

MODERNIDAD INDÍGENA, 'INDIGENEIDAD' E INNOVACIÓN SOCIAL DESDE LA PERSPECTIVA DEL GÉNERO

Gemma Celigueta
Gemma Orobitg
Pedro Pitarch
(coords.)



UBe

MODERNIDAD INDÍGENA,
'INDIGENEIDAD'
E INNOVACIÓN SOCIAL
DESDE LA PERSPECTIVA
DEL GÉNERO

MODERNIDAD INDÍGENA, 'INDIGENEIDAD' E INNOVACIÓN SOCIAL DESDE LA PERSPECTIVA DEL GÉNERO

Gemma Celigueta
Gemma Orobitg
Pedro Pitarch (coords.)



B Universitat de Barcelona

Publicacions i Edicions

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

© Fotografía de cubierta: Sandra Sebastián
© De los textos: Creative Commons

ISBN 978-84-475-3779-2
DEPÓSITO LEGAL B-9.525-2014

Todos los derechos reservados. Queda rigurosamente prohibida, sin previa autorización escrita del titular del copyright, y, por lo tanto, penada con las sanciones establecidas por la ley, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, incluida la reprografía y el tratamiento informático de cualquier tipo, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo público, y su traducción a cualquier otra lengua.

ÍNDICE

Presentación	9
Masculino / femenino	
Relaciones de género, vestimenta y artesanías indígenas. El caso de la mola de los y las kunas en Panamá <i>Mónica Martínez Mauri</i>	13
‘Iñengue’. Transformarse en mujer en la sociedad mbya-Guaraní <i>Marilyn Cebolla Badie</i>	27
La memoria en el parto: un canto chamánico de nacimiento <i>Pedro Pitarch Ramon</i>	41
Liderazgo y ciudadanía	
Liderazgos femeninos en la transición hacia una autonomía indígena: una reversión de poderes entre los Tupinambá de Olivença (Bahía, Brasil) <i>Susana de Matos Viegas</i>	63
Liderazgos femeninos en un barrio de autoconstrucción brasileño <i>Raúl Márquez Porras</i>	79
Aprender ciudadanía en Guatemala. Reflexiones a la luz de la experiencia de tres organizaciones de mujeres indígenas <i>Gemma Celigueta Comerma</i>	91

Empoderamiento y subalternidad

- Formas de la memoria: espectros de las experiencias
de las violencias en Inírida, noroeste amazónico colombiano 105
Carolina Borda Niño
- Mujeres indígenas rarámuri universitarias 125
Norma Luz González Rodríguez
- Despatriarcalización y descolonización. Una problematización
del discurso del 'chacha-warmi' en el contexto de la Bolivia
plurinacional 139
Pere Morell i Torra
Joan Roura Expósito

PRESENTACIÓN

Esta publicación es el resultado de un seminario de investigación, «Modernidad indígena, *indigeneidad* e innovación social desde la perspectiva de género», que tuvo lugar en la Universidad de Barcelona entre abril y junio de 2013. Este seminario, financiado por el Instituto de la Mujer y por la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, fue coordinado por Gemma Celigueta, Gemma Orobitg y Pedro Pitarch, del Grupo de Estudios sobre Culturas Indígenas y Afroamericanas (CINAF, www.ub.edu/cinaf), como una acción complementaria al proyecto I+D+i «Los pueblos indígenas y la modernidad en América Latina» (HAR2011-25988).

El objetivo del seminario era reunir a investigadores, estudiantes y representantes de organizaciones no-gubernamentales y colectivos de mujeres para debatir sobre la emergencia cultural y política de los pueblos indígenas de América Latina en las tres últimas décadas, así como el impacto de esta modernidad indígena en los ámbitos local, nacional e internacional, poniendo especial énfasis en el rol protagonista de las mujeres indígenas en esta coyuntura. ¿Cómo las mujeres se implican, interpretan y gestionan la emergencia política y cultural indígena de las últimas décadas del siglo xx y los primeros años del siglo xxi? ¿Cuáles son sus proyectos de sociedad? ¿Qué experiencias orientan estos proyectos? ¿Cuáles son los principales problemas que afrontan? ¿Cómo ven su futuro, en tanto que mujeres, indígenas y ciudadanas en el contexto de la globalización?

El fuerte compromiso político de los colectivos indígenas con los que el CINAF está trabajando en distintos países de América Latina (Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Guatemala, México, Perú, Puerto Rico y Venezuela) estimuló la organización temática del seminario de manera que se fomentara el debate entre la investigación académica, la militancia social y política y el público que asistió a estas sesiones. Para ello se tuvieron en cuenta dos criterios principales. En primer lugar, se recogieron contextos latinoamericanos con procesos de institucionalización diversos en lo referente a las relaciones entre el Estado y las minorías indígenas. En segundo lugar, se puso especial atención en reunir una amplia variedad de ámbitos en los que las mujeres se encuentran fuertemente implicadas, como la salud, la educación, la expresión artística, la organización política, las iniciativas frente a las situaciones de violencia y marginación, etc. Se trataba no solo de constatar el grado de discriminación de las mujeres indígenas —tanto en la sociedad nacional como en el interior de la misma sociedad indígena—, sino también de plantear algunas de las iniciativas que resultan de su propia experiencia de discriminación y que dan como resultado la asunción de posiciones de fuerte empoderamiento o, al menos, de reconocimiento.

Los textos que constituyen este volumen son el resultado de estas sesiones de debate. Su publicación se ha realizado con el objetivo de proporcionar un documento de trabajo que permita seguir indagando sobre el constatado doble rol de las mujeres indígenas, quienes, por un lado, son garantes de la tradición, y, por otro lado, gestoras —al menos en un primer momento del proceso— de los cambios sociales y políticos de sus comunidades y grupos.

Finalmente, debemos añadir que ni este debate ni esta publicación hubieran sido posibles sin la implicación de los ponentes y del público asistente. A todos ellos nuestro sincero agradecimiento.

MASCULINO / FEMENINO

**RELACIONES DE GÉNERO, VESTIMENTA
Y ARTESANÍAS INDÍGENAS:
EL CASO DE LA MOLA DE LOS KUNAS EN PANAMÁ¹**

Mònica Martínez Mauri
Grupo de Estudios sobre Culturas Indígenas y Afroamericanas
(CINAF)
Universitat de Barcelona

Introducción

En Gunayala —un territorio indígena compuesto por más de 400 islas y una franja costera de unos 200 kilómetros en la vertiente atlántica de Panamá—, las mujeres se siguen vistiendo desafiando la moda occidental. Desde hace más de cien años cubren su cabeza, y a veces su rostro, con un pañuelo rojo estampado en amarillo (el *muswe*), decoran sus antebrazos y piernas con collares de cuentas llamados *winnis*, usan a modo de falda un trozo de tela azul marino con dibujos en colores vistosos (naranja, amarillo, blanco, rojo o verde) denominado *sabured* y lucen una camisa confeccionada a partir de telas floreadas (mangas y cuello) y dos cuadros de tela cosidos a mano (tronco). Estos cuadros de tela reciben el nombre de «mola». Complementan su atuendo tradicional aretes, una argolla de oro en la nariz, collares de cuentas o pecheras chapadas en oro, colorete en las mejillas y una línea negra resiguiendo el perfil de la nariz. Cuando una mujer viste de esta manera tan colorida, se dice que es una mujer con mola.

El uso de la mola por parte de las mujeres de Gunayala contrasta con el abandono de las vestimentas tradicionales de los hombres, quienes suelen vestir con pantalones tejanos (*jeans*) o

1. Esta contribución ha sido posible gracias a la contratación del Subprograma Juan de la Cierva (2011) del Ministerio de Economía y Competitividad del Estado español.

pantalón corto (*pantalinetas*), camiseta (*tshirt*) y una gorra de visera. En algunas ocasiones ceremoniales se visten con sombrero negro, pantalones largos de algodón y camisas de manga larga coloreadas que ellos denominan «de bayano», pero la mayor parte del tiempo visten como *wagas* (latinos, no indígenas).

