanos al respecto, en el cual se reconocen al menos dos posturas. Una de ellas sostiene la existencia de opresión de género en las sociedades y culturas precoloniales, la cual se habría juntado y reforzado con el patriarcado de los colonizadores españoles (Paredes, 2008). Este patriarcado originario/ancestral “es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos.” (Cabnal en ACSUR, 2010:14).

La otra postura plantea que en el pasado indígena previo a la colonización las relaciones de género eran más equitativas y cercanas a los valores de la dualidad y la complementariedad que, vale decir, son comunes

a los pueblos originarios de América Latina. Así, el patriarcado y la opresión de género serían productos occidentales y coloniales, que fueron impuestos a los pueblos originarios latinoamericanos. Un ejemplo de esto sería la experiencia del pueblo guarijío que describe la antropóloga Claudia Harris, donde:

“(…) las mujeres y los hombres guarijíos vivían en sus comunidades relaciones sociales entre los sexos bastante equitativas en términos de disponibilidad de sus tiempos, movilidad y libertad de decisiones sobre la elección de la pareja (…)” (Gargallo, 2013:107) de modo que las complementariedades y dualidades eran concebidas de manera bastante igualitaria. Esto, hasta que irrumpieron violentamente bandas externas a la comunidad, que reclutaron a los hombres para actividades económicas y sometieron a las mujeres. Así, sostiene que “la violencia y la sumisión de las mujeres en las comunidades indígenas son parte del legado colonial vigente” (Gargallo, 2013:104).

Esta segunda postura apareció poco en los grupos de taller y se entendió más bien como una idealización del pasado indígena, bajo la idea de que todo lo externo ha venido a contaminar las comunidades indígenas:

“¿Pero no será que eso [el machismo] se da más en comunidades que han tenido más contacto con el mundo actual, que llevan más años en contacto con la parte moderna? Lo digo porque en septiembre del año pasado conocí a un matrimonio de querós, la comunidad de Perú que recién hace diez años bajaron de la montaña (…). Cuando los conocí me cambió todo y me llamó mucho la atención porque ella tenía una independencia muy clara (…). No sé si será porque bajaron hace poco y no están tan invadidos de lo que es hoy la sociedad (…). Yo personalmente creo que en sus comunidades se da de esa forma, natural entre la mujer y el hombre (…).” (Participante en Iquique, febrero 2019).

Si bien esta postura era minoritaria en los grupos, sí fue más compartido que existían situaciones de violencia aunque no fueran nombradas machismo o relacionadas con un sistema patriarcal y frente a las cuales la comunidad reaccionaba basados en su cosmovisión y cómo se entiende el equilibrio entre lo femenino y lo masculino:

"Hoy existe mucho del machismo y eso es algo que llegó con los de afuera, acá no existía el machismo antiguamente o los problemas se solucionaban de otra forma. Si un hombre se portaba mal, se le daban chicotazos y se le sacaba de la comunidad donde estaba, se le aislaba. Hoy no se puede porque estamos invadidos de todos, ya estamos ahogados de todo. Ahora ni siquiera caminar tranquila porque a la vuelta de la esquina te pueden asaltar o te pueden violar " (Participante en Iquique, febrero 2019)

"(...) la dualidad y la cuestión femenino masculino no es que quiera decir que sea una pareja sentimental. Es una energía masculina y una energía femenina. Estaba ahí la dualidad, mi hermano y yo. En el cual, uno corrige al otro, sea quien sea, ¿para lograr qué? El equilibrio de lo que se quería, de lo que se debía hacer (...) Una buena mujer es la que corrige a su marido. Si tiene que agarrarlo a chicotazos, a chicotazos lo tendrá que agarrar y (...) lo mismo se puede decir de un hombre. Claro que siempre hay casos que son demasiado terribles, que nadie, ni siquiera otro hombre u otra mujer los puede corregir. Y esos ya no son considerados gente, salen del parámetro de lo que es la real persona (...)" (Participante en Santiago, julio 2019).

Pese a que en algunos relatos se expresa que la desventaja no tiene que ver con el género, pero en la mayoría se entiende que el clivaje colonización-patriarcado vino a iniciar o acrecentar la situación de desventaja de las mujeres a partir de toda la conquista española, dándole una situación de poder a los hombres españoles primero, y mapuche luego:

"Yo creo que ese poder se acrecentó o se fijó en la cultura, por lo menos mapuche, cuando se produjo la guerra con los españoles, los hombres empezaron a morir (...) Y en esa oportunidad existía eso de que el hombre pudiera tomar más mujeres pero había una serie de reglas (...) cuando se produce este acomodo es en la guerra con los españoles, estas reglas se fueron diluyendo por la necesidad, porque el hombre llegaba y no se sabía si volvía, entonces tenía las mujeres que tenía y punto (...) y las mujeres quedaban ahí cultivando la tierra, cuidando a los hijos, con o sin padre en el futuro. Y es ahí donde entonces el machismo se empieza a asentar en la cultura mapuche junto con la imposición del cristianismo" (Participante en Santiago, julio 2019).

Por lo tanto, tenemos que la tesis del patriarcado originario tal como lo planteaba Paredes (2008) no se descarta, pero sí se plantea que existían métodos de control frente a esta violencia machista. Con respecto al concepto específico de patriarcado como un sistema de dominación masculina sobre las mujeres y el machismo como una expresión de aquello, las opiniones también son diversas. Algunas plantean, en línea con la tesis del patriarcado originario que siempre ha sido de esa forma, pero es el concepto el que viene de afuera porque en las comunidades no se había nombrado:

"El patriarcado está de antes, pero no conceptualizado como tal. 'Es lo que siempre ha pasado', te dicen que así es" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Justamente un hallazgo de esta investigación es la barrera que muchas veces significan los conceptos traídos de occidente en el trabajo con mujeres indígenas. Las palabras 'feminismo' y 'patriarcado' eran conocidas por todas las participantes como concepto, sin embargo dado su origen occidental algunas lo interpretaban inmediatamente como algo externo y no propio de las comunidades. De esta forma, para algunas no tenía sentido alguno hablar en estos términos al analizar la experiencia de las mujeres indígenas:

"Es como el computador (...) La palabra feminismo no tiene una traducción íntegra. El real significado de lo que es eso, no es de aquí, no del pueblo chileno, no existe. Así como el computador tampoco existe en nuestro lenguaje original. Por cuanto va a seguir siendo el computador una palabra ajena a nuestro vocabulario. Por eso, esa palabra para mí no existe, para mí como aymara no existe. Como persona que ando en este mundo, obviamente existe porque conozco más o menos cómo se maneja la cosa, pero no es propia para mí. Eso es totalmente ajeno" (Participante en Santiago, julio 2019).

Del mismo modo, había en algunos casos un alto rechazo al feminismo por considerar que, además de ajeno era dañino para los pueblos originarios al ser equiparado y considerado lo mismo que el machismo pero 'al revés', vale decir, como un extremo que rompería el equilibrio comunitario:

"(...) ¿De dónde viene este cáncer social? De Roma al final (...) porque impusieron (...) por ejemplo lo que conocemos como cultura es cultura (...), europea, tampoco son las culturas originarias de ahí. Esos pueblos fueron arrasados, de la misma forma que después arrasaron ellos mismos con nuestros pueblos acá. Ellos sabían muy bien eso, de cómo abusar, de cómo eliminar a otros y de la misma forma se hace entre hombres y mujeres (...) O sea, yo creo que de ahí viene el problema (...) el feminismo para mí es eso, es como un cáncer más." (Participante en Santiago, julio 2019).

Pese a que no se conozca una traducción literal del concepto 'feminismo' o 'patriarcado' a las lenguas originarias, esto no quiere decir inmediatamente que o pueda analizarse su situación con ayuda de ellos. Sin embargo, para muchas esas reflexiones se han visto entorpecidas porque históricamente han sido analizadas 'desde afuera' y categorizadas como víctimas, sin que haya existido un diálogo profundo para comprender su experiencia desde sus cosmovisiones e historias:

"(...) a propósito de todos estos conceptos teóricos que tenemos súper metidos en nuestra cabeza y justamente por lo académico (...) una educación igual occidental que tenemos en nuestra cabeza (...) fui a una charla esta semana (...) había una ñaña que contaba su historia de cómo ella se dedicaba al telar y ella contaba su historia muy, como que era una mujer multifuncional, que hacía muchas cosas, nutría el hogar (...) y la moderadora todo el rato le hablaba desde un lugar como colocando, que casi que vivía un machismo. Entonces es súper fuerte cómo desde afuera está esa visión que se trata de colocar todo el rato como que eso fuera un machismo, esa forma de vivir de una comunidad indígena y yo escuchaba en la mujer, en sus palabras, ella en ningún momento lo vivía así" (Participante en Santiago, julio 2019).

En la cita expuesta y, como se planteaba en el primer capítulo, en el relato la Academia hace una interpretación de la experiencia de la expositora mapuche, equiparando en seguida su trabajo centrado en el telar y el hogar a una opresión. De esta forma, más allá de la utilización de un concepto occidental, el problema de fondo está en la interpretación de una experiencia ajena anteponiendo una etiqueta de 'víctima' u 'oprimida' sin dar espacio a

comprender cómo funcionan las dinámicas de género dentro de las comunidades.

Esto último no quiere decir que no hayan existido dinámicas propias de un sistema patriarcal en las comunidades indígenas y tampoco lo comprenden así la mayoría de las participantes. No obstante, el análisis debe complejizarse teniendo en cuenta la cosmovisión del pueblo o comunidad, pues de otra forma se puede caer en lógicas de poder racistas desde la Academia, invalidando a priori prácticas y dinámicas de los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, estos análisis centrados en la cosmovisión occidental, aleja a las mujeres indígenas de un posible encuentro con los feminismos, especialmente con un feminismo indígena:

“(…) igual que está hoy día súper de moda hacer estas charlas de mujeres indígenas y las llenan de preguntas y las sacan de contexto (...) no sé si hay un feminismo indígena o no porque no sé si esa palabra es parte de una comunidad indígena, de cualquier comunidad indígena. Como que me sigue resonando más lo de comunidad que planteó usted y cómo como comunidad se mantiene, más allá si es hombre, mujer, niño, abuelo, mantienen un núcleo, mantienen un lugar en el fondo, o cuidan un lugar.” (Participante en Santiago, julio 2019).

La posibilidad de un feminismo indígena o de mujeres/comunidades indígenas accionando desde los feminismos plantea la pregunta por ‘el otro feminismo’ y comienza así a dibujarse, como una negación de los elementos que perciben excluyentes en el feminismo hegemónico.

