



María del Rosario Leyva Duarte, *La marea*, 2019



FEMINISMOS DESDE ABYA YALA

FRAGMENTO

Francesca Gargallo

La antropóloga kaqchikel Ofelia Chirix habla abiertamente de la necesidad de “descolonizar” al feminismo para entender que no todas las mujeres deben tener ideas y proyectos semejantes para lograr su liberación y buena vida. Para que se respete una real y completa diferencia sexual y étnica, la perspectiva de género debe aplicarse a la realidad de los pueblos indígenas y no puede obviarse que en los últimos veinte años la lucha de las mujeres mayas por hacerse de una voz ha generado tensiones, “ya que en las organizaciones indígenas donde los dirigentes son hombres se suele poner el asunto de la tierra como un tema prioritario que no deja espacio para nada más, invisibilizando los derechos de las mujeres y las desigualdades de género”.¹

Para la lesbiana feminista aymara Mildred Escobar, el feminismo es la opción de las mujeres indígenas para defender su libertad de amar; “no es una teoría ajena a mi vida cotidiana, es la posibilidad de construirme el derecho de estar libremente en la calle en una acción solidaria con más mujeres”.

¹ El 28 de agosto de 2010, durante el segundo día de actividades de la primera Asamblea Latinoamericana de las Voces de los Pueblos, en el Centro Cultural Universitario Tlatelolco de la UNAM, Chirix sostuvo además que es indispensable una perspectiva de género en las políticas indígenas, porque deben superarse los pendientes que tienen los pueblos originarios con las mujeres, quienes a pesar de algunos avances todavía son afectadas por el machismo y la discriminación. En los pueblos mayas, señaló, todavía es predominante una visión idealista y romántica que considera al machismo y otros vicios sociales como si fueran siempre ajenos, y un discurso de justicia que no siempre se aplica en el interior, y ahora las mujeres lo cuestionan. Por ello, es necesario descolonizar la teoría feminista e integrarla a la cosmovisión de los pueblos originarios de América.

Integrante de la Asamblea Feminista en El Alto, en los años 2008 y 2009, Mildred fue nombrada autoridad del Movimiento TLGB (Travesti, Lésbico, Gay y Bisexual), donde como feminista logró darle nombre a su seguridad de que el amor es contradictorio:

Yo amo a mi padre aunque sepa que es un tirano machista, que es algo que rechazo, pero no amo a ningún otro hombre, porque no tolero su violencia. Es como feminista que me he dado cuenta de que en una sociedad tan patriarcal como la aymara, la violencia patriarcal no despierta sólo depresión, sino también una rebeldía contestataria en las mujeres. Aquí la violación de una lesbiana es un intento de apropiación por parte de un hombre del útero de una mujer que se le escapa. Si a los hombres eso se les hace todavía natural, a las mujeres se les hace cada día menos tolerable.²

La feminista autónoma mapuche en Santiago Marcia Quirilao Quiñinao considera que ella hace política feminista antes que política mapuche porque no puede vivir su nacionalidad como una religión. Por lo tanto, al des-dogmatizar su nacionalidad, se niega a defender una política comunitaria convertida en un "espacio político para el maltrato".

Las mujeres mapuche, sostiene, "no se atreven a destejer lo patriarcal inherente a su cultura, escondiéndolo detrás de la fuerza que los hombres reconocen a las campesinas o a la sabiduría de las Machis". No obstante, "el conflicto que las mujeres mapuche sienten con el feminismo" no es sólo fruto de su cierre ideológico, sino que se deriva de que

² Entrevista que me concedió en el Centro de Salud Sexual y Reproductiva de El Alto, el 20 de abril de 2011.