A lo largo del siglo xx el uso de la mola por parte de las mujeres se convirtió en un emblema identitario para los kunas. Los ancianos cuentan cómo en la Revolución Tule de 1925 sus abuelos lucharon sin miedo con el fin de proteger sus tierras de los *wagas* y para que sus mujeres siguieran luciendo las vestimentas y adornos corporales tradicionales. Como han afirmado varios antropólogos, desde ese entonces llevar molas simboliza el «*kuna ethnic pride tied to a traditional way of life*» (Swain, 1992: 114), es «*an important symbol of the kuna people's right to self-determination*» (Tice, 1995: 62) y se ha convertido en «*the kuna ethnic boundary marker par excellence*» (Sherzer y Sherzer, 1976: 27). Con el paso de los años la mola, además de ser una bandera para este pueblo, se ha convertido en moneda de cambio para adquirir bienes a través del comercio con los colombianos que llegan en canoas a las islas kunas, y en artesanía que venden a los turistas a cambio de dólares. La mola, más allá de su función práctica y simbólica, ha adquirido un alto valor comercial que seguramente ha contribuido a asegurar su pervivencia. Así mismo, recientemente se ha convertido en una propiedad intelectual colectiva del pueblo kuna. En 2001 el Congreso General Kuna la registró ante el Ministerio de Comercio e Industrias y en estos momentos sus abogados están intentando convertirla en una marca.

El objetivo de este breve texto es presentar los principales lineamientos de una investigación en curso sobre los cambios en la producción, el uso y la comercialización de la mola y sus efectos en las relaciones de género. En un contexto marcado por las demandas territoriales, el turismo y la necesidad de ingresos monetarios, la transformación de la mola en un producto comercial y en una propiedad colectiva del pueblo kuna permite reflexionar sobre las dinámicas de las relaciones de género en esta sociedad y en cómo proyectan estas relaciones hacia el exterior. Siendo conscientes de que en los albores del siglo xxi las identidades cua-

jan en forma de propiedades (Comaroff y Comaroff, 2011), mi objetivo es reflexionar acerca de las consecuencias de la comercialización de elementos culturales indígenas —en este caso, la mola— en la conceptualización de las relaciones de género en la Gunayala de hoy.

La mola de las mujeres kunas: notas etnográficas sobre su producción, uso y comercialización

Los kunas o gunas² son célebres por haber logrado en 1938³ el reconocimiento de la comarca de San Blas (denominada en 1998 Kuna Yala y desde 2011 Gunayala), una de las primeras autonomías indígenas de Panamá. Situada en la costa atlántica, con una población de 30.308 habitantes (según el Censo de 2010), esta comarca constituye el marco geográfico de la presente investigación. En ella sus habitantes viven de la agricultura, la pesca y el trabajo asalariado en las áreas urbanas del país o en sus comunidades. Mientras que la caza y la recolección son actividades cada día más marginales, el comercio de la artesanía (molas) y ciertos recursos naturales (mariscos) han cobrado mucha importancia en las últimas décadas.

Si seguimos a Sherzer y Sherzer (1976: 23), la palabra mola en lengua kuna «*carries several meanings. In general it denotes cloth*

2. Según el último censo de población de Panamá (2010), los kunas son 80.526 habitantes. Aunque los datos revelan que en estos momentos se encuentran presentes en todo el país, la mitad reside en la provincia de Panamá (centros urbanos y comarca de Madungandí) y el resto se encuentra en las comarcas de Kuna Yala, Wargandí, Darién, Changuinola y Colón. También existen comunidades kunas en Colombia, concretamente en los corregimientos de Arquía y Caimán Nuevo.

3. Aunque en el año 1938 se denomina Comarca a la Reserva de San Blas, el reconocimiento de los derechos territoriales kuna es anterior (1930 y 1932). En 1938 aparece por primera vez el concepto de comarca, pero todavía no está relacionado con la gobernabilidad y la autonomía indígena. Hay que esperar hasta 1945, con la aprobación de la Carta Orgánica de la Comarca, para afirmar que el Estado panameño reconoce las formas de gobierno indígenas. En 1953, con la Ley 16, se confirma legalmente la forma de gobierno kuna y los límites territoriales de la Comarca (Howe, 1998; Martínez Mauri, 2007).

or clothing, shirts, or blouses. In particular molas refer to women's waist-length bouses which consist of two rectangular appliqued panels, one in front and one in back, with a combining yoke and sleeves». Dejando de lado la polisemia que caracteriza muchas palabras kunas, podemos afirmar que las molas son composiciones textiles elaboradas a partir de una técnica de aplicado que superpone diferentes capas de tejido conformando todo tipo de figuras. Son el producto más comercializado por las mujeres y los *omegiid* («como mujer»)⁴ kunas. Su venta está muy relacionada con el turismo, pues sus principales compradores son visitantes extranjeros que llegan a las comunidades indígenas y a los puertos de Panamá a bordo de grandes cruceros.

La antropóloga Karen Tice sitúa el inicio de la comercialización de la mola y su integración en el mercado internacional hacia los años 1960. Aunque el proceso varía en función de las islas, en esta década se pasa de la producción mayoritariamente destinada al uso a la producción para el mercado internacional. En este momento los hogares kunas se empiezan a volver dependientes de este ingreso y de los intermediarios que comercializan el producto (Tice, 1995: 64).

Este proceso de comercialización vino acompañado por los intentos del gobierno panameño por atraer turistas al país. En la década de 1960 se creó el Instituto Panameño de Turismo (IPAT) y, vinculado a él, el departamento de Artesanías Nacionales, haciendo muy evidente la relación entre producción artesanal y turismo. Las molas pronto se convirtieron en las artesanías típicas del país (Tice, 1995: 66) y los kunas y sus islas en la imagen de marca del IPAT. De hecho, el logo de la actual Autoridad del Turismo de Panamá (hasta el año 2008 fue el IPAT) es una mola que representa un pez.

El turismo convirtió a las molas en un valioso bien y liberó a las mujeres de los trabajos agrícolas. En lugar de ir al campo a cuidar sus plantaciones, las mujeres poco a poco se empezaron a dedicar

4. En el diccionario que ha elaborado el equipo de Educación Bilingüe Intercultural Kuna se traduce *omegiid* como «afeminado, amujerado; homosexual» (Orán y Wagua, 2011).

a tiempo completo a coser y vender tan preciada artesanía (Brown, 1970). De esta manera, las molas parecían facilitar la adaptación de los kunas a las influencias occidentales (Hirschfeld, 1976, 1977), y favorecían su empoderamiento a través de su integración en la economía global (Tice, 1995).

El papel del turismo en la consagración de la mola como producto emblemático de la sociedad kuna es importante. Es incluso probable que algunos diseños antiguos (*sergan*) sobrevivan por la demanda de los turistas interesados en estos motivos más auténticos y tradicionales. Pero las mujeres kunas no solo cosen y usan molas por la demanda de los turistas. La gran mayoría, tal y como ya sucedía en la década de 1970, cosen molas para ellas y, cuando están muy usadas, las venden a los extranjeros (Salvador, 1976: 49). Las mujeres de más de veinte años que lucen molas lo hacen porque sienten que es su ropa y, a pesar de que la mola también está sujeta a modas, no combinan el estilo de vestir tradicional con el occidental (Salvador, 1976: 20).