Como decíamos anteriormente, en el análisis del material producido en los talleres están presentes ambas visiones del origen del patriarcado que, aunque podrían interpretarse como contrapuestas, coinciden en las críticas hacia ‘el feminismo’. Aquí el feminismo -en singular- es comprendido como feminismo blanco, occidental y universalizante que no incluye la visión y experiencia de las mujeres indígenas. Sin embargo, algunas participantes conocen otros feminismos y son ellas mismas quienes explican que existen los feminismos en plural, sumándose a la visión crítica del feminismo blanco/occidental.

La literatura existente desde los feminismos críticos del Sur coincide con esta visión de que el Feminismo Blanco/Occidental no ha sabido entender e implicar la situación que viven las mujeres no hegemónicas, tal como lo explica Karina Bidaseca:

“Es el feminismo liberal burgués y occidental hegemónico, cuyo emblema es la mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbana, educada y ciudadana contra el patriarcado como categoría universal, el que es cuestionado por otras mujeres que observan ciertas ausencias sintomáticas en la agenda feminista: el racismo, lesbofobia, la colonización. Al llamar a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas –que desconocían la opresión de raza y clase– pospusieron y desecharon estas otras opresiones y, de este modo, impidieron ver sujetos racializados, sexualizados y colonizados y su ubicación en diferentes discursos racializados (Bidaseca, 2010: 131).

Lo planteado por la autora da cuenta justamente de las preocupaciones de las mujeres indígenas por no sentirse incluidas dentro del feminismo hegemónico, pues es representado por esta mujer -en sus palabras- privilegiada, que nada tiene que ver ni conoce las cosmovisiones ancestrales. Esta no inclusión es la base de las críticas que tienen las participantes:

"En lo simbólico el patriarcado se representa como un hombre blanco que tiene todos los privilegios y desde ahí se toma como ejemplo para definir todo lo que es el ser humano, entonces estamos luchando contra eso. Para dejar de seguir perpetuando una cultura donde nosotras no existimos, yo que me reconozco como mestiza tampoco existo. Por eso creo que hay que luchar contra los estereotipos, por eso dentro del feminismo creo que es importante aprender a aceptar las diferencias, respetar y aceptar otras formas de vivir y costumbres. No hay un estereotipo único de un ser único" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Podemos resumir las críticas de las participantes de los talleres hacia el feminismo blanco/occidental, primero como una ‘utilización’ de las mujeres indígenas para sus fines sin considerar su especificidad y, por tanto, no son percibidas como iguales en la lucha. Segundo y muy relacionado al anterior,

como la imposición de formas de lucha que no tienen sentido en su contexto. La primera crítica es expresada por una participante en la siguiente cita:

“[El feminismo] yo igual lo siento como súper elitista (...) una igual se siente un poco violentada, pasada a llevar, un poco avasallada por gente que está desde su situación de comodidad, desde su situación de academia, también de fama ganándose las lucas a costa del discurso de las mujeres que sí están en resistencia y arrogándose vocerías políticas de cosas por las que no actúan” (Participante en Santiago, julio 2019).

El diálogo se da en torno a reflexión grupal de que a partir del 2018 el movimiento feminista y los feminismos habían adquirido masividad en Chile, pero que aun así no se sentían realmente incluidas en él. Así, una de las participantes comentó tal como se muestra en la cita que serían ciertas mujeres dentro del movimiento quienes se benefician del trabajo de todas, en específico sostiene que son las mujeres que están ‘en resistencia’ aludiendo a las mujeres que resisten en las tomas de terreno, apoyando a los presos políticos mapuche y otras movilizaciones desde poblaciones y territorio mapuche, quienes pasarían a quedar relegadas a un segundo plano. En la misma línea se encuentra la segunda crítica:

"Como lo que pasó en la marcha del 8 de marzo (...) había un paro de la mujer en la pega, en todo ámbito, doméstico... pero claro, había mujeres del campo, zona rural que ellas se tenían que levantar a las 5 de la mañana a ver a sus animales, darles de comer, entonces ¿a qué estrato está dirigido este paro? Porque el mismo caso de las pobladoras, las que viven en Bajos de Mena, que igual son súper aperrás allá las mapuche... ¿cómo van a parar ellas? ¿No calza con los parámetros del feminismo blanco? Quieren calzar algo que no, no cuadra en eso." (Participante en Santiago, julio 2019).

En este caso también se critica una de las formas de lucha del movimiento feminista ya que, bajo la premisa de que no tienen conexión con la situación de las mujeres indígenas y de poblaciones, cae en plantear movilizaciones que no hacen sentido para ellas y por tanto se excluyen de ellas.

Del análisis de esta relación entre mujeres indígenas y feminismos, podemos decir, según lo trabajado en los talleres, que en general las mujeres indígenas sí reconocen una jerarquía que favorece a los varones pese a tener diversas ideas respecto a cómo abordarlo. Sin perjuicio de lo anterior y gracias al diálogo, en ambos grupos se llegó a la conclusión de que la forma de abordar esta injusticia es siempre comunitaria y desde la cultura misma. La postura que ganó más fuerza fue la de posicionarse desde los feminismos del Sur para quienes se reconocen como feministas y para las que no, tiene que ver con una recuperación de los ideales de complementariedad y dualidad que plantean sus cosmovisiones, punto en el que coinciden ambas.

De este modo, hace mucho sentido considerar las líneas de pensamiento feminista indígena que propone Francesca Gargallo (2013) entre las mujeres de naciones originarias que resumo a continuación, seguidas cada una de una cita ejemplificando su presencia en esta investigación:

1. Mujeres indígenas que trabajan en favor de una buena vida para las mujeres según su cultura, pero no se nombran feministas por considerar la dualidad, el temor al rechazo e incomodidad que pueda generar ese término.

"Desde el punto de vista feminista, nunca me he identificado como tal porque siempre he estado por la unión de las dos partes, de todo lo que he aprendido en círculos de abuelos y de mujeres también, siempre ha llegado a mí ese mensaje, de poder avanzar porque si no, no se puede, estás cojo (...) No tengo mucho que aportar desde el lado feminista, tengo un punto de vista de un respeto más de seres humanos en general. No significa que no lo apoye ni no lo valore, es necesario ese aporte " (Participante en Iquique, febrero 2019).

2. Mujeres indígenas que rechazan el término feminismo cuestionando la mirada de las feministas blancas y urbanas.

"Sí a mí igual me pasa mucho con el tema del feminismo, como que al final toda esta revolución feminista como lo han tildado finalmente viene desde un cierto tipo de mujeres y desde cierto tipo de cuerpos de mujeres, desde ciertos tipos de territorios y no nos incluye

necesariamente a todas. Claro, busca incluirnos en teoría, pero en la praxis no nos incluye y por eso creo que puede terminar siendo demasiado violento pa' uno (...) Es un feminismo de las blancas (...) porque al final no todos los cuerpos le importan al feminismo (...)" (Participante en Santiago, julio 2019).

3. Mujeres indígenas que trabajan por la visibilización y los derechos de las mujeres, encontrando puntos en común con el trabajo de las feministas blancas y urbanas por liberarse de la misoginia, por lo cual se reivindican feministas.

"(...) las herramientas que tiene el feminismo y que son muy buenas, porque entiendo muy bien la crítica al feminismo occidental pero deberíamos ocupar lo que nos sirve y necesitamos. Que se expanda a todo el que se sienta discriminado" (Participante en Iquique, febrero 2019).

4. Mujeres indígenas que se nombran feministas desde la autonomía y trabajan en prácticas de encuentro, en constante crítica y diálogo con otros feminismos no indígenas.

"Es que en el feminismo institucional no se da espacio (...) hay algunas feministas que sacan el lienzo y se sacan las fotos y al otro día están tirándose para concejal y se olvidan de toda la gente. (...) A veces en el mismo grupo de las feministas no hay espacio para las lesbianas, tampoco para las bi, las drag, ni nadie. Entonces el feminismo te excluye mucha gente, pero esa gente que es excluida a veces sí es feminista po, en el sentido de que definamos como feminista una mujer que lucha por sí misma, por su cuerpo, por su tierra. Yo lo defino así y digo que sí soy" (Participante en Santiago, julio 2019).

Según lo expuesto, estas líneas de pensamiento de las mujeres indígenas son una herramienta útil para comprender los puntos de conexión o de conflicto que tienen las mujeres indígenas con los feminismos. Adicionalmente, es relevante considerar que, pese a la diferencia de ambas posturas -considerarse o no feministas- esto pasa a un segundo lugar entendiendo que ambas se preocupan por un trabajo comunitario que mejore la situación de las mujeres, pues mejorar la situación de las mujeres es mejorar la situación de toda la comunidad. Del mismo modo, se apunta a que

los ideales de las culturas originarias son realmente enfocados en relaciones de género más igualitarias y basadas en la complementariedad, por lo cual este es un punto de conexión y de partida para generar colaboración entre las mujeres pese a sus diferencias:

“Por eso, pero como la *lamngen* dice, en el feminismo no entramos nosotras porque no estamos con todos esos requisitos que ellos tienen, así que nosotros tenemos que definir desde las culturas... porque acá por ejemplo tenemos varias, varios pueblos, ¿por qué sí nosotras podemos tener esa discusión sana y afuera no está y en el feminismo no está?” (Participante en Santiago, julio 2019).

De este modo, es posible un diálogo desde el feminismo entre las mujeres indígenas, y mucho más, es posible releer sus acciones y motivaciones desde la búsqueda de justicia para las mujeres en conjunto con sus comunidades.

3. La juventud como preparación y la posibilidad de un diálogo intergeneracional

Para cerrar este capítulo de análisis de las opresiones antes de pasar a las formas de resistencia que piensan y emprenden las mujeres indígenas desde el diagnóstico expuesto, quiero detener la mirada en lo generacional. Con esto, paso a mostrar algunos hallazgos sobre la forma en que las participantes miran a las juventudes y cómo esto podría repercutir en la forma comunitaria en que se está mirando la lucha contra las opresiones. Es posible definir lo juvenil en torno a la idea de una división en clases de edad, cuya división está dada por la esencia social de cada una donde se les asocian ciertos derechos, privilegios, deberes, formas de actuar, entre otros y se ve delimitada por momentos de transición (Criado, 1998 en Duarte, 2012). De este modo, las diversas clases de edad son construcciones sociales respecto a las cuales se han formado relaciones de dominio, adultocéntricas, en la sociedad occidental (Duarte, 2012).