éste no reconoce, recoge o rescata la cultura de la tierra y la convivencia comunitaria relacionada con la cosmovisión, porque el feminismo se quiere vivir como algo general y las únicas diferencias que reconoce en su seno son las de clase social.³

DIÁLOGO ENTRE FEMINISTAS Y REVISIÓN DE LAS DISCIPLINAS

Las pensadoras mestizas críticas que abordan la cultura de los pueblos, cuyos largos procesos históricos han sido distorsionados y negados, saben que

hoy se continúa considerando a la población indígena una sola masa homogénea. Se pasan por alto los aspectos fundamentales que los definen como pueblos específicos, vale decir lingüísticos, culturales, históricos, económicos, políticos.⁴

Esta consideración básica y difusa provoca que aun antropólogas muy bien intencionadas como, para dar un ejemplo entre las mejores, la alemana Angela Meentzen, que a finales de la década de 1990 efectuó un estudio respetuoso y profundo de las relaciones de género entre los aymaras peruanos, se pregunten cómo experimentan las mujeres su vida cotidiana, qué principios orientadores siguen, cómo se organizan las relaciones de género, qué efectos produce la modernidad emancipadora sobre su identidad femenina, cómo se transforman desde fuera las relaciones de poder, pero nunca investiguen, pregunten, estudien o anali-

³ Ideas expresadas durante una entrevista que me concedió en el jardín de la Comuna de Ñuñoa, en Santiago de Chile, el 9 de mayo de 2011.

⁴ Ileana Almeida, *Historia del pueblo kechua*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2005, p. 15.

cen cuáles son las ideas de liberación de las propias mujeres indígenas.

Angela Meentzen, para seguir con su valiente investigación (llevada a cabo en un Perú devastado por más de una década de violencia de Estado, la cual perjudicó mayoritariamente a los pueblos originarios), intenta entender cómo y por qué las mujeres tienen dificultades para liberarse del rol de “protectoras de la tradición” que les adjudican los dirigentes comunitarios hombres para impedir su movilidad y escolarización.

[Estudió] lo que se conoce acerca de la visión femenina del mundo rural aymara, siendo relevante la reconstrucción de los patrones de

percepción, pensamiento y acción de las mujeres, para tener un cuadro completo de las relaciones sociales existentes en la comunidad que supere el sesgo de la interpretación exclusivamente masculina.⁵

Para ello convivió y recogió importantes testimonios personales de mujeres aymaras, pero según se lo imponía su disciplina —que no cuestionó como instrumento del saber hegemónico—, lo hizo sólo para definir los principios normativos socialmente transmitidos

⁵ Angela Meentzen, *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*, Centro Bartolomé Las Casas/Deutscher Entwicklungsdienst, Cuzco, 2007, p. 17.



Francisca Álvarez, *Especie vulnerable*, 2019. @cacarea

que orientan su vida. Aun priorizando los ámbitos de acción femenina, no los vio desde el reconocimiento de una idea propia, producida teóricamente por las mujeres aymaras, de su identidad y de su necesidad de liberarse del entronque entre el patriarcado colonial y racista y el patriarcado aymara, de origen precolonial. Para Meentzen, de alguna manera, los mecanismos de control y sanción para el mantenimiento de la desigualdad social entre mujeres y hombres en la comunidad aymara, aunque tengan especificidades etnicoeconómicas, son fundamentalmente los mismos que actúan en el conjunto de los pueblos in-

como en la definición de pueblos indígenas. Desde sus estudios sobre la construcción de los comportamientos sexuales defiende una radical autonomía cultural en el derecho al placer sexual de las y los kaqchikeles. Desde ahí asume que el feminismo, o más bien el *Q'ejelonik*, que ella define como un encuentro de mujeres que no conocen el feminismo, ni necesariamente son feministas, y que equivale a un momento privilegiado donde las mujeres hablan sobre cosas íntimas, debe servir para romper con el encasillamiento de la cultura indígena en los ámbitos del "subdesarrollo" y la curiosidad folclórica, y no para re-

En Nuestra América existen diversos tipos de relación entre las mujeres mestizas y las mujeres de los pueblos originarios que se inscriben en una peculiar tradición de alianzas.

dígenas. Las ideas de las mujeres no son tales, son repeticiones más o menos personalizadas por experiencias vivenciales diferentes de patrones genéricos subordinados: todas iguales, homogéneas.