La mola, además de ser producida para ser usada por las mujeres kunas y vendida a los turistas, se confecciona por otros motivos. Los conocimientos y las habilidades necesarios para elaborar una mola son también importantes rasgos identitarios que se transmiten de generación en generación. Las autoridades locales instan a las mujeres a preservar el secreto de la confección de las molas. Es algo que les pertenece y que no deben compartir con los *wagas*. Estas consignas pueden ser interpretadas de múltiples maneras. Algunos pueden ver en ellas la naturalización de la diferencia, es decir, una vinculación de la etnicidad con la propiedad intelectual de la mola como un hecho natural (Comaroff y Comaroff, 2011: 63). Otros pueden interpretarlo como un acto de nacionalismo kuna en pro de la conservación del patrimonio cultural del pueblo. Pero seguramente ambas visiones son ciertas.

La mola y las clasificaciones de género

Normalmente la mola es presentada como un producto artesanal o un arte femenino. Sin embargo, su confección no es una activi-

dad exclusivamente reservada a las mujeres. Los *omegiid*, hombres que asumen una identidad afeminada, también cosen y venden molas.

Aunque se trate de un aspecto muy poco estudiado⁵ —pocas son las excepciones en la producción etnográfica que han documentado este hecho—,⁶ lo cierto es que los *omegiid* no solo cosen molas, sino que las piezas más preciadas y elaboradas son producidas por ellos.

La participación de los *omegiids* en la confección de molas está documentada desde 1926⁷ (Nordenskiöld y Pérez Kantule, 1938), antes de que las molas fueran comercializadas. Aunque en la actualidad no usan molas, siguen diseñándolas y cosiéndolas (Tice, 1995: 59). En realidad, los *omegiids* no se visten como las mujeres kunas, sino que usan ropas masculinas o femeninas occidentales indistintamente. También se suelen maquillar y usar accesorios femeninos al estilo panameño.⁸ Su comportamiento no se

5. Tal y como han apuntado otros investigadores (Tice, 1995), existen muchas reticencias por parte del Congreso General Kuna (CGK) y de las comunidades de Kuna Yala a autorizar investigaciones sobre los *omegiid*. Es uno de los temas más íntimos de la sociedad kuna. Las autoridades indígenas tienen miedo que se malinterpreten los comportamientos de los *omegiid* como amorales. Un buen ejemplo de ello fueron las críticas que lanzaron los kunas al PLAN ESTRATÉGICO DE VIH – SIDA 2004 – 2008 de la Cruz Roja Panameña. En este informe se afirmaba: «Sobre el comportamiento sexual vale la pena mencionar que en las comunidades kunas son aceptadas y promovidas prácticas de relacionales sexuales entre hombres como parte de los procesos de iniciación a la masculinidad» (página 19, párrafo 4) y «La cultura kuna permite la relación homosexual antes que el varón se case y las madres promueven la homosexualidad entre sus hijos varones por razones culturales» (página 32, párrafo 5). El CGK respondió a estas afirmaciones arguyendo que «las relaciones sexuales entre hombres no son parte de un proceso de iniciación; más bien son productos de cambios sociales que viven actualmente todas las sociedades modernas y que de alguna manera han llegado a nuestras comunidades» (carta del Instituto de Investigaciones Koskun Kalu del Congreso General de la Cultura Kuna al Dr. Jaime Fernández, Presidente de la Cruz Roja de Panamá, 8 de marzo de 2004).

6. Dos excepciones son: Tice (1995) y el documental de A. Canavaggio (2005) *Liza... like her*.

7. «In Narganá there is a man who has bathed his eyes with water in which he had placed the leaves of this plant and he draws like a real artista and makes all kinds of beautiful baskets. He can also cut unusually beautiful molas» (Nordenskiöld, 1938: 414).

8. Según Tice (1995: 73), en los años 1980 no solían adoptar la vestimenta femenina.

caracteriza por la discreción. En muchas comunidades son famosos por su temperamento y por su intromisión en asuntos ajenos.

En la sociedad kuna los *omegiid* se definen durante la fase de pre-adolescencia. Generalmente los niños que juegan, hablan o se ríen como niñas o muestran interés por las labores femeninas son considerados potenciales *omegiids*. Cuando llegan a la adolescencia ellos mismos se autodefinen como tales y las familias aceptan su identidad sin más. Las madres y los padres no desean que sus hijos se conviertan en *omegiids*, así que no lo promueven, pero tampoco lo condenan. Durante el resto de su vida los *omegiids* residirán en la casa de sus madres, y cuando estas desaparezcan, seguirán al lado de sus hermanas. Por norma general no suelen abandonar el hogar materno. Pueden mantener relaciones con hombres, mujeres u otros *omegiids* sin llegar a formar una unidad doméstica aparte.

En Gunayala los *omegiids* no son considerados mujeres. Aunque en algunos casos adoptan nombres de mujer, constituyen un grupo a parte. Esta ambivalencia se expresa claramente en las fiestas de la pubertad femenina (*inna*). Durante estas ceremonias son los únicos que pueden ocupar el espacio femenino y masculino indistintamente. Pueden cruzar la frontera que separa el mundo masculino del femenino sin ser sancionados.

Es difícil analizar la categoría *omegiid*. Tice ve en esta figura un ejemplo de «*gender crossing*». En las culturas nativas norteamericanas el *gender crossing* era definido como «*the permissibility of a person of one anatomic sex assuming part or most of the attire, occupation, and social —including marital— status of the opposite sex for an indeterminate period*» (Ortner y Whitehead, 1981: 85). Al participar en labores productivas de las mujeres⁹ y adoptar roles femeninos, Tice considera que es un ejemplo de *gender crossing* caracterizado más por su opción productiva, que por su orientación sexual (Tice, 1995: 72-73).

En los últimos años, gracias a trabajos como los de Stryker y Whittle (2006), la categoría y los estudios *trans* se han populari-

9. Los *omegiids*, a diferencia de los hombres, eran miembros de la Cooperativa de Productores de Molas.

zado, dejando de lado el concepto de *gender crossing* y cuestionando la heteronormatividad y el dualismo masculino/femenino. En este nuevo contexto, los *omegiids* pueden ser considerados hombres transgénero (*transgender males*). Su categorización desafía las relaciones establecidas entre diferencia sexual, representación de género y opción sexual. Aunque los *omegiids* podrían ser vistos como una tercera posibilidad en la organización y representación del género —un tercer estatus sexual, un «tercer género» (Roscoe, 1996; Bolin, 1996)—, esta categoría basada en el criterio clasificatorio del desplazamiento entre género y sexo o en la orientación sexual no es del todo acertada en el caso kuna. Parece mucho más interesante pensar a los *omegiids* como un cuestionamiento del paradigma de género binario que pone en duda la vinculación entre sexo y género. Tal y como sostiene Garber (1992), el tercer género no debe ser sinónimo de borroso. No se trata de otro sexo sino de un desafío a la noción de binariedad (Fernández, 2004: 41). La categoría *omegiid* sirve para cuestionar las identidades enraizadas en la biología. Nos muestra hasta qué punto las identificaciones de género basadas en el sexo son una ilusión y que las fronteras son socialmente construidas.

La propiedad intelectual de la mola en el siglo XXI

Después de describir el proceso de producción, los usos y la comercialización de la mola, dejando claro que es un bien producido por mujeres y hombres transgénero, en este último apartado se presentarán algunos puntos problemáticos entorno a la transformación de la mola en una propiedad intelectual.