Tal como comenté al inicio de este escrito, el grupo de mujeres indígenas que participó en estos talleres fue diverso tanto en cuanto a sus

pueblos de origen, nacionalidad, como también en cuanto a sus generaciones. En concordancia con Duarte (2000), tenemos diversos significados que se le han dado a la categoría juventud. Desde ahí, un discurso muy instalado es el de la juventud como la 'generación futura' (Duarte, 2000), que se replicó en ambos grupos de taller, especialmente en voz de las mujeres mayores:

"Creo que a medida que nosotros investigamos de dónde somos, y sobre todo ustedes los jóvenes tienen que cambiar la historia de esto, nosotros abrimos una puerta con la Ley, pero vendrán otras que las tienen que abrir los jóvenes. Ese es su desafío, tomar conciencia y hacer acciones" (Participante en Iquique, febrero 2019).

La hablante hace referencia a su aporte como dirigente a la creación e implementación de la Ley Indígena durante su juventud, entendiendo que es responsabilidad de los jóvenes continuar en ese camino. Al mismo tiempo, se pone el acento sobre los jóvenes en tanto "aquellos y aquellas que más adelante asumirán los roles adultos que la sociedad necesita para continuar su reproducción sin fin" (Duarte, 2000:65). En este caso, la reproducción va de la mano con la lucha por preservar la identidad indígena y la defensa de sus cosmovisiones.

En la misma línea, otra participante pone énfasis en el rol de la juventud en esta resistencia que deben emprender los pueblos originarios, comentando las dificultades que percibe:

"Tenemos que buscar estrategias para salir adelante, sobre todo la juventud. Mucha juventud nuestra como que no se quiere involucrar y sienten vergüenza." (Participante en Iquique, febrero 2019).

Por otro lado y tal como lo señala la bibliografía existente sobre juventudes, se relaciona a este concepto con una serie de prenociones, tales como ser transgresores y valientes:

"[De este taller me llevo] La experiencia importante, fortalecedora y ver el recambio generacional. Yo igual soy de una generación mucho más atrás que todas las que estamos acá pareciera. Pero alguna vez yo también fui la voz más transgresora (...) Tuve la experiencia de haber acusado a un jefe de servicio con un buen oficio, a una alta autoridad, y mis colegas me dejaron sola (...) Y recibí, cuando estaba recién

empezando el SERNAM, casi un galván por esa valentía”. (Participante en Santiago, julio 2019).

En este caso la participante comentaba una experiencia que vivió en su juventud, asociando implícitamente la juventud con ser ‘la más’ transgresora y valiente. Al mismo tiempo, valora el ‘recambio generacional’, similar a la idea anterior, indicando que ahora es turno de las más jóvenes de llevar esta actitud y emprender acciones en la línea de la defensa de la cultura.

Continuando con las prenociones sobre la juventud, existen algunas que se atribuyen específicamente a la condiciones de joven pero también de perteneciente a un pueblo originario:

“(…) Cuando fui en el verano donde un tío... la juventud, uno, y siendo mapuche también es muy soberbio, es como parte de la juventud mapuche ser soberbio. Es como un elemento, como que si tú no eres soberbio, es como que no eres mapuche” (Participante en Santiago, julio 2019).

La soberbia como parte esencial de la juventud podemos comprenderla en el modelo de que los y las jóvenes deben ser precisamente lo contrario: obedientes, para recibir la formación y experiencia de los mayores. Del mismo modo, plantean que el contexto en que se desenvuelven los y las jóvenes hoy es distinto al que ellas vivieron:

“Mi hija tampoco tiene muy arraigado lo de la cultura porque prácticamente se crió en Santiago y Valparaíso, se acuerda de las celebraciones, pero no hay más, no hay rituales. Las generaciones van cambiando, los privilegios de ella son mucho mayores que los que tuve yo y los de mi abuela son mucho menos que los que tuve yo (...) [a mi hija] nunca la vería con una falda de chola. Es muy difícil hablar de una identidad” (Participante en Iquique, febrero 2019).

Aquí la participante sostiene que se complica el reconocerse como indígena o hablar de una identidad como tal y juegan un papel importante el desarraigo territorial como también los privilegios que tendrían estas nuevas generaciones. Todo esto deviene en que el proceso de identificación de los y

las jóvenes es más complejo. Sin embargo, se plantea que igualmente podría ser parte de un proceso que llega su fin con la 'madurez':

"Uno creció con eso pero ya después (...) uno va madurando. Se da cuenta y yo veía sobre todo por mi abuelo, mi abuela que escuchaba, que entre ellos hablaban su lengua (...) es un tema de pertenencia (...) la mayoría tenemos ambiciones de querer obtener una carrera, querer tener no sé, casa, familia y todo lo demás, y los bienes. Pero y yo decía 'bueno, ¿y qué hay más allá de eso?'" (Participante en Santiago, julio 2019).

"Me pasó que en la época de la adolescencia, y con un montón de estímulos que vienen de occidente, empecé a ser bien reticente y rechazar la cultura propia, la cultura aymara. Entré en una etapa más de occidentalización, uno empieza a despojarse (...) Después volví a retomar con mi abuelita (...)" (Participante en Iquique, febrero 2019).

En los dos testimonios expuestos se releva el tiempo de juventud o adolescencia como un período en que no se valoraba la pertenencia indígena, sino que las dos participantes tenían prioridades distintas. Sin embargo, llega un momento en que esto cambia, que una asocia con 'madurar' por influencia de las personas mayores que tienen como referentes y encuentran un nuevo rumbo en torno a la defensa de sus pueblos. Con esto, se denota la importancia que ellas mismas otorgan a las personas mayores como como puertas de entrada a la cultura y fuente de sabiduría respecto a la cosmovisión de su pueblo. El rol que se le concede a las personas mayores es, entonces, el de transmitir sus experiencias a los más jóvenes:

"Me acordé de una lección que nos dieron hace años atrás (...) los viejos. Entonces los más jóvenes, los que viven allá y los que no vivimos allá empezamos a discutir y (...) ellos [los viejos] nos dijeron a la gente que éramos más jóvenes, menos expertos, con menos conocimientos, dijeron 'no po, nosotros no podemos ser como ellos. Nosotros tenemos que enseñarles a ser gente y se los vamos a enseñar con el ejemplo'. Y ahí quedó el tema (...) para nosotros fue un tremendo remezón (...) ahí uno entiende los viejos por qué son viejos. Y por qué uno tiene que escucharlos" (Participante en Santiago, julio 2019).

"De esta sesión me llevo el haber aprendido de ustedes, y también haberlas conocido. Yo ya tengo 68 años y siempre intento transmitir mi experiencia sin un afán de contarla, sino para que se vea que es posible hacer cosas y mejorarlas" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Tal como se ve en la primera cita, los mayores o 'los viejos' son quienes por excelencia pueden transmitir la cultura y deben enseñarle a los más jóvenes. Sin embargo, en la segunda cita la participante deja claro que en el diálogo intergeneracional del taller pudo aprender de las otras mujeres más jóvenes. Así, pese a que las mayores se sienten con la responsabilidad de transmitir su experiencia, no siempre es desde una posición autoritaria, sino que puede haber un intercambio en el grupo:

"(...) ¿y de qué me afirmaba yo espiritualmente? De mi familia, de lo que yo recordaba de mi abuelo, de lo que yo recordaba que me hablaba mi abuela. Entonces eso yo pienso que me ha ayudado mucho hasta el día de hoy y bueno, sigo en la lucha po, que eso es importante. Bueno, veo que la gran mayoría son jovencitas, las felicito porque estén preocupadas en este caso de rescatar las raíces, de rescatar sus orígenes porque es importante eso, es importante seguir, digamos en este caso, tratar de hablarlo, conversarlo y de que conozcan nuestra cultura hacia el resto también" (Participante en Santiago, julio 2019).

En concordancia con el testimonio anterior, otra de las participantes felicita a las más jóvenes por movilizarse para rescatar sus raíces, pero sin dejarse a sí misma fuera de esta tarea. Vale decir, ella como adulta o mayor también considera que es parte importante y no lo atribuye a un momento específico de la vida ni a la identidad de joven exclusivamente, sino una lucha en la que se deben unir jóvenes y mayores.

De la dinámica que se dio en los talleres creo que fue muy interesante que la voz de las mujeres mayores tenía un mayor espacio que la de las jóvenes, siendo escuchadas con más atención y, en muchos casos, los consensos del grupo tendían a girar hacia esa posición. Asimismo, las mujeres mayores eran quienes tenían más contacto con las comunidades rurales desde su historia personal, lo que también fue muy valorado por las participantes.

En este sentido, creo que la experiencia vinculada a la relación con la cultura de origen y el conocimiento que de ella se tiene y se puede transmitir a otros/as, juega un papel fundamental para comprender esta dinámica donde efectivamente tienen más espacio las voces de las mayores del grupo. Aquí, creo que la diversidad de experiencias de vida que tienen las participantes, independiente de su edad o momento de vida demuestra que no es posible considerarla como una simple acumulación, sino que tanto jóvenes como mayores pueden transmitir conocimientos sobre la cultura de origen y, de esa forma, entrar en conversación.

En consecuencia, el formato taller puede aportar a generar un diálogo más participativo desde las diversidades que ayudan a que las voces jóvenes no se pierdan en el grupo. Sin embargo, para que el diálogo avance hacia lo intergeneracional, es necesario discutir y cuestionar las prenociones que se tienen de la juventud, asociándolas al contexto diverso en que se desenvuelven jóvenes y mayores, y no atribuyendo características o creencias sólo al momento de vida en que se encuentran.

Atendiendo a estas tareas pendientes, en el último capítulo de análisis abordo las formas de resistencia que tejen y activan las mujeres indígenas desde toda la diversidad que hemos abordado, haciendo eco de estas experiencias y tejiendo redes en el encuentro de unas con otras.

CAPÍTULO III: RESISTENCIAS DIVERSAS DESDE LO COMUNITARIO, CREATIVO Y SENTIPENSANTE

Dedico este último capítulo de análisis a revisar los resultados de investigación sobre las formas que tienen las mujeres indígenas de resistir a lo que la teóloga aymara feminista Sofía Chipana Quispe caracteriza como una política de la muerte, la cual se basa en el avasallamiento de nuestro territorio, junto con el enajenamiento de nuestras identidades y nuestras espiritualidades (Chipana, 2020).

Fundamentalmente, las participantes tienen prácticas de resistencia a la negación de su identidad como mujeres indígenas, que para Chipana tiene que ver con el discurso del ‘no ser’ hacia las personas indígenas que generó desigualdad y sentó las bases del racismo como un sistema de exclusión (Chipana, 2020). Según la autora, la resistencia es la forma de enfrentar la política de muerte que ha llegado a nuestros cuerpos a través de la aniquilación de los pueblos indígenas, pero también de la aniquilación de los territorios a través de la política extractivista.