El ocultamiento de la existencia de diferentes maneras de abordar y cuestionar la propia identidad sexual, así como la relación entre mujeres y las acciones que de ella se derivan, son parte de esta tendencia general de ver a "todas" las indígenas como igualmente subordinadas, silentes oprimidas necesitadas de la solidaridad de las blancas y mestizas, verdaderos "objetos" de su interés.

Ante estas posiciones, la socióloga kaqchikel Emma Chirix, hermana de Ofelia y activista de la participación de las mujeres en los movimientos indígenas, postula que esta mirada unilateral "interviene" tanto en la construcción de la feminidad y la masculinidad,

novarlos. Confronta, por lo tanto, diversos pensamientos sobre la sexualidad:

Algunos enriquecieron mi conocimiento y otros me provocan malestar porque existen autores androcéntricos y etnocéntricos que insisten en homogeneizar el pensamiento y las identidades en torno a la sexualidad, mantienen e imponen un modelo sexual que no está acorde con nuestra realidad social.⁶

La valorización de Chirix de las prácticas sexuales del pueblo kaqchikel tiene cierto paralelismo con las acciones reflexivas de las feministas del Grupo de Estudios Subalternos de India. Éstas han elaborado, en efecto, una teoría de la sexuación de la subalterni-

⁶ Emma Chirix, *Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo*, Ediciones del Pensativo, Guatemala, 2010, p. 4.

dad ante el saber universalizante occidental y ante el saber patriarcal de sus países. Gayatri Spivak y Chandra Talpade Mohanty denuncian, como Chirix, que la mujer del mundo no hegemónico es representada por el feminismo blanco bajo un colonizado y monolítico discurso que la describe como una persona sin control sobre su propio cuerpo, atada a la familia, al trabajo doméstico, ignorante y pobre.

Existe una lectura posible de la relación entre las feministas universitarias, urbanas, de las capitales latinoamericanas o de Europa y Estados Unidos, con las mujeres de los pueblos originarios, que se puede leer fácilmente en la relación dominante-subalterna propuesta por las pensadoras indias y recuperada por pensadoras africanas, asiáticas y latinoamericanas en las últimas décadas. De hecho, puede hacerse un símil entre la relación de las antropólogas mexicanas y las mujeres nahuas de Puebla con la descripción que hace la africana Joy Ezeilo de las mujeres igbo de Nigeria en relación con las afroamericanas que llegaron a “ayudarlas”.

No obstante, en Nuestra América existen diversos tipos de relación entre las mujeres mestizas y las mujeres de los pueblos originarios que se inscriben en una peculiar tradición de alianzas entre personas indígenas, blancas y negras cuando buscan alternativas al poder y el saber hegemónicos.

Se trata de una tradición utópica propia. Puede rastrearse, por ejemplo, en la filosofía de la educación del brasileño Paulo Freire así como entre madres y parteras, en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y ciertas comunidades ecológicas y multiétnicas de la Amazonia colombiana: búsquedas de un diálogo entre saberes, de aprendizajes y enseñanzas mutuos y de producciones agrícolas



amor. visibilidad respeto

Del taller de grabado e ilustración Estampa Feminista.
@estampa.feminista

no determinadas por el mercado, como las del Ejido Vicente Guerrero, en Tlaxcala, México, y las de la Coordinación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (CONAMURI) en Paraguay. Se trata de una tradición norteamericana histórica aunque subterránea, cimentada en las alternativas a las imposiciones culturales de las clases dominantes, que permite el diálogo de ideas entre mujeres que quieren salirse del maltrato y la pobreza y pertenecen a pueblos diferentes.

Una tradición que puede sacar agua del pozo de proyectos mestizos, de blancos pobres aliados con todas las comunidades originarias que se rebelaron cada año durante 500 y más años, de utopistas, socialistas libertarios, comunistas y aun de feministas como la maestra y periodista anarquista e indigenista mexicana Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, quien en 1936 publicó un panfleto de título tan sugerente como *República Femenina* y buscó configurar una comunidad de mujeres indígenas y mestizas que se rigieran por sus propios deseos, según postulados éticos derivados de su experiencia de vida como madres.