Gracias a la mediación de los profesionales del derecho, en la década de 1980 el Congreso General Kuna empezó a buscar los mecanismos legales que en el ámbito nacional podrían proteger la mola de los intereses externos. Analizando la legislación vigente en los años 1990, constataron que ninguna ley cumplía con sus expectativas (Valiente, 2006: 112). En los años que siguieron, con la ayuda de la OMPI (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual) y la complicidad de legisladores indígenas, iniciaron un

largo proceso para crear un anteproyecto de ley que protegiera las creaciones indígenas. El resultado final fue la Ley 20 de 2000 «del régimen especial de propiedad intelectual sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas, para la protección y defensa de su identidad cultural y de sus conocimientos tradicionales». Una ley dedicada a proteger las invenciones, modelos, gráficos, petroglifos, símbolos, figuras, dibujos, diseños u otros detalles indígenas, a través de un sistema especial de registro en el Departamento de Derechos Colectivos y Expresiones Folclóricas de la Dirección General del Registro de Propiedad Industrial (DIGERPI) del Ministerio de Comercio e Industrias.

En 2001 los kunas, con el registro de la mola, fueron los primeros indígenas del país en hacer uso de este organismo. Desde su aprobación en 2002, los congresos kunas son las entidades responsables de entregar los permisos de reproducción total o parcial de la mola a partir de licencias de uso del derecho colectivo indígena registrado bajo el nombre Mola (morra) Kuna Panamá (Valiente, 2006: 128-136). Estas licencias suponen beneficios o regalías para las autoridades kunas por el uso de la mola como derecho colectivo indígena registrado.

En este proceso legal de conversión de un rasgo cultural distintivo del pueblo kuna en una propiedad colectiva, llama la atención la definición que elaboraron los abogados en el reglamento de uso de la mola. Según este documento la mola es

La aplicación de un pequeño trozo decorativo a una pieza más grande de tela trabajada al revés; combinación de telas con vistosos y variados colores. La técnica empleada se basa en la rama artesanal del bordado (aplicado) y es confeccionada manualmente y las mismas tienen dos o más capas de telas cortadas y cosidas una sobre la otra, para mostrar los colores de las telas inferiores. Sus diseños se basan en la cosmovisión del pueblo kuna o de la naturaleza. También se entiende por Mola Kuna Panamá el vestido de la mujer kuna conocido también con el nombre de *dule mor*. (Valiente, 2006: 137-138)

Es interesante remarcar que nada se dice aquí de las mujeres y los *omegiids* que producen la mola ni de los diseños actuales

que van más allá de la cosmovisión kuna y la naturaleza. Este *décalage* entre la norma y la práctica social me ha llevado a plantear una investigación sobre la transformación de la etnicidad en una mercancía en la línea de los Comaroff y Comaroff (2011), Cattelino (2011), Cook (2011), Tuhiwai Smith (2007) y Rata (2000). Al igual que en los casos estudiados por estos antropólogos, en Gunayala esta nueva etnicidad está adquiriendo características de empresa. Prueba de ello es que tras crear una Secretaría de Turismo en 2008 para controlar y cobrar impuestos a las actividades turísticas en la comarca, en 2011 el Congreso General Kuna creó tres empresas: 1) Ogobbirya, dedicada a la producción y venta de cocos; 2) Galu Dugbis, creada con el apoyo de PRODEI (Programa de Desarrollo Empresarial Indígena) e integrada por mujeres, para la promoción y venta de molas, y 3) cabañas Gabayai, un hotel en la isla de El Porvenir. Evidentemente esta transformación de las instituciones kunas está influenciada por un cambio más profundo en las políticas de desarrollo internacional hacia la descentralización y la autogestión local. Un cambio que forma parte de un movimiento neoliberal para minimizar el rol del estado (DeHart, 2010), pero un cambio que también está afectando las relaciones entre los mismos kunas.

El objetivo de la investigación que estoy realizando en estos momentos es entender los efectos de estos nuevos y problemáticos tipos de empresa y propiedad (Coombe, 1998; Strathern, 2006) sobre las relaciones entre hombres, mujeres y *omegiids* kunas. Mi propósito es entrever las posibles conexiones entre la aparición de disputas y la constitución de nuevas fronteras entre la gente y las cosas (Hirsch, 2010), explorando las redefiniciones neoliberales de propiedad (Hann, 1998). Así mismo, me pregunto si la tendencia de muchos pueblos indígenas a identificarse como culturas (Brown, 1998 y 2003) es resultado de la reconfiguración de la identidad como propiedad, y me intereso por comprender los efectos de esta identificación sobre las relaciones que vinculan a los miembros de una sociedad.

Bibliografía

- BOLIN, A. (1996). «Transcending and Transgendering: Male to Female Transsexuals, Dichotomy and Diversity». En: HERDT, G. (ed.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Nueva York: Zone Books.
- BROWN, J. K. (1970). «Sex Division of Labor among the San Blas Cuna». En: *Anthropological Quarterly*, 43, pág. 57-63.
- BROWN, M. F. (2003). *Who Owns Native Culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BROWN, M. F. (1998). «Can Culture Be Copyrighted?». En: *Current Anthropology*, 19 (2), pág. 193-222.
- CANAVAGGIO, A. (2005). *Liza... like her*. Marina Productions and CIMAS (Centro e Imagen y Sonido).
- CATTELINO, J. R. (2011). «“One Hamburger at a Time.” Revisiting the State-Society Divide with the Seminole Tribe of Florida and Hard Rock International». En: *Current Anthropology*, vol. 52, sup. 3, pág. S137-S149.
- COMAROFF, L. y COMAROFF, J. (2011 [2009]). *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz editors.
- COOK, S. E. (2011). «The Business of Being Bafokeng. The Corporatization of a Tribal Authority in South Africa». En: *Current Anthropology*, vol. 52, sup. 3, pág. 151-159.
- COOMBE, R. (1998). *The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*. Durham, NC: Duke University Press.
- DEHART, M. C. (2010). *Ethnic Entrepreneurs: Identity and Development Politics in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- DÍAZ SUÁREZ, M. (2005 [or. 2002]). *Turismo: su introducción en quinto grado y su relación entre las asignaturas del sexto grado de la educación básica general*. Panamá: IPAT.
- FALLA, R. (1979 [or. 1975]). *El tesoro de San Blas. Turismo en San Blas* [or. Turismo en San Blas. Un estudio socio político de sus efectos en la población kuna (Panamá), manuscrito]. Panamá: Ed. Centro de Capacitación Social.
- FERNÁNDEZ, J. (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhasa.
- GARBER, M. (1992). *Vested Interest. Cross-dressing and Cultural Anxiety*. Nueva York: Routledge.

- HANN, C. (ed.) (1998). *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- HIRSCH, E. (2010). «Property and Persons: New Forms and Contests in the Era of Neoliberalism». En: *Annual Review of Anthropology*, 39, pág. 347-360.
- HIRSCHFELD, L. (1976). «A Structural Analysis of the Cuna Arts». En: YOUNG, P. y HOWE, J. (eds.) *Ritual and Symbol in Native Central America*. Eugene: University of Oregon, Anthropological Papers 9, pág. 43-56.
- HIRSCHFELD, L. (1977). «Art in Cunaland: Ideology and Cultural Adaptation». En: *Man*, 12, pág. 104-123.
- HOWE, J. (1998). *A People Who Would not Kneel. Panama, the United States, and the San Blas Kuna*. Washington: Smithsonian Institution.
- MARTÍNEZ MAURI, M. (2007). *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio, y ecología en Panamá (1903-2004)*. Tesis de doctorado, Bellaterra - París: Universitat Autònoma de Barcelona, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales,
- NORDENSKIÖLD, E. y PÉREZ KANTULE, R (1938). *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*. Göteborg: Etnografiska Museum.
- ORÁN, R. y WAGUA, A. (2011). *Gayamar sabga. Diccionario escolar gunagaya-español*. Panamá: Equipo EBI Guna, AECID, MEDUCA y MEF.
- ORTNER, S. y WHITEHEAD, H. (eds.) (1981). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RATA, E. (2000). *A Political Economy of Neotribal Capitalism*. Lanham, Md and Oxford: Lexington Books.
- ROSCOE, W. (1996). «How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity». En: HERDT, G. (ed.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Nueva York: Zone Books.
- SALVADOR, M. L. (1976). *Molas of the Cuna Indians: A Case Study of Artistic Criticism and Ethno-aesthetics*. Tesis doctoral. Berkeley: University of California.
- SHERZER, J. y SHERZER, D. (1976). «Mormaknamaloe: The Cuna Mola». En: YOUNG, P. y HOWE, J. (eds.) *Ritual and Symbol in Native Central America*. Eugene: University of Oregon, Anthropological Papers 9, pág. 21-42.