Asimismo planteo que, más allá de la resistencia a la negación de la identidad, la búsqueda del origen y cultivo de la identidad como mujer indígena implica una práctica de resistencia a las formas coloniales en que el neoliberalismo define que se deben vincular las personas indígenas con su entorno. Estas resistencias, como praxis política son, entonces, diversas, comunitarias, creativas y sentipensantes.

1. Del reconocimiento al compromiso por nuestros pueblos

En el primer capítulo de análisis abordé cómo las mujeres indígenas a partir de ciertas vivencias que -generalmente- implican dolor al experimentar discriminación y racismo de parte de un otro/a, comienzan a indagar en sus orígenes y su vínculo con lo indígena. Son diversas las trayectorias, pero quienes hoy se reconocen como mujeres indígenas coinciden en que dicha

'búsqueda del origen' es tanto una necesidad urgente y, ante todo, es una sensación y un llamado no sólo a conocer más, sino que también a hacer más.

De ahí que el proceso de reconocimiento como mujeres indígenas tiene por finalidad la afirmación de esta identidad negada y a medida que avanza, se genera lo que describí en ese apartado como un 'compromiso' con la cultura originaria:

"(...) seguir buscando mis orígenes, aunque sea difícil porque haya una negación de la existencia. Porque mi mamá nos sanaba con plantas, con esa sabiduría fuimos criadas, pero nunca desde una valorización, ella nunca se sintió sabia y valiosa. Me llevo el compromiso de seguir valorando estas cosas que la historia no ha valorado" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Tal como se aprecia en la cita, la afirmación de la identidad negada y el compromiso con ella vienen de la mano con una valorización de la sabiduría ancestral y de la madre de la participante, quien vivió esa negación. De la misma manera y en concordancia con lo planteado por Vera (2014), toman su rol como principales transmisoras de la cultura y, fundamentalmente, en la familia:

"(...) Yo creo que la posición que debemos tomar es reconstruir la historia con una nueva visión. Eso también uno lo hereda a los hijos, yo siempre se los digo a mis hijos que son aymara y tienen que reconocerse así" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Con esto, además de transmitir la cultura se reconstruye algo que se había querido destruir o aniquilar, en palabras de Sofía Quispe (2020). Esto es, transmitiendo esta 'nueva visión' de reconocimiento de la identidad, se resiste contra el discurso del no ser hacia las personas indígenas. Por consiguiente, el compromiso y la resistencia a la negación son un ejercicio de descolonización:

"(...) se trata de rescatar y traspasar a la gente. Con el grupo de jóvenes somos muy amigos, somos una familia que nos une el propósito de tratar de sacar a la luz todo lo que está oculto, todo lo que quizá la colonización trató de tapar y ahora estamos descolonizando. Me hace

mucho sentido ese concepto porque siento que es el tiempo de eso. Todo lo que se nos ha ido borrando en este tiempo." (Participante en Iquique, febrero 2019).

Pese a las experiencias negativas de racismo de las participantes, el reconocimiento de la diferencia y su identificación como mujeres indígenas deviene en un ejercicio de descolonización que implica la revalorización de su identidad como algo positivo, digno de ser explorado y que les empuja a la acción:

"Cuando me vine a los seis años mi papá me dijo que en Iquique había una cocha grande, que no me metiera ahí porque era peligrosa. Era el mar. También me dijo 'te van a decir india, porque tienes dos trenzas largas y el pelo negro'. Los que te van a decir india tienen el pelo del color del cobre. Cuando te digan india, tú tienes que decir 'orgullosa de ser india' (...) Siempre fui muy orgullosa de lo que me enseñaron mis papás. Desde muy niña tomé conciencia de quién era yo, de dónde venía y tuve la posibilidad de participar activamente para la Ley Indígena (...)" (Participante en Iquique, febrero 2019).

Este paso a la acción motivado por el compromiso que se genera es altamente diverso, sin embargo, sostengo según lo trabajado en los talleres que se trata de resistencias comunitarias, creativas y sentipensantes. Son comunitarias y sentipensantes porque se busca la reunión y la generación de una comunidad con otras mujeres o personas indígenas con quienes compartir conocimientos y sentires, aprendiendo la cosmovisión y, en el encuentro con otras/os, viviendo la cultura:

"Finalmente uno camina como bicho raro (...) y habernos encontrado acá es decir 'ah ya, no estoy rallando la papa, o sea hay más gente pensando así' y no es un pensamiento casual, tiene razones bien fundadas que están en la raíz de cada familia, de cada origen, de cada cultura (...) Entonces creo que en eso me sentí como acompañada, como iguales con cada una de las que está acá (...) porque en el fondo uno siempre anda como chocando, peleando, no encajas, y te sientes siempre rara" (Participante en Santiago, julio 2019).

"A mí me gusta mucho la palabra sentipensar, que lo discuten hartito las comunidades. El *Suma Qamaña* es como el Buen Vivir, es como la

estrategia de los aymara frente a esta opresión. Yo le pondría como la ruptura del pensamiento, con esto del colonialismo... lo que decíamos recién, ¿dónde veo yo el colonialismo? Estas cosas que vienen a ser como todos estos estímulos que le decimos, que también han hecho de nosotras cuerpos y seres colonizadas." (Participante en Iquique, febrero 2019).

Por otro lado, las resistencias son creativas porque van desde la reapropiación a través del arte, vinculación con sus oficios y formaciones, viajes a su territorio, la participación en organizaciones y asociaciones, como también el aprendizaje de la lengua y cosmovisión originaria:

"Ahora estoy de vuelta aquí en Iquique porque todo lo que he ido aprendiendo me lleva a lo aymara, a las tradiciones y la lengua. Quiero aprender, siento ese deber con esta zona del norte. No me di cuenta de eso hasta que salí y anduve por el valle. Me di cuenta de que allá hay muchas tradiciones, pero como está cerca del centro está todo muy confuso y muy revuelto, hay mucho de todo, nos falta la identidad y las cosas más claras. Siento que esa identidad tengo que encontrarla aquí primero." (Participante en Iquique, febrero 2019).

"Trabajo como psicóloga y ahora ha cambiado la visión sobre lo que quiero ir al sur, que tiene más que ver un poco con la recuperación de las historias personales de cada uno. Quiero hacer un trabajo con la gente de allá y justamente porque en mi historia me ha pasado que gracias a este encuentro también me he ido sanando de alguna forma por este desarraigo. Como que me he dado cuenta de que hay una parte de mí, de mi historia que no sé y que es súper importante recuperar porque tiene que ver con el sentido de pertenencia, tiene que ver con quien uno es." (Participante en Santiago, julio 2019).

Ahora bien, cuando se refieren al 'deber ser' de la transmisión de la cultura, se habla de una práctica comunitaria, que se da también en un contexto de dualidad y complementariedad de ambos géneros, dentro y fuera de los grupos familiares; mayoritariamente a través de la lengua originaria, festividades y ritos. Así, es clave considerar la impronta comunitaria que tiene este compromiso para las mujeres indígenas y sus comunidades. El trabajo de revitalización de la cultura y reconocimiento de su identidad no puede sino ser en comunidad:

"Abrir la puerta y verlas a todas ustedes, eso me gustó mucho porque soy una chola *shola* en Santiago. Yo soy de Peñalolén por si alguien es de por allá. Para mí (...) somos las peruanas, bolivianas cuando estamos acá y somos las santiaguinas cuando estamos allá. Entonces para mí es súper reconfortante estar con otras mujeres aymara o indígenas porque es como mi familia y esos relatos que ustedes hacen es como escuchar a mi mamá, a mi abuela. Para mí eso es difícil porque vivo con mi hija solas en Santiago." (Participante en Santiago, julio 2019).

"(...) la espiritualidad también tiene que ver justamente con la comunidad, en cómo se vive en ese lugar... y que de nuevo es mucho más amplio, más que de géneros o no, lo incluye todo. Que también es otra diferencia, justamente con el capitalismo, o con las otras formas de vivir fuera de lo indígena que es más individualista, que no está pensado como en la comunidad" (Participante en Santiago, julio 2019).

Tal como lo muestran las citas, acercarse a su cosmovisión y vivirla tiene que ver con construir comunidad y nutrirse de los relatos y experiencias de otras mujeres indígenas. En ese proceso, también se ponen en valor y se les otorga un nuevo sentido a los relatos y enseñanzas de los ancestros y ancestros, así como se pueden incorporar otros nuevos. Sin perjuicio de aquello, las participantes reconocen que en algunos casos esta reapropiación de la cultura puede hacerse con un sentido utilitario, lo que denomina peyorativamente 'folclorización':

"(...) más se ve en los jóvenes (...) cuando es moda como maquillaje de lo cosmético, neofolclore, y que se agota ahí no más (...) No quiero desmerecer, de que no recuperemos la saya, bailemos todos, saber de dónde son (...). Porque ahí hay varias cosas que se cruzan en eso como que, no, esto es de aquí, esto es de allá, ya. Hay que rebuscar eso porque también tiene un origen ancestral político. Así como, este baile tiene que ver con estas danzas de guerra y ya... pero ahí no más se agota." (Participante en Iquique, febrero 2019).

Al profundizar, las participantes definieron que muchas veces existe un 'agotamiento de la identidad', donde se reconoce la pertenencia a un pueblo originario, pero no se investiga más ni tampoco se vive la cosmovisión. Del

mismo modo, lo vinculan a la utilización de los beneficios económicos que les supone pertenecer a un pueblo indígena:

"Es que como igual estoy trabajando con ese tema, he visto re hartos casos que son así. Sí po, de estudiantes que son indígenas y solamente por tener el apellido. Yo por ejemplo, cuando he estado así en la fila y dicen: 'Oye, ¿a qué beca venís a postular?' 'A la indígena' '¿Y por qué?' 'Porque dan sesenta lucas y es plata po' 'Ya y pero, ¿te interesa algo de tu cultura?' 'No, no estoy ni ahí'. Y uno queda así como oye qué onda." (Participante en Iquique, febrero 2019).

De esta forma, lo central para las participantes tiene que ver con movilizar y hacer suyos elementos de la cosmovisión que apelan al 'ser persona', más allá de sólo conocer de manera superficial los elementos culturales como lengua, bailes, comidas, etc. Los elementos de la cosmovisión que apuntan a 'ser persona' hacen referencia tanto a acciones como a valores que debe seguir una persona indígena, que apuntan hacia el Buen Vivir en comunidad:

"No porque yo o mi papá ya no hablemos el idioma, no nos vistamos como tal... Me parece que no sólo eso es muestra de reconocerse como indígena, y tampoco no sólo el discurso, sino también llevarlo a la acción y el sentido de pertenencia que uno tiene y que uno va generando." (Participante en Iquique, febrero 2019).