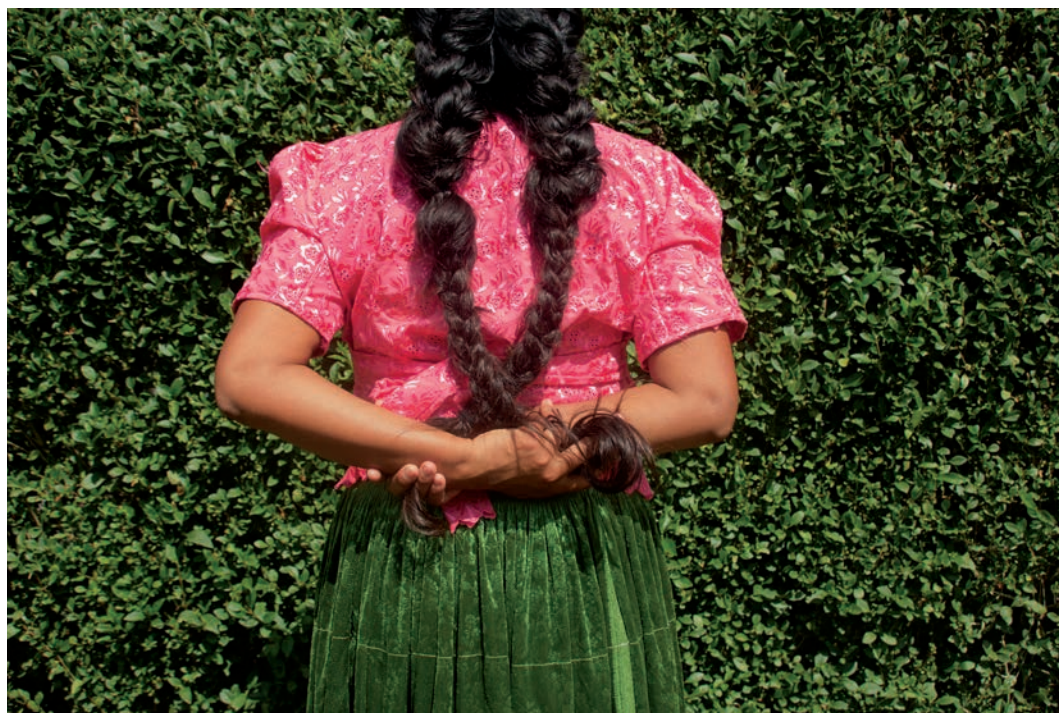
Es en esta dirección que se inscriben las palabras de la feminista hondureña Breny Mendoza:

Las feministas latinoamericanas decimos que la razón genocida del Occidente debe abrirle lugar a un pensamiento alternativo, una razón más allá del Occidente, una razón postoccidental, que está más allá de la democracia y quizá más allá del feminismo, si es que el feminismo occidental ha de servir para dejar sin realidad a las mujeres del Tercer Mundo en el nombre de la liberación femenina, como hemos podido ser testigos recientemente.⁷

⁷ Breny Mendoza, "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental", en *Encuentros*, 2006, vol. III, núm. 2, San José de Costa Rica, pp. 85-93, bit.ly/341K5Xy.

El diálogo entre feministas de pueblos (y, por ende, de construcciones sociales del sexo) diferentes en América apunta precisamente a la construcción de una alternativa a un feminismo inconsciente de su adscripción al colonialismo occidental, en el horizonte de un presente donde nadie se quede sin realidad. **U**

Fragmento tomado de Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, primera edición digital, Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, enero de 2014, disponible en: francescagargallo.wordpress.com/. Reproducido bajo licencia CC BY-NC-ND.



Sallisa Rosa, fotografía de la bailarina argentina Ana Vásquez, 2018. Cortesía de la artista