- STRATHERN, M. (2006). «Intellectual Property and Rights: An Anthropological Perspective». En: Tilley, C.; Keane, W.; Kücheler, S.; Rowlands, M. y Spyer, P (eds.) *Handbook of Material Culture*. London: Sage, pág. 447–62.
- STRYKER, S. y WHITTLE, S. (2006). *The Transgender Studies Reader*. Nueva York: Routledge.
- SWAIN, M. B. (1992 [1982]). «Roles de género en el turismo indigenista: Las molas de los kuna, Kuna Yala y la supervivencia cultural». En: Smith, V. L. (ed.) *Anfitriones e invitados. Antropología del Turismo*. Madrid: Endimión, pág. 139-169.
- TICE, K. (1995). *Kuna Crafts, Gender, and the Global Economy*. Austin: University of Texas Press.
- TUHIWAI SMITH, L. (2007). «The native and the neoliberal down under: neoliberalism and “endangered authenticities”». En: DE LA CADENA, M. y STARN, O. (eds.). *Indigenous experience today*. Oxford: Berg, pág. 333–354.
- VALIENTE, A. (2006). *Régimen jurídico de protección a la mola como manifestación cultural*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Panamá.

‘IÑENGUE’. TRANSFORMARSE EN MUJER EN LA SOCIEDAD MBYA-GUARANÍ

Marilyn Cebolla Badie
Universidad Nacional de Misiones

La primera vez que escuché la palabra *iñengue* fue en relación a las acciones de los espíritus de la selva. Cuando los *mbya* me brindaban explicaciones sobre algunas de estas entidades, indefectiblemente mencionaban a las niñas que se encontraban en la etapa de pubertad como las más vulnerables a sus ataques.

El término *iñengue* se refiere al lapso de tiempo que transcurre entre la menarquia y la finalización de la segunda o tercera regla, en que las niñas son sometidas a reclusión. Luego, continúan las restricciones alimentarias y los cuidados hasta que la conclusión de esta etapa es señalada con la expresión *iñengue páma*.

Una mujer es *iñengue* solamente durante algunos meses en toda su vida, sin embargo, este tiempo parece ser uno de los más importantes del ciclo vital.

El término significa «fluir» o «derramarse», aunque considero acertada la traducción que realiza Cadogan (1992a: 139), que también consigna el nombre como *iêngue* y da como significado: «una a quien salió o fluyó (el menstruo)».

Los datos para esta investigación fueron recogidos de manera fragmentada desde el año 1997, aproximadamente, en el transcurso de distintos estudios realizados con los *mbya*¹ que habitan en la provincia de Misiones, Argentina, si bien el mayor cúmulo

1. La etnia *mbya* pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní y sus territorios tradicionales comprenden el oriente de Paraguay, la provincia de Misiones en Argentina y el sudeste de Brasil hasta el océano Atlántico.

de información lo obtuve durante el trabajo etnográfico para mi tesis doctoral (Cebolla Badie, 2013), en la que indago acerca de la relación naturaleza-cultura en esta etnia.

Así mismo, entre 2009 y 2011 realicé trabajo de campo específico sobre los ritos de pubertad. Entrevisté principalmente a ancianos de ambos sexos, a quienes me remitían los *mburuvicha* o «mayores» de las aldeas alegando que muchas de las prácticas de los rituales ya no se realizan en la actualidad debido a la deforestación y la consecuente escasez de especies de la flora y la fauna, pero, sobre todo, a los cambios en el *mbya reko* o «sistema de vida *mbya*» a partir del contacto permanente con la sociedad nacional.

Este artículo constituye apenas una breve presentación de los datos recolectados.

Iñengue

Los primeros indicios de que los ritos de pubertad, mantenidos celosamente ocultos a los ojos de los no indígenas, aún se llevaban a cabo entre los *mbya*, los obtuve casualmente gracias al cambio en el comportamiento de las chicas.

En ocasiones algunas de ellas, a quienes en mi última estadía había visto con cabellos largos y conductas de niñas según las reglas sociales *mbya*, mostraban cambios radicales a mi regreso unos meses más tarde. Las encontraba no solo con el pelo cortado al ras o casi rapado en algunos casos, sino esquivas y con actitudes distintas; se las veía más serias y circunspectas. Y a veces, teniendo aún el cabello corto, estaban conviviendo con un adolescente² y cursando los primeros meses de embarazo.

Ya no venían a recibirme con abrazos y expresiones de alegría cuando llegaba: casi no me hablaban y, si quería tomarles una fotografía, desviaban la mirada hacia el suelo.

Todos estos drásticos cambios de comportamiento me llevaron a preguntar qué había sucedido.

2. Y en ocasiones, con hombres adultos.

La respuesta que recibí fue que, en el tiempo en que me había ausentado, las niñas «estuvieron *iñengue*» y a mi regreso ya «estaban en *kuña tai* (mujer joven)», como si hubieran pasado por un proceso de transformación.

Lo que esta explicación significaba era que habían alcanzado la madurez sexual y su nuevo status había sido sancionado por medio del ritual de iniciación.

La principal característica del rito de iniciación de las niñas es la reclusión a la que son sometidas y que, en su forma más completa, ya solo se realizaría en las comunidades alejadas de las poblaciones no indígenas o «blancas».

Cuando una chica avisa que está menstruando por primera vez, la abuela o la madre le cortan los cabellos y la llevan al *opy* o «casa de ceremonias». Allí se prepara especialmente un lugar donde permanecerá durante el tiempo que esté recluida, en ocasiones compartiendo el espacio con otra niña que se encuentra en la misma situación.

Las sólidas construcciones *mbya*, de techos de cañas cortadas y paredes de troncos y cañas entretejidas cubiertos de barro, se caracterizan por no tener ventanas. La única abertura y fuente de iluminación es una puerta de tamaño reducido. De este modo, son frescas en verano y cálidas en invierno, pero siempre oscuras. La *iñengue* debe permanecer en el fondo del *opy*, en el sector menos iluminado, en la penumbra.

Los *mbya* se refieren al comienzo del periodo de aislamiento como *oguapy ma* («se sentó»), ya que la chica debe permanecer sentada o acostada sin moverse mientras permanece dentro del *opy*.

Este ritual de iniciación se repite con las mismas características entre etnias guaraníes muy cercanas entre sí, como los ñandéva³ y los kaiowá⁴ (Schaden, 1974), los ache-guayakí (Mayntzhusen, 2009) y los ava-guaraní (Hirsch, 2008).

Los ritos de pasaje referidos a la primera menstruación de la mujer son frecuentes en la literatura etnográfica acerca de diver-

3. Se los conoce como *guaraní ñandéva* en Brasil y como *chiripa* en Argentina, pero ellos se autodenominan *ava katu* etc.

4. Reciben el nombre de *kaiowá* en Brasil, sin embargo, en Paraguay se respeta actualmente su etnónimo: *pa'i tavytera*.

sas culturas del mundo y, según expresa Knight (1991) —citado por Balée (2000: 406)—, estos rituales están tan generalizados, que su origen debe ser casi tan antiguo como el de la humanidad misma y probablemente existan desde el Paleolítico superior o incluso sean anteriores.