"Somos responsables de traspasar lo que aprendimos de nuestros mayores a nuestros menores. ¿Quién de acá puede decir que es persona? Si ser persona no basta con pertenecer a la raza del ser humano. Así como a grandes rasgos, ser buena gente, correcto. (...) Ser jaqi. (...) Son varios conceptos que el individuo tiene que tener, su fuerza interior ch'auma, tiene que tener lluyma, tiene que ser buena persona, ser buena gente, tiene que tener espíritu, ajayu." (Participante en Santiago, julio 2019).

En la primera cita, se refuerza la idea de que el reconocimiento de la propia identidad como indígena está asociada a un discurso, pero también con una acción movilizadora por el sentido de pertenencia. Por otra parte, la segunda participante apela al ideal de ser persona que tiene la cosmovisión andina, que es lo que estaría a la base del reconocimiento.

Con todo esto, podemos decir que el compromiso con la historia y devenir del propio pueblo que adquieren las participantes al sentirse y hacerse parte de una comunidad es el elemento diferenciador entre una persona que resiste a las fuerzas coloniales que niegan su identidad, distinto a una persona que sólo conoce de manera superficial ciertos elementos o bien, utiliza su pertenencia indígena sólo para beneficio individual. A estas últimas personas, según lo trabajado en los talleres con las mujeres indígenas, se les 'agota' la identidad sólo en aquello que pueda serles útil en una lógica no comunitaria.

2. Estrategias y política de identidad

Continuando con la argumentación de la teóloga Sofía Chipana (2020), la autora sostiene que hemos iniciado un momento de variados reconocimientos como personas indígenas, que permite que los pueblos se constituyan como tales. En línea con lo que se ha estado planteando en esta investigación, los reconocimientos -según la autora- van conectados con un proceso de hacerse conscientes de la negación que ha recaído sobre los pueblos indígenas para reconocerse dentro de ese grupo.

De este modo, se vincula con el método de alfabetización de Freire, donde se objetiviza y problematiza el mundo en un ejercicio de diálogo circular en el cual retoman el movimiento de las conciencias -la conciencia del mundo, y las conciencia de sí en diálogo con las conciencias de sí de los otros-, así "todos juntos, en círculo, y en colaboración reelaboran el mundo, y al reconstruirlo, perciben que aunque también construido por ellos, ese mundo no es verdaderamente de ellos y para ellos" (Fiori en Freire, 2005:22). A esto, le sucede un momento de organización de las resistencias a través de la comunidad para recuperar la autodeterminación de los pueblos (Chipana, 2020).

Sostengo que como mujeres indígenas reunidas reflexionando sobre nuestra situación, nos encontramos precisamente en ese momento de organización de las resistencias, en un contexto de alta movilización social y

donde las identidades son un tema crucial. Así, el cruce entre el movimiento indígena y el movimiento feminista se hace relevante, pues es una encrucijada que busca definir cómo se organizará la resistencia de las mujeres indígenas.

A partir de las reflexiones emanadas de los talleres, surge la priorización de la resistencia como algo cotidiano, esto es, afirmar la identidad indígena en todos los espacios donde participan, intentando tensionar el universalismo o invisibilización a los pueblos indígenas que existe en ellos:

"Creo que hay que poner en tensión, en todos los lugares donde podamos estar nosotras, a propósito de la identidad, del cómo te nombras, cómo nos reconocemos, desde dónde... poner en tensión en todos los espacios donde podamos estar. No sé, me imagino, pienso en la familia, pienso en la Universidad, pienso en nuestras prácticas políticas, pienso en el feminismo, pienso en muchas cosas más (...) También tensionando la identidad, por ejemplo, presentándote claro, de qué lugar habitas, qué cuerpo tienes, qué historia llevas (...) porque nos costó, nos costó montones decir 'pucha sí, me he movido para acá, para allá, sí, soy de un pueblo que no me acuerdo mucho, creo que mi abuelita era de acá o de allá' (...) me parece que eso es también una forma de tensionar lo otro, como este agotamiento e intentar cambiar algo desde ahí." (Participante en Iquique, febrero 2019).

La estrategia comentada en la cita fue apoyada por todas las participantes, comentando que varias de ellas también la utilizaban en su día a día como acto de resistencia. Para la investigadora y activista Ochy Curiel, la reivindicación de la diferencia -en este caso, 'lo indígena'- como política de la diferencia y reivindicación, no tienen sí mismo el efecto de tensionar los cimientos de los sistemas de opresión, pues se inscribe en un proyecto modernista y universalizador (Curiel, 2009).

De este modo, las participantes plantean que quieren posicionarse como mujeres-indígenas en todos sus espacios, pero no es sino a través de la acción política en ellos y la crítica desde su mirada como mujeres indígenas, que podrían apelar a los sistemas de opresión imbricados. Así, a través de una crítica desmitificadora que deja ver "las complejas dinámicas de las estructuras de poder institucionales, ideológicas que permitan surgir nuevas

formas transformadoras capaces de generar nuevas formas de representación” (West, 2000 en Curiel, 2009:25).

A propósito de la encrucijada planteada y en base a las críticas que revisamos en capítulos anteriores, las participantes consideraron que las mujeres indígenas vienen a poner en tensión a todo lo que es el feminismo. Desde ahí, quienes se declaran feministas toman como prioridad afirmar su identidad dentro de estos grupos y plantear distancias con ciertas prácticas o formas de lucha del feminismo hegemónico:

“(…) no hacemos tanta diferencia en este caso entre hombre y mujer. Yo pienso que todos luchamos como para (...) un mismo lado. Es como algo común en el fondo. Como que todos empujamos la carreta en este caso para poder conseguir ciertos objetivos yo pienso. Podía ser eso po, también porque generalmente el feminismo blanco, llamémosle, occidental, es todo lo contrario. Siempre anda en pugna, en pelea en este caso con el género masculino, en vez de solidarizar.” (Participante en Santiago, julio 2019).

“(…) si yo veo una mujer de la academia que nunca me ha comprado ni siquiera un número de rifa, y le escucho como ‘oh sí, yo soy feminista, soy anticapitalista, soy anti extractivista’ ya, pero ‘¿qué haces tú, cuál es tu praxis feminista contra el extractivismo?’ Porque yo creo que las mujeres como más del pueblo, las más populares somos las que realmente vamos dando la lucha (...) somos las que estamos resistiendo” (Participante en Santiago, julio 2019).

Tal como refleja la cita, se critica la falta de una praxis feminista en mujeres que desde la Academia se definen como feministas, pero que no apelan a ‘todas las mujeres’. En segundo lugar, apareció con fuerza la pregunta por ‘los privilegios’ en la discusión. Los privilegios vendrían a tensionar también la misma identidad mujer-indígena. En este sentido, el privilegio se plantea como algo que está presente en los distintos sistemas de opresión: existe alguien privilegiado por cada sistema y alguien no privilegiado, con lo cual se tienen una serie de cruces que hacen difícil leer unívocamente quién es ‘privilegiada’ y quién no. Más allá de lo simple que pueda ser comprenderlo desde la interseccionalidad, en la práctica complejiza la lectura

privilegiado/no-privilegiado y pone dificultades a la hora de generar alianzas o confianzas con otras. Así lo demuestra una de las participantes quien relató que, en el contexto de un coloquio, autoras feministas descoloniales negras respondieron al ser interpeladas y llamadas ‘privilegiadas de la Academia’:

“(...) ellas tuvieron que tomar la palabra y decir ‘voy a tener que contar mi historia de vida para que ustedes dejen de nombrarme como una privilegiada en una Academia, ¿por qué una negra empobrecida no puede hacer investigación y crear nuevos pensamientos para pensar estrategias de descolonización? (...) ¿por qué una indígena en Puno no puede disputar sentidos, disputar espacios aquí? (...) ¿acaso las negras no podemos pensar, no podemos escribir? ¿Acaso las indígenas no podemos darnos este trabajo sistemático de escribir la experiencia, de reflexionar y de salir un conocimiento propio, que sirve como apuesta metodológica, como aporte de pensamiento para todas estas estrategias? Ella se preguntaba todo eso, si una negra está haciendo todo esto, ¿pasa inmediatamente al lugar de privilegiada igual que el blanco que está ahí en todos esos espacios, o no? Y claro, a muchas nos dejó pensando” (Participante en Iquique, febrero 2019).

A partir de lo anterior, podemos constatar que el elemento ‘privilegio’ es leído como algo que le quita fuerza a la resistencia de las mujeres que lo tienen. Sin embargo, se cae en otra encrucijada, puesto que al momento en que las mujeres negras (así como otras mujeres fuera de la idea hegemónica de mujer) llegan a la Academia se les desacredita por considerarlas privilegiadas. Esto permite que se conserve la Academia como espacio de poder y donde las mujeres indígenas no tendrían lugar.

Por último, existe una idea respecto del rol que tienen las mujeres al hacerse parte en una praxis política, o en un grupo organizado. Esta idea reproduce el estereotipo de género de la mujer preocupada prioritariamente del cuidado del núcleo familiar, pero exteriorizando ese rol a una organización o comunidad:

“Siento de los espacios en los que participo que las mujeres tenemos esa capacidad de ponernos en segundo lugar, de poner nuestras familias, nuestras comunidades, nuestros espacios organizativos en ese primer lugar. Entonces como ese espacio organizativo está en ese

primer lugar es que a nosotras nos importa tanto que hacemos que funcione y en el fondo los hombres se disputan las peleas” (Participante en Santiago, julio 2019).

De este modo, en la cita se destaca la ‘capacidad’ que las mujeres indígenas tendrían de velar por el colectivo, incluso poniéndose en segundo lugar. También, se hace el contraste con respecto a los hombres que ‘disputan las peleas’ sin tener como prioridad el poner en primer lugar la mantención de esos espacios. Cabe preguntarse en este punto si tomar este rol es replicar un estereotipo de género o, visto de otro modo, debe compartirse esa función con la paridad masculina, apelando a que el sentido de complementariedad requiere de un equilibrio en los roles.

CONCLUSIONES

Llegando al final de esta memoria de título, retomo la pregunta de investigación planteada: ¿Cómo se relacionan los procesos de construcción de identidades de las mujeres indígenas con una praxis política feminista en sectores urbanos del territorio chileno?

Una respuesta inicial sería que las mujeres indígenas con quienes se elaboró esta investigación demuestran tener una praxis política que puede ser leída como feminista al trabajar con y desde las mujeres de sus pueblos, en vista de sus historias personales que se vuelven algo colectivo en los procesos de construcción de las identidades mujer indígena.

Sin embargo, a la luz de los resultados de esta investigación, vemos que no existe una lucha por las mujeres, sin luchar por la comunidad en su conjunto. Así, la base de la comunidad está dada por la complementariedad y dualidad entre hombres y mujeres, como también por su relación con la naturaleza. Por esto, la praxis política de las mujeres indígenas será siempre comunitaria.

El principal hallazgo de esta investigación es, precisamente, que las identidades de las mujeres indígenas no vienen dadas por su ascendencia, sino que se construyen en el proceso de reencuentro con su cultura, cosmovisión y comunidad. Así, parafraseando a Simone de Beauvoir (1949): No se nace mujer indígena, se llega a serlo. A continuación, complemento esta respuesta con unas últimas reflexiones y recomendaciones para dar respuesta a lo planteado en los objetivos específicos de este trabajo.

1. Trayectorias diversas cruzadas por la negación de la identidad

Con el primer objetivo específico, me preguntaba por los procesos de construcción de identidades, por lo que los talleres iniciaban con un mapeo colectivo de las participantes y una breve revisión de sus historias de vida. Esto nos permitió conocernos en nuestra diversidad, pero vislumbrar cómo

nuestras historias aparentemente particulares, tenían varios elementos en común. Visualizamos la multiplicidad de voces e historias, con los ecos entre ellas: los movimientos migratorios en todas nuestras familias, los testimonios de violencia hacia las mujeres y las experiencias de discriminación y racismo hacia nosotras por nuestra pertenencia a uno o más pueblos originarios.

De esta forma, sostuve que son diversas las trayectorias y también los orígenes de las mujeres que participamos en esta investigación, pero identificar estos puntos de conexión que resonaban en todas nosotras nos permitió unirnos en cada relato y forjar una identidad grupal. Los tres elementos comunes en nuestras historias muestran la negación constante de la identidad; todas las participantes declaramos haber tenido experiencias que nos pusieron en conflicto con nuestra identidad mujer-indígena y, como respuesta, optamos por la negación de la negación.

Esta negación de la negación no ocurre en un momento unívoco de las trayectorias de las mujeres indígenas, sino que puede darse de variadas formas o, también, no darse nunca y terminar alejándose de la identidad indígena. En los capítulos anteriores destacué este hito como un 'despertar' y la clave para comprenderlo es el paso del dolor al reconocimiento. Esto es, que desde una o más experiencias donde se toma consciencia de la marca diferenciadora que tenemos las mujeres indígenas (en contraposición a otras personas no-indígenas), se resignifique el dolor que provocó, en un reconocimiento y valoración de lo que nos hace diferentes, vale decir, ser mujeres parte de un pueblo indígena.

En concordancia, los procesos de construcción de identidades se ven nutridos con este componente ancestral, a través del 'despertar' y la necesidad de conocer más sobre la cultura y cosmovisión de origen, con lo que se incluyen o reconocen de manera más explícita elementos indígenas en el cotidiano de las mujeres que viven estos procesos. Aquí, se comienza a forjar el compromiso de las mujeres indígenas no sólo con conocer parte de

su cultura en el contexto del 'despertar', sino que también con defenderla ante un contexto que se lee violento hacia las mujeres y sus pueblos.

Adicionalmente, los procesos de construcción de identidades se desarrollan en instancias donde las mujeres indígenas pueden compartir en comunidad, puesto que la identidad mujer-indígena es, según la cosmovisión y el testimonio de las participantes, eminentemente comunitaria. En uno de los talleres una participante comentó "uno no es si no es en comunidad". Así, la comunidad es parte esencial de los procesos de construcción de identidades y, en el caso de mujeres indígenas, no pueden comprenderse ni abordarse sin pensar desde ella.

2. No se nace mujer indígena, se llega a serlo

Inicialmente, elaboré esta memoria preguntándome qué es ser mujer indígena, frente a lo cual está un hallazgo central para esta investigación: que no podemos hablar de una identidad estática ni dada porque es, justamente, un proceso de construcción de identidades el que lleva al reconocimiento como mujer parte de un pueblo originario. Ahondando en esto, avanzamos en los talleres hacia un diagnóstico que exponía las conflictividades que las mujeres indígenas vivimos en nuestra situación actual, lo que repaso brevemente a continuación.

No se nace mujer indígena, se llega a serlo, pues más allá de que muchas personas contemos con ciertos elementos que denotan nuestra ascendencia indígena (rasgos físicos, apellido y costumbres), no todas tienen un modo de vida comunitario, lo que es central en las cosmovisiones indígenas. De hecho, esta forma de vida comunitaria y de cultivo de las costumbres y ritualidades indígenas se vincula al proceso de inmersión en la cultura, a la luz de vincular al sujeto al resto de la comunidad. Así, el 'no somos si no somos en comunidad' es un elemento fundacional de las personas indígenas. Es en comunidad, vinculándose tanto hombres y mujeres con su entorno Naturaleza, que se vive y aprende cada día a ser persona. Ser

persona, de este modo, va vinculado al hecho de vivir en torno al cumplimiento de ciertos valores que nos permiten estar en comunidad: ser correcto, justo, trabajador, respetuoso, entre otras características que se comparten como ideales a los cuales apunta todo quien quiere ser persona.

El proceso de ser persona, que sería más amplio que reconocerse mujer indígena pero que va vinculado a él, ha demostrado incluir la asimilación tanto de la cosmovisión de la propia cultura, como de los roles y tradiciones que ésta posiciona para ser indígena y, específicamente, mujer indígena. En la misma línea, los pueblos andinos y el pueblo mapuche tienen dentro de su cosmovisión elementos que dan cuenta de este proceso de ser persona como algo que se desarrolla, como algo que se aspira a ser. Así, los ideales del Buen Vivir apuntan a este objetivo, como parte de las directrices que tenemos las personas indígenas para nuestras vidas.

Ahora bien, según el diagnóstico que se levantó en los talleres, los procesos de construcción de identidades se dan para nosotras en un contexto marcado fuertemente por el racismo como forma primaria de negación de nuestra identidad, también el patriarcado y la violencia hacia las mujeres y disidencias que viene tanto desde dentro, como desde fuera de nuestros pueblos. Respecto al racismo, es importante destacar que los discursos que se levantaron en torno a la academia, la escuela y la religión fueron presentados de manera totalizante, como si las instituciones en sí mismas llevaran la impronta de imponer una visión colonial. Así, considero relevante revisar esas caracterizaciones a la luz de los esfuerzos y diversas propuestas que se han venido dando los últimos años hacia una sociedad más intercultural, especialmente desde la educación. Creo que en ese sentido, pueden realizarse más alianzas que ayuden en alguna medida a reducir las experiencias de racismo que viven las personas indígenas y, al mismo tiempo, potenciando una valoración de las culturas originarias dentro de las instituciones.

Aquí las interpretaciones adquieren matices respecto al origen del patriarcado y, desde mi perspectiva, para este punto lo más útil para nosotras como mujeres indígenas es apelar a nuestros valores de origen –la dualidad y la complementariedad– para corregir estos desequilibrios, sin dejar que nos planteen que, porque algo ‘es costumbre’ o ‘se ha hecho siempre’, no podamos cuestionarlo.

Posterior al llamado mayo feminista, desde algunas mujeres –andinas principalmente- he escuchado el concepto de Warmi Pachakuti y con el paso del tiempo también he visto que comunidades lo han tomado. Este concepto nos habla de un cambio o revolución (donde todo cambia) que está sucediendo para que las cosas se vuelvan a acomodar y se restablezca el equilibrio perdido entre Chacha-Warmi. Ante esto, es fundamental nuestro rol como mujeres indígenas en vocerías, activismo y en volver a generar comunidad en conjunto con nuestros pares hombres y en armonía con la Naturaleza.

Respecto a los feminismos, que fueron punto de arranque de esta tesis, el diagnóstico destacó una fuerte crítica al feminismo blanco occidental/hegemónico como algo de lo cual, si bien podemos aprender, sus formas y praxis política no van en línea con los pueblos originarios y, por lo tanto, no hacen sentido a las mujeres indígenas. Las distancias con este feminismo tienen que ver con la universalidad de la sujeta mujer, la invisibilización de las diferencias que esto conlleva, la utilización de las mujeres indígenas para anexar sin incluirlas y la imposición de formas de lucha que no se condicen con las cosmovisiones indígenas. Distinto es el caso de los Feminismos del Sur y especialmente los Feminismos Indígenas y Comunitarios, donde algunas mujeres de pueblos originarios sí se sienten convocadas a colaborar y realizar alianzas estratégicas en pos del beneficio de sus comunidades.

Por último, algo que pudimos abordar en menor medida y visualizo como una línea de investigación interesante a desarrollar, es la perspectiva

de generaciones en los pueblos originarios ya que según el INJUV (2015), existe poca bibliografía respecto a la noción de juventudes tomando en cuenta la identidad étnica. En este trabajo, advertimos la existencia de discursos adultocéntricos y donde se pone la esperanza en los y las jóvenes para la persistencia de las culturas originarias. En la práctica, son más escuchadas las voces de las personas mayores y las juventudes están llamada a aprender y prepararse para tomar luego los liderazgos. Desde mi experiencia como participante de organizaciones indígenas, veo que ha permeado el enfoque anti adultocéntrico y este es un elemento que poco a poco se comienza a cuestionar, sobre todo pensando en que, si bien las personas mayores tienen más años de vida, sus experiencias son muy distintas a las que pueden tener los y las jóvenes. Así, antes que imponer la experiencia adulta frente a la juvenil, considero fundamental realizar un diálogo intergeneracional desde la diversidad de experiencias y situándolo en un contexto donde se necesita tanto de las personas jóvenes, como de todas las personas para avanzar en conjunto.

3. Lo personal es político y también comunitario

Un tercer elemento que me propuse revisar fue la praxis política de las mujeres indígenas a través de sus relatos y reflexiones en los Talleres Grupales. Siguiendo el esquema planteado por Julieta Kirkwood sobre la praxis política feminista, abordé en los dos primeros puntos la toma de consciencia de la opresión (caracterizados el por qué y el cómo de ella) y la identificación de las mujeres indígenas con un grupo con el cual comparten dichas opresiones. Por consiguiente, corresponde la organización de la lucha contra estas opresiones, lo cual determiné como las 'estrategias' adquiridas por las mujeres indígenas.

Según lo trabajado en los talleres, existe una paradoja en cuanto al proceso de construcción de identidades: por un lado, se nos discrimina y se nos hace sentir que es un motivo de vergüenza el ser indígena; mientras por

otro, se nos aleja de poder apropiarnos de esta identidad, pues es siempre un ideal difícil de alcanzar (tener el apellido, los rasgos físicos, hablar la lengua, manejar toda la cosmovisión). Desde las personas no indígenas, pero también en ocasiones desde los mismos pueblos se lee que toda persona que no cumpla con estas características puede ser sometida a juicio o sospecha.