La reclusión es un rasgo común a todos ellos y, como explica Victor Turner (1980: 108) en su investigación sobre los ndembu de Zambia, los iniciados son «personas liminares» porque se encuentran en transición entre estados distintos: ya no pertenecen a la clasificación anterior y aún no han sido incluidos en la nueva. Tienen una «realidad» física, pero no social; de ahí que tengan que permanecer ocultos.

La reclusión

Una vez que la chica es llevada al *opy*, el padre construye una tarima o pequeña cama, angosta y corta, que recibe el nombre de *ñiimbe*. Para ello, utiliza tacuaras, generalmente *takua pekuru* (*Guadua trinitii*), que en estudios de etnobotánica (Keller, 2008) se describe sugestivamente como la bambúcea con la cual se fabrica el *takuapu*, instrumento musical femenino para las danzas religiosas.

La niña debe permanecer en el *ñiimbe* con las piernas cruzadas, tocando lo menos posible el suelo. La finalidad de esta tarima es evitar que sea atacada por el *yvy ja* («genio de la tierra»), uno de los tantos espíritus de la naturaleza a los que son vulnerables las adolescentes en la menarquia.

El sacerdote Franz Müller, que tomó contacto con los *mbya* en Paraguay a fines del siglo XIX (Müller, 1989), realiza una descripción del ritual de iniciación de las *iñengue*. Explica que estas permanecen de cara a la pared en un rincón oscuro que se ha aislado del resto de la construcción para que nadie pueda verla: no debe moverse, solo puede hablar si le hablan y no puede reírse.

Una mujer de la aldea Takuapi, *Yva*, de unos cincuenta años, recordaba esta etapa de su vida como una dura prueba. Su her-

mana mayor se había ocupado de «atenderla», como ella misma expresó, mientras estuvo aislada en el *opy* y había sido durísima con ella. Para explicarme la gran exigencia a la que estuvo sometida, la mujer repetía el término *ojopy*, que significa «aprieta»: su hermana la «apretaba».

Respecto a la duración de este aislamiento, todas las personas consultadas coincidieron en que debe ser *petei jachy* («una luna»); o sea, veintiocho días, el tiempo promedio del ciclo menstrual.

Mujeres de entre cuarenta y cincuenta años de edad manifestaron que ellas aún estuvieron recluidas durante este periodo, aunque en la actualidad la reclusión sería solamente de quince días en aquellas comunidades donde todavía se lleva a cabo el ritual en forma completa, o incluso menos, cuando ya no se observan todos sus aspectos y la reclusión se cumple en la propia casa.

La chica debe permanecer con la cabeza cubierta con una manta mientras está en reclusión y no debe mirar a las personas que circulan dentro del *opy*: debe dirigir la vista siempre al suelo.

Se le aplican en la cara las pinturas tradicionales o *ychy*, elaboradas exclusivamente con las ceras y propóleos de la abeja nativa sin aguijón *ei ruchu* (*Melipona scutellaris*), que también recibe el nombre de *kuñangue ro* («casa de las mujeres»), porque en los tiempos primigenios fueron un grupo de muchachas núbiles que debían ser entregadas en matrimonio pero no aceptaron a sus futuros maridos y se encerraron en una casa. Debido a este comportamiento, los dioses las convirtieron en las abejas *ei ruchu* que conocemos en la actualidad (Cebolla Badie, 2009). Así pues, existe en este caso un claro nexo entre las *ñengue* que se encuentran en reclusión y esta especie con un mito tan sugerente.

En tiempos pasados se evitaba cortar el pelo a las niñas para que al llegar a la pubertad tuvieran el largo suficiente para confeccionar el *tetymakuaa*, las trencillas de pelo que los adultos se envuelven debajo de las rodillas, en los antebrazos y también en los tobillos. Actualmente ya no se usan, aunque aún pueden verse en algunos ancianos que las llevan ocultas bajo los pantalones; y según relatan los indígenas, en «tiempo de los abuelos» las mujeres también las usaban en las pantorrillas y los tobillos.

Schaden (1974) consignó el uso de *tetymakuaa* para los tres grupos guaraníes que estudió⁵ y dice que, según le explicaron los *mbya*, tiene una finalidad mágica para evitar el cansancio en la musculatura de los brazos y de las piernas, siendo indispensable en las largas caminatas.

Realizar estas trencillas⁶ bajo la supervisión de la abuela u otra mujer de la familia era una de las tareas que debía realizar la *iñengue* mientras estaba en el *opy*. Concluida la obra, se la entregaban al líder religioso, que la distribuía entre los hombres sin importar si eran o no parientes de la niña.

Schaden (1974) describe el tiempo de resguardo entre los *mbya* como un periodo de aprendizaje de habilidades manuales, cuya enseñanza era impartida por la abuela paterna o materna. Además de aprender a trenzar las redes para las hamacas y las cuerdas de pelos, se les enseñaba a hilar y a confeccionar la ropa tradicional.

Algunas de las personas que me brindaron información sobre la reclusión de las *iñengue* me explicaron que se obliga a la chica a realizar estas tareas para tenerla entretenida y que solamente «afina más» el conocimiento que ya tiene, lo cual se condice con la realidad de que las niñas desde corta edad acompañan a sus madres y parientes femeninas en todas sus actividades.

En las conversaciones mantenidas sobre el periodo de reclusión, se mencionó siempre el régimen al que se somete a las chicas como «educación». De este modo, las *iñengue* deben aprender a comportarse según el modelo de mujer en la sociedad *mbya*, porque los cambios no involucran solamente el cuerpo sino también el status que tendrán de allí en más.

Viveiros de Castro (2011: 72), en referencia a los ritos de pasaje entre los yawalapiti, explica que las transformaciones corporales están acompañadas de cambios en el status social: «la naturaleza humana es literalmente fabricada o configurada por la cultura. El cuerpo es *imaginado*, en todos los sentidos posibles de la palabra, por la sociedad».

5. *Kaiowá* o *pai tavytera*, chiripá o guaraní *ñandéva* y *mbya*.

6. Los cordones de pelo trenzados podían tener una longitud de entre treinta y sesenta metros (Schuster, 1929).

En esta «fabricación» se siguen prototipos o modelos. Así, ciertas obligaciones que debe cumplir la niña mientras está en reclusión —como mantenerse callada, hablar solo si le hablan y hacerlo en voz baja, fijar la vista en el suelo, moverse con suavidad y mantener en general una actitud sumisa— representan el comportamiento valorado y esperado en una mujer entre los *mbya*.

Solamente en aquellas que ya pueden ser consideradas «mayores», a partir de los cincuenta años de edad aproximadamente, suele observarse un comportamiento distinto: imparten órdenes a sus familiares, hablan en voz alta y participan de las reuniones de cariz político en la comunidad. También ocupan un lugar de importancia en las ceremonias religiosas, donde se las denomina *kuña karai*⁷ y son ubicadas en el mismo nivel jerárquico que los hombres.

Estos cambios de actitud ocurren cuando las mujeres ya han finalizado su vida reproductiva, a partir de entonces pueden compartir los espacios de poder antes reservados exclusivamente al sexo masculino.

Son estas mujeres mayores quienes vigilan que las *iñengue* sigan todos los preceptos de la reclusión, entre ellos, que reciban los alimentos adecuados para su estado (aquellos elaborados con vegetales cultivados, principalmente el maíz).

La frugalidad parece ser la regla, ya que la *iñengue* debe comer en pequeñas cantidades y no llegar al punto de la saciedad, pauta que se repetirá en otras situaciones a lo largo de su vida como, por ejemplo, durante el embarazo.

No debe consumir sal ni azúcar porque podría enfermarse. La miel está prohibida porque puede ocasionar hemorragias. Las mieles silvestres producidas por distintas especies de abejas nativas sin aguijón son mucho más líquidas que la miel de la abeja europea (*Apis mellífera*) por su alto contenido en agua. Quizá debido a esta característica y por analogía, se evita su consumo como prevención.