Frente a esto, la respuesta que plantearon los grupos de mujeres participantes fue la resistencia y la construcción de su identidad de manera cotidiana. Así, revitalizar nuestras culturas trayéndolas al presente y comprendiendo nuestro rol como mujeres en un escenario de modernidad. No ver esta posición de 'mestizas' como una desventaja, sino como una nueva forma de ser indígena, porque no dejamos atrás el pasado de nuestros ancestros y ancestras, sino que debemos tomarlo y saber cómo traerlo a los nuevos tiempos, cultivando nuestras cosmovisiones.

Las características principales de esta resistencia cotidiana que plantean las mujeres indígenas son la creatividad, incluyendo diversas formas desde el arte, los oficios, las lenguas originarias, la música y danza, la organización política, entre otras. Por supuesto, el elemento comunitario que hemos mencionado anteriormente y, también lo sentipensante.

Sobre este último punto, las mujeres andinas comentaron la existencia de un concepto que se apoya en esta perspectiva: *chuyma*. Este concepto se ha traducido como 'corazón', sin embargo, según explicó una de las participantes, tiene relación con la conexión entre mente, corazón y pulmones, lugares donde se juegan las emociones y pensamientos más importantes. Adicionalmente, el componente sentipensante y la atención a las emociones se consideró fundamental para vincular las reflexiones y conclusiones de los talleres a las historias personales y colectivas, porque es a través de la emoción que logramos conectarnos y reconocernos en la otra.

Un último elemento que me gustaría aportar como futura línea de investigación, es la consideración del 'privilegio' como un elemento clave en cuanto a definir alianzas y estrategias con respecto a otros sujetos y sujetas

políticas. Muchas veces, el argumento de que alguien viene desde el privilegio (la Academia, la urbanidad, entre otros), juega el rol de paralizar políticamente las posibilidades de lucha conjunta con un otro. Con esto, parece ser que siempre hay alguien privilegiado o se es privilegiado con respecto a un grupo y, considerando la interseccionalidad, eso antes de ser un elemento a considerar para organizar alianzas, aleja a mujeres indígenas que han logrado cambios concretos y acceder a espacios que antes no eran pensados.

Al respecto y en vista de las reflexiones grupales, considero que debemos leer el privilegio, mas no considerarlo como algo que nos aleje de otros y otras. Los lugares de privilegio en cualquiera de los sistemas de opresión siempre estarán presentes y es con esa mirada que debemos no alejar, sino acercar y posicionar la perspectiva de la realidad no-privilegiada para tender al equilibrio como lo sostienen las cosmovisiones indígenas.

4. Hacia dónde avanzar, una propuesta

Hago una última reflexión respecto a la metodología utilizada en esta tesis, considerando la crítica instalada que existe hacia la Academia como un ente validador del orden colonial, desde los pueblos originarios. En primer lugar, no creo que la Academia en sí misma sea un elemento colonizador y con una única mirada en calidad de objeto a las personas y comunidades indígenas. Esta es la crítica de muchas personas indígenas que se rehúsan a participar en investigaciones y a colaborar en general con la Academia. Lo que sí creo es que es necesario seguir ampliando la mirada y abriendo la Academia a nuevas metodologías y cosmovisiones, apostando a la pluralidad y a un paradigma participativo con poblaciones que han sido históricamente oprimidas.

Este es el caso de las comunidades indígenas, por lo cual creo que como Academia debemos comprender la responsabilidad que tenemos en la lejanía y reticencia de las personas de pueblos originarios a nuestra labor. Apostar por nuevas formas de vinculación que apunten a algo mucho más

horizontal y enfocado en los beneficios que puede aportar a las personas que aceptan colaborar en nuestras investigaciones o intervenciones es la responsabilidad que debemos asumir en este momento.

En este ánimo y esperando aportar una experiencia concreta de trabajo participativo a través de una serie de talleres grupales con mujeres que en un principio no se conocían y lograron tejer una red de contactos y también terminar cada sesión con aprendizajes concretos, es que sostengo que la perspectiva participativa es algo que debemos continuar explorando. La utilización de metodologías participativas significó poner especial atención a las dinámicas grupales, atender la necesidad de un espacio para compartir y reflexionar de manera flexible y en confianza. Las participantes expresaron que estas instancias impactan positivamente en su experiencia personal, pues se reconocen en las otras mujeres y revalorizan en el diálogo con otras su propia identidad.

Por último, creo que este proceso investigativo demuestra la importancia de innovar en las metodologías y técnicas que utilizamos en sociología para aproximarnos a los problemas que nos proponemos estudiar. Sugiero aquí primero el punto de vista situado, lo participativo y lo sentipensante como elementos base de una investigación que puede ser transformadora. No es tampoco mi intención declarar que, sólo por permitir una escritura más colectiva y técnicas participativas, una investigación deviene en transformadora. Su rendimiento, en ese sentido, puede evaluarse en seguimiento con el grupo que reflexionó, cambió en algo su actuar y pretende también movilizar a su entorno.

BIBLIOGRAFÍA

- Asociación para la Cooperación con el Sur (2010): *Feminismos Diversos: El feminismo comunitario*. Asociación para la Cooperación con el Sur (ACSUR) Las Segovias. Ministerio de la Igualdad. Colección Feminista Siempre.
- Álamos, V. y Furnaro, A. (2013): *Repensando el lugar de origen: Estudiantes de Hogares Mapuche en Temuco y Santiago*. Revista ISEES, Número 12, Enero – Junio 2013, pp. 59-83.
- Álvarez, A. y Painemal, M. (2016): *Kyanq'ib'il Xu'jb'ix Kyanq'ib'il Qxe'chi, Tuwün Pu Zomo*, Mujeres y Pueblos originarios: luchas y resistencias hacia la descolonización. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas CIIR. Editorial Pehuén. Santiago de Chile.
- Araujo, K. (2021): *Hilos Tensados. Para leer el octubre chileno*. Segunda edición agosto 2021. Colección IDEA. Universidad de Santiago de Chile. Araujo, K.: Introducción. Chile en la encrucijada. (pp. 9–12). Fernández, R. y Moreno, C.: *Feminismos en las revueltas*. (pp. 273–298).
- Beauvoir, S. (1949): *El Segundo Sexo. Feminismos*. Publicado por Epublibre. Disponible en: https://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/libros/Simone%20de%20Beauvoir%20-%20El%20segundo%20sexo.pdf
- Bidaseca, K. (2010): *Perturbando el texto colonial: Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Estudios Poscoloniales: Paradigma inicial. Editorial SB. Buenos Aires, Argentina.
- Cabnal, L. y ACSUR (2010): *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. En: *Feminismos Diversos: El feminismo comunitario*. Asociación para la cooperación con el Sur (ACSUR). Ministerio de la Igualdad. Colección Feminista Siempre.
- Canales, M. (2006): *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Capítulos: Presentación (pp.11-30), Rescatar, descubrir, recrear. Metodologías participativas en investigación social comunitaria (pp. 349-378) y La socio-praxis: un acoplamiento de metodologías implicativas (pp. 379-405). LOM Ediciones. Santiago de Chile.
- Carosio, A. (2017): *Somos las mismas. Academia y militancia feminista en nuestro Sur*. Documentos de trabajo N°17. Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Gobierno Bolivariano de Venezuela. Caracas, Venezuela.

- Castañeda, M. (2012): Etnografía Feminista. En: Blázquez, N., Flores, F. y Ríos, M. (coord.) Investigación Feminista. Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales. Pp.217-238. Universidad Nacional Autónoma de México. Colección Debate y reflexión.
- Chile Atiende (2022): Solicitar acreditación de la calidad indígena. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Recuperado de: <https://www.chileatiende.gob.cl/fichas/4446-solicitar-acreditacion-de-la-calidad-de-indigena>
- Chipana, S. (2020): Esperanzas y resistencias comunitarias. Conversatorio digital con Sofía Chipana Quispe. Departamento Ecuémico de Investigaciones (DEI). Transmitido el 09 de septiembre de 2020. San José, Costa Rica. Disponible en: <https://www.facebook.com/291045704312096/videos/415126079457508/>
- Comisión Mujer Mesa Regional Indígena de Santiago (2011): Seminario Internacional Mujeres Indígenas: Su Aporte y Liderazgo en los distintos Procesos Sociales Indígenas. Seminario organizado por la Comisión Mujer de la Mesa Regional Indígena de Santiago el 09 de septiembre de 2011. Memoria disponible en: https://www.uchile.cl/documentos/descarque-aqui-contenidos-de-mujeres-indigenas-su-aporte-y-liderazgo-en-los-distintos-procesos-sociales-indigenas_81030_0_2251.pdf
- Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas (2008): Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Primera Edición, Santiago de Chile, octubre de 2008. Disponible en: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901_recurso_2.pdf
- Cumes, A. (2012): Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. Anuario Hojas de Warmi, N°17. Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género.
- Cuminao, C. (2009): Mujeres mapuche: Voces y escritura de un posible feminismo indígena. Pp. 111-124. En: Pequeño, A. (2009): Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Sede Ecuador. Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Curiel, O. (2002): Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras. Revista Otras Miradas. Vol.2, N°2, diciembre 2002, pp.96-113. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18320204>

- Curiel, O. (2014): Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa, & K. O. Diana Gómez, Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales (págs. 325 - 334). Popayán: Universidad del Cauca.
- Delgado, G. (2012): Conocerte en la acción y el intercambio. La investigación: acción participativa. En: Blazquez, N., Flores, F. y Ríos, M. (coord.) Investigación Feminista. Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales. Pp.197-216. Universidad Nacional Autónoma de México. Colección Debate y reflexión.
- Duarte, K. (2000): ¿Juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente. Revista Última Década, N°13, septiembre 2000, pp. 59-77. Centro de Estudios Sociales CIDPA. Viña del Mar, Chile.
- Duarte, K. (2012): Sociedades adultocéntricas: Sobre sus orígenes y reproducción. Revista Última Década, N°36, Julio 2012, pp. 99-125. Centro de Estudios Sociales CIDPA. Valparaíso, Chile.
- Espinoza, Y. (1999): ¿Para qué nos sirven las identidades? ALAI, América Latina en Movimiento. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/557>
- Espinoza, Y. (2002): La política de la identidad en la era pos-identitaria. Trabajo presentado en el II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Salta, Argentina. Julio 2003. Versión original publicada en la revista Identidades con el nombre La política educativa perforada por la política de identidad en la era pos-identitaria.
- Faret, F.; Gutiérrez, G. y Ríos, M. (2015): La interculturalidad en la relación entre chilenos/as y mapuche. Estudio conjunto a la comunidad del Hogar Mapuche Relmulikan. Investigación no publicada para el curso Técnicas Cualitativas I y II. Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago de Chile.
- Fernández, J., Peralta, C y Sánchez, M. (2018): ¿Por qué y cómo contar? El Censo y la población indígena en Chile. Documento de Trabajo ICSO – N°47/2018. Serie Laboratorio Constitucional. Santiago, noviembre 2018. Disponible en: https://labconstitucional.udp.cl/cms/wp-content/uploads/2020/04/ICSO_DT_47_Peralta_Fernandez_Sanchez.pdf
- Fernández, V. (2016): El ingreso de la agenda feminista a la agenda de los medios. Revista La Trama de la Comunicación. Vol. 20, N°2, julio-diciembre 2016, pp. 127-143. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/trama/v20n2/v20n2a07.pdf>

- Freire, P. (2005): *Pedagogía del oprimido*. 2da edición. México, Siglo XXI editores Argentina, S.A.
- Ganuza, E.; Olivari, L.; Paño, P.; Buitrago, L. y Lorenzana, C. (2010): *La democracia en acción. Una visión desde las metodologías participativas*. Revista o edición: Antígona, procesos participativos.
- García, J. (2008): *Sociopraxis. Módulo 'Metodologías de intervención participativas', especialización en intervenciones psicosociales*. Facultad de Psicología, FUNLAM. Medellín, Colombia.
- Gargallo, F. (2013): *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Editorial Quimantú. Santiago de Chile, agosto 2013.
- Gargallo, F. (2012): *Las diversas teorías y prácticas feministas de mujeres indígenas*. Conferencia para la presentación del libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, realizada en la Universidad Tecnológica y Pedagógica de Colombia el 5 de septiembre de 2012.
- Gavilán, V. (2015): *Ser indio y ciudadano en el norte chileno. Etnicidad y estatus de pertenencia a la comunidad nacional y política*. Revista Geografía Norte Grande, N°60, pp. 63-77.
- Hill Collins, P. (2000): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. Second Edition. Revised Tenth Anniversary Edition*. Routledge, New York and London.
- Hill, G. (2020): *Algunas teólogas indígenas que deberías conocer*. Blog Indigenous Peoples, Women, World Christianity. Disponible en: <https://theglobalchurchproject.com/indigenous-women-theologians-spanish/>
- Huanacuni Mamani, F. (2014): *Sumak Kawsay: El Buen Vivir y sus 13 Principios*. [Mensaje en un blog]. 12 de junio de 2014. Recuperado de: <https://ciseiweb.wordpress.com/2014/06/12/sumak-kawsay-el-buen-vivir-y-sus-13-principios/>
- Hurtado Saa, T. (2014): *Análisis de la relación entre género y sexualidad a partir del estudio de la nueva división internacional del trabajo femenino*. Revista Sociedad y Economía. N° 26, enero-junio, 2014, pp. 213-238. Universidad del Valle. Cali, Colombia.
- Instituto Nacional de Estadísticas (2018): *Síntesis de Resultados. CENSO 2017*. Junio 2018. INE. Disponible en: <http://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultadoscenso2017.pdf>
- Instituto Nacional de la Juventud (INJUV) (2015): *Jóvenes y juventudes indígenas: Vivencias y tensiones en el Chile contemporáneo*.

Elaborado por la Dirección de Estudios Sociales del Instituto de Sociología de la Universidad Católica de Chile (Desuc) en conjunto con el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (ICIIIS). Instituto Nacional de la Juventud y Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Ministerio de Desarrollo Social). Santiago de Chile.

- Kirkwood, J. (2010): Ser política en Chile. Las feministas y los partidos. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Santiago-Chile. Santiago de Chile, primera edición marzo 1986.
- Kirkwood, J. (2017): Feminarios. Colección Clásicos Recuperados. CLACSO. Primera Edición Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Lencina, R. (2019): Ser Mujer Indígena en la Contemporaneidad: La construcción de múltiples y diversas identidades de género desde una perspectiva etnográfica. *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 8(2), 109-134. doi:10.17583/generos.2019.4256. Disponible en: <https://hipatiapress.com/hpjournals/index.php/generos/article/view/4256>
- Ley N° 19.253. Diario Oficial de la República de Chile. 28 de septiembre de 1993. Disponible en: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=30620>
- Loncón, E. (2020): La coexistencia entre Chilenos y Mapuche. Chile, Estado plurinacional e intercultural. *Revista ARQ. Escuela de Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica de Chile*. Santiago de Chile, diciembre 2020. Opinión. Pp. 150–154.
- Luengo, A. (Director de Prensa). (2018): Ola feminista en Chile: 26 universidades se encuentran en toma [Programa de noticias 24horas]. Lunes 21 de mayo de 2018. Televisión Nacional de Chile TVN. Disponible en: <http://www.24horas.cl/nacional/ola-feminista-en-chile-26-universidades-se-encuentran-en-toma--2718492>
- Lugones, M. (2008): Colonialidad y Género. *Revista Tabula Rasa*, N°9, julio-diciembre 2008. Pp. 73-101. Bogotá, Colombia. ISSN 1794-2489.
- Márquez, F. y Hoppe, A. (2021): La revuelta de los insurrectos contra el abuso y la desigualdad. Las protestas en Santiago de Chile en octubre de 2019. *Revista ANTIPODA. Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de Los Andes. Bogotá, Colombia. Julio-septiembre 2021. Pp. 197–213.
- Millalén, J.; Marimán, P.; Caniuqueo, S. y Levil, R. (2006): ¡...Escucha, winka...! : cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. LOM Ediciones. Santiago de Chile. Pp. 7-16.
- Millaleo, A. (2014): La autorrepresentación mapuche contemporánea, a propósito del mapuchómetro. Portal Web Mapunet. Disponible en:

https://www.mapunet.org/documentos/mapuches/El_Mapuchometro_2_0_anamillaleo.pdf

- Navarro, P. y Díaz, C. (1995): Capítulo 7: Análisis de Contenido. En: Delgado, J.M. y Gutiérrez, J. Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Editorial Síntesis. Madrid, España.
- Paredes, J. (2008): Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario. Lesbianas Independientes Feministas Socialistas (LIFS). Comunidad de Mujeres Creando Comunidad y CEDEC. La Paz, Bolivia.
- Piñeiro-Otero y Martínez-Rolán (2016): Los memes en el activismo feminista en la Red. #ViajoSola como ejemplo de movilización transnacional. Revista Cuadernos.Info, N°39, pp. 17-37. Disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/cinfo/n39/art02.pdf>
- Quenta Paniagua, R. (2015): Concepción del concepto personalidad: jaqi en la cultura aymara. Revista Antropología Andina Muhunchik - Jathasa. Vol. 2, N°1, enero-julio 2015. Disponible en: <http://revistas.unap.edu.pe/antroa/index.php/ANTRO/article/view/191/183>
- Quijano, A. (2014): “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: Cuestiones abiertas. En: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires. CLACSO, 2014. Colección Antologías. ISBN 978-987-722-018-6. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507040653/eje3-7.pdf>
- Quilaqueo, D. (2006): Valores educativos mapuches para la formación de persona desde el discurso de kimches. Revista Estudios Pedagógicos, Valdivia, Chile. Vol. 32, N° 32, pp. 73-86. Disponible en: https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-07052006000200004&script=sci_arttext#n6
- Quiñimil, D. (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. Universidad de Granada, España.
- Restrepo, A. (2012): Claves metodológicas para el estudio del Movimiento Feminista de América Latina y El Caribe. En: Blazquez, N., Flores, F. y Ríos, M. (coord.) Investigación Feminista. Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales. Pp.293-313. Universidad Nacional Autónoma de México. Colección Debate y reflexión.

- Restrepo, Eduardo (2014): Sujeto e identidad. En Restrepo, E. Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones. Buenos Aires (Argentina): CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010): Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Editorial Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.
- Rodríguez, A. (2017): El nuevo feminismo indígena. Diario electrónico eldesconcierto.cl, publicado el 07/01/2017. Disponible en: <http://www.eldesconcierto.cl/2017/01/07/el-nuevo-feminismo-indigena/>
- Sahuquillo, M. y Mars, A. (2017): 'Yo también' y la revolución de las mujeres. El clamor contra los abusos sexuales. La noticia internacional del año. Portal web El País.com. Artículo publicado el 24 de diciembre de 2017. Disponible en: https://elpais.com/internacional/2017/12/23/actualidad/1514057371_076739.html
- Sámano-Rentería, M.A. (2005): Identidad étnica y la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano. Revista Ra Ximhai, Vol. 1, N°2, mayo-agosto 2005, pp.239-260. Universidad Autónoma Indígena de México. El Fuerte, México.
- Scott, J. (1992): Experiencia. En: Butler, J. y Scott, J. Feminists Theorize the Political. Traducido por Moisés Silva. Disponible en: <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/551/574>
- Sigalat, E. y Roig, B. (2016): Las Metodologías Participativas: Herramientas que contribuyen a la integración comunitaria y cohesión social. Estudio de caso. Grupo de Trabajo 1 Metodología. Paper presentado para el XII Congreso Español de Sociología. 30 de junio, 1 y 2 de julio. Laboral. Ciudad de la Cultura, Gijón, Asturias. Disponible en: <http://www.fes-sociologia.com/files/congress/12/papers/3126.pdf>
- UNESCO (2021): Día Internacional de la Lengua Materna 2021. Artículo publicado en Sitio Web de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO. Publicado el 19 de febrero de 2021. Disponible en: <https://es.unesco.org/news/dia-internacional-lengua-materna-2021>
- Valcarcel, M. y Rivera De la fuente, V. (2014): Feminismo, identidad e Islam: Encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional. Revista Tabula Rasa. Bogotá, Colombia. N°21, pp.139-164, julio-diciembre 2014.
- Vera, A. (2014): Cosmovisionismo mapuche: mujeres frente a la demanda político-religiosa de la "autenticidad". II Congreso de Estudios Poscoloniales-III Jornadas de Feminismo Poscolonial. Genealogías

críticas de la colonialidad. Feminismos transnacionales, hermenéutica y políticas de identidad. CLACSO, IDAES, UNSAM. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: http://www.idaes.edu.ar/pdf_papeles/9-17%20Ponencia_Vera.pdf

- Vera, A. (2014): Moral, representación y 'feminismo mapuche': Elementos para formular una pregunta. Polis, Revista Latinoamericana. Vol. 13, N°38. Pp. 301-323.
- Viveros, M. (2016): La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. Revista Debate Feminista. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Disponible en: <https://reader.elsevier.com/reader/sd/pii/S0188947816300603?token=7EC68A382E19E77F0E47C28BA1E82FA2AD0A00B073DF3DDE085DC71670037ABE0D8989A050200F583F324A1016043746>