7. Los indígenas traducen este término al español como «señora» o «mujer de respeto».

Puede consumir ciertas frutas de la selva, pero aquellas consideradas «de los blancos» —entre ellas, peras y manzanas, pero especialmente naranjas y otros cítricos— están prohibidas.

La carne está expresamente vedada durante la reclusión porque aumentaría el peligro de que la *iñengue* sea poseída por los espíritus de animales. En este caso, ni las fumigaciones con humo de tabaco realizadas por el líder religioso serían suficientes para protegerla de la esencia que aún permanece en la carne.

El periodo de reclusión de las niñas constituiría la única época en la vida de los *mbya* en que no se puede comer carne de ningún tipo.

Mientras permanece en el *opy*, una de sus abuelas o una anciana de su grupo de parientes la aconseja acerca de lo que se espera de ella como mujer y madre en el futuro.

Esta referencia a la maternidad era una constante cuando los indígenas explicaban la finalidad de los consejos que recibe la *iñengue*: debe aprender todos los cuidados que prescribe la cultura *mbya* para llevar a buen término un embarazo, tener un parto rápido y dar a luz un niño sano.

De este modo, durante el aislamiento se haría énfasis en la conducta y los valores que debe observar la chica a lo largo de su vida, especialmente en el nuevo rol de madre que pronto tendrá que asumir.

En el caso de los *mbya*, pareciera que el ritual marca el cambio hacia la posibilidad de la maternidad, más que el comienzo de la vida sexual.

Vulnerabilidad ante los espíritus

Mientras permanece en la casa de ceremonias la niña solamente puede salir al exterior para cumplir con sus necesidades fisiológicas,⁸ las cuales debe realizar con prontitud y sin hablar con nadie. Se le cubre entonces la cabeza y camina mirando fijamente el suelo acompañada por la mujer que la cuida.

8. Normalmente en los huertos o la selva circundante.

La *iñengue* que no recibe los cuidados necesarios y deambula por la selva o las rozas puede ser presa de distintas entidades que tienen la facultad de engañar a las chicas púberes apareciendo ante sus ojos con forma humana.

Los indígenas describen la posesión del alma de la *iñengue* por estas entidades utilizando el término *ojepota* que Cadogan (1992b) traduce como «prenderse, unirse sexualmente con un animal mítico o espíritu».

El duende llamado *mbai'i* parece ser uno de los principales peligros para las chicas. No solo se apropiaría de su alma,⁹ sino que incluso podría embarazarla, ya que, como podemos observar, en esta situación de *ojepota* es posible tener a estas entidades como compañeros sexuales.

Cuando los *mbya* hablan de «quitar la consciencia» o «perder el entendimiento», se refieren a la pérdida del alma. Esta puede ser temporal pero, si la situación se prolongara, sobrevendría la muerte de la persona afectada.

Si una adolescente presenta síntomas que se corresponden a los del encantamiento, los miembros de la aldea se reúnen en el *opy* y el líder religioso, por medio de oraciones y abundante humo de tabaco, pide a las divinidades que medien ante la entidad que se apropió de la chica para que el alma de esta quede libre y pueda regresar.

Entre los *mbya*, los momentos del ciclo vital más críticos y peligrosos parecen ser el nacimiento, la pubertad y las situaciones de enfermedad. En todos estos casos, el alma de la persona se encuentra en un estado de gran sensibilidad y puede ausentarse del cuerpo o ser presa de esas otras almas no humanas capaces de ocupar su lugar.

Mientras dura la reclusión la niña es bañada con agua de cenizas o *tañimbury*, porque así como debe evitar los cursos de agua, tampoco puede bañarse con «agua viva».

9. En la visión *mbya*, el *ñe'ë* («palabra-alma») es el alma principal, enviada por las divinidades, la que concentra la esencialidad de la persona. Pero también existe una segunda alma, *ãngue*, que se desarrolla a partir del nacimiento y que acumula los errores y transgresiones a lo largo de la vida. (Cebolla Badie, 2013)

Esta suerte de lejía que se prepara con las cenizas despoja al agua de cualquier esencia que pueda dañar a la chica, volviéndola inofensiva. Finalmente la mojan con la decocción de las hojas y cortezas de distintos árboles como el cedro o *ygary* (*Cedrela fissilis*), de gran significado en la cultura *mbya* (Balée & Cebolla Badie, 2009). Estas especies arbóreas son consideradas *poã* o «medicina» para las *iñengue*, y los indígenas las comparan con la pintura que se aplica a la chica para protegerla de enfermedades.

Estas decocciones poseen olores «feísimos», según explican, y espantan así a los espíritus que rondan a las púberes atraídos por un aroma especial o *hêãkua* que desprenden en esta etapa. Los *mbya* dicen que este aroma es llevado por el viento y también por las aguas y atrae a los espíritus desde lejos.

La palabra *hêãkua* remite a los aromas agradables en el idioma *mbya*; por ejemplo, al perfume de las flores. Este olor, que no es percibido por los humanos, sería contrarrestado por los baños medicinales y sus olores fuertes mientras dura la reclusión.

La explicación del encierro como una forma de proteger a la *iñengue* contra las entidades malignas fue una constante en el discurso de los indígenas.

Lévi Strauss (2005: 308) en referencia a los tikuna afirma respecto a la ceremonia de iniciación de las muchachas que «simboliza un combate librado por los humanos para proteger a la chica púber de los espíritus que la amenazan durante este periodo crítico de su vida».

La amenaza que significa el acoso de los espíritus de la selva y el temor que inspira la posibilidad de interactuar con ellos ejercería un poderoso control para que las púberes no se desvíen de lo que dictan las normas y acepten los preceptos de su futuro comportamiento.

A modo de síntesis

Los rituales de pasaje a la madurez sexual entre los *mbya* remarcan las características de lo que se concibe como universos femenino y masculino en la sociedad.

Durante el lapso de tiempo en que los adolescentes se convierten en «seres transicionales» (Turner, 1980) —debido a que están «entre y en mitad de» status diferentes en su sociedad—, son sometidos a un riguroso entrenamiento en el que se reafirman los conocimientos que debe tener un *mbya* a esa edad. Estos conocimientos se refieren a las actividades que permitían la supervivencia en otros tiempos pero también la vida en comunidad.

En el caso de la mujer, una vez ha finalizado el periodo de resguardo y de las prescripciones alimentarias, está en condiciones de casarse y ser madre. Por lo tanto, estas chicas adquieren el derecho de comenzar a formar parte del grupo de las mujeres adultas de la aldea con sus prerrogativas y obligaciones.

La «educación» —como se referían continuamente los indígenas a los consejos y advertencias que se dan a las iniciadas— está destinada a internalizar los valores y normas morales que guían la vida en sociedad.

Así, el autodomínio que permite soportar el dolor y las molestias de todo tipo, los ayunos, la completa obediencia hacia los mayores y el continuo temor a los actos de las entidades de la selva que impediría cualquier intento de rebeldía constituyen la constante en el ritual de iniciación.

Las prescripciones alimentarias que informan sobre los peligros que existen en la interacción con esas otras alteridades, tanto animales y vegetales como seres *extrahumanos*, se repetirán a lo largo de sus vidas en situaciones de pasaje como el embarazo, el nacimiento de los hijos, el posparto y el duelo, entre otros.

Era frecuente que los indígenas me explicaran que las mujeres *mbya* se «cuidaban» mucho en épocas pasadas. La palabra «cuidar» incluía la dieta selectiva, el uso de las pinturas corporales, la utilización de plantas medicinales, los rezos y la conducta específica respecto a horarios y lugares que debían mantener.

Los *mbya* atribuyen al abandono de estas prácticas o a su modificación muchos de los problemas de salud que aquejan hoy a las mujeres.

Los rituales de pasaje a la madurez sexual entre los *mbya* condensan no solamente las normas que más tarde guiarán los roles que deben cumplir las adolescentes como mujeres, sino que tam-

bién «educan» sobre la manera de relacionarse con las entidades no humanas.

Los consejos de los abuelos y abuelas enseñan cómo ser persona e interactuar correctamente según los cánones de la sociedad, pero también cómo mantener la condición de humanos en la interacción con las alteridades extrahumanas que habitan la selva.

Bibliografía

- BALÉE, W. (1994). *Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany. The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. Nueva York: Columbia University Press.
- BALÉE, W. y CEBOLLA BADIE, M. (2009). «*The Meaning of "Tree" in Two Different Tupí-Guaraní Languages From Two Different Neotropical Forests*». En: *Revista Amazônica*, vol. 1 (1), pág. 96-135.
- CADOGAN, L. (1992A). *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, XVI. Asunción: CEADUC, CEPAG.
- (1992b). *Diccionario Mbya Guaraní – Castellano*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, XVII. Asunción: CEADUC, CEPAG.
- CEBOLLA BADIE, M. (2009). *Etnografía sobre la miel en la cultura mbya-guaraní*. Quito: Abya Yala.
- (2013). *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Tesis de Doctorado. Departamento de Antropología Social e Historia de América y África. Universidad de Barcelona.
- GOW, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- HIRSCH, S. (2008). «Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino». En Hirsch, S. (coord.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pág. 231-253.
- KELLER, HÉCTOR (2008). *Etnobotánica de comunidades guaraníes de Misiones, Argentina. Valoración de la vegetación como fuente de recursos*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional del Nordeste.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2005). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAYNTZHUSEN, F. (2009). *Los Aché Guayakí*. Posadas: Junta de Estudios Históricos de Misiones.

- MÜLLER, F. (1989). *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- SCHADEN, E. (1974). *Aspectos fundamentais de cultura guaraní*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SCHUSTER, A. (1929). *Paraguay, Land, Volk, Geschichte, Wirtschaftsleben und Kolonisation*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- TURNER, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2011). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropología*. Sao Paulo: Cosac y Naify.

LA MEMORIA EN EL PARTO: UN CANTO CHAMÁNICO DE NACIMIENTO

Pedro Pitarch Ramon
Universidad Complutense de Madrid

El objeto de este documento de trabajo es presentar el texto de un canto chamánico dirigido a ayudar en la labor de parto a una mujer con dificultades. El texto fue pronunciado por el rezador Esteban Santiz P'in en un pueblo indígena maya, Cancuc, en septiembre de 1990. La lengua utilizada, el tzeltal, es hablada por aproximadamente medio millón de personas en el estado de Chiapas (sureste de México). Sin embargo, en este artículo no es posible hacer un análisis, ni siquiera una glosa completa, del texto en cuestión. Mi intención se limita a mostrar la lógica que guía, en una cultura amerindia, las dificultades de parto y las posibilidades de operación chamánica sobre estas dificultades, una lógica que, como se verá, resulta sumamente distinta de aquella que orienta la modernidad occidental. El documento, pues, está dirigido a contribuir a la creciente literatura sobre los presupuestos culturales que determinan el significado del parto en distintas culturas, y alertar acerca de algunos problemas a la hora de aplicar lógicas obstétricas biomédicas en contextos indígenas americanos.

Paráfrasis del canto

De acuerdo con el diagnóstico del chamán mediante el pulso sanguíneo, la parturienta indígena no logra dar a luz porque su canal ha quedado obstruido por unas palabras enviadas por cierto

espíritu. Lo que en otras tradiciones indígenas americanas son pequeños objetos (pelos, plumas, dardos mágicos) que se introducen en el cuerpo y causan la enfermedad, entre los tzeltales —o, al menos, entre algunos chamanes tzeltales— son palabras. Se trata de fórmulas textuales que pronuncian ciertos espíritus llamados precisamente «dadores de enfermedad». Con frecuencia, estos espíritus son sacerdotes católicos con sus cantos litúrgicos, escribanos reales con sus libros de registro o profesores con sus libros de texto. Una vez pronunciadas —o escritas o cantadas—, estas palabras cobran cierta autonomía y deambulan por el mundo hasta que se introducen en el cuerpo de la víctima por el interior de las articulaciones. De ahí, dependiendo de la naturaleza del texto, se dirigen a través del torrente sanguíneo a partes determinadas del cuerpo.

Lo que debe hacer el chamán es extraer esas palabras: en eso consiste la curación. El texto que pronuncia (en realidad se trata de un conjunto de secuencias de varios textos) se introduce también en el interior del cuerpo del paciente, una acción que es facilitada por la aplicación de ciertas sustancias (aguardiente de caña, incienso de copal, tabaco...) que calientan el cuerpo enfermo. Una vez dentro del cuerpo —de la sangre— estas palabras-medicamento combaten y rompen las palabras intrusas. Los chamanes acostumbran a mantener el pulso del paciente durante largos periodos durante la ceremonia para conocer el resultado del combate e ir así corrigiendo el tratamiento. En síntesis, el tratamiento es un combate entre textos.

El feto se encuentra pues atrapado en un ambiente intensamente frío y, como él mismo implora repetidas veces a lo largo del texto, debe ser sacado cuanto antes para poder calentarse, junto a su madre, bajo la luz solar o en el calor del baño de vapor. En este caso —según se infiere del canto— el causante de la enfermedad parece ser un sacerdote católico (*pale*, del español «padre»), un tipo de espíritu muy agresivo que desea la muerte de la parturienta para así bautizar (es decir, devorar) una de sus almas. En otras palabras, lo que obstruye la salida del bebé es el sermón de un «clérigo de hábito blanco» (quizá un fraile dominico), «de hábito negro» (quizá un cura regular); un sermón que

además probablemente sea leído, lo cual le proporciona un mayor poder.

El canto, llamado «paso o salida de hijo de mujer», está destinado, por tanto, a romper ese texto y permitir así «la caída sobre la tierra» del bebé. Sin embargo, en este texto en particular, en lugar de escuchar la voz de la enfermedad —como sucede en la mayor parte de los cantos del género *poxil*—, escuchamos la voz del propio feto («estoy sumergido en el frío» dirás / «estoy sumergido en el agua profunda» dirás / «estoy aquí encerrado»...). Desde nuestro punto de vista, en el que la madre es el principal agente en la labor del parto, puede parecer extraño que no escuchemos la voz de la madre y, sobre todo, que el chamán no se dirija a ella (si bien la menciona como «tu mujer comprada», «tu mujer recibida» cuando se dirige a las divinidades). Sin embargo, en la cultura tzeltal se considera que, mientras el feto permanece en el vientre materno, este no posee un cuerpo propio —sí una conciencia—. De ahí que el canto se dirija a la criatura como si se tratara de una parte anatómica de la parturienta. Dicho de otro modo, no habla con la madre, sino con una parte del cuerpo de la madre. Cabe pensar incluso que el feto sea concebido como la parte enferma. La imagen del nacimiento, dicho sea de paso, en ocasiones se presenta como una desobstrucción del canal, pero en otras la analogía es la «apertura del cajón»: como leemos en la última línea, el cajón queda abierto de par en par o, más exactamente, por la mitad (*xot'ol*).

En la primera parte del canto el chamán invoca personajes sagrados que se encuentran en la iglesia del pueblo de Cancuc. Los cita en ese orden no porque sean especialistas en el parto, sino porque realiza un recorrido en sentido levógiro por el centro de la iglesia. En la segunda parte invoca los santos tutelares de pueblos cercanos, trazando una circunferencia también en sentido contrario a las agujas del reloj —comienza por el este y termina en el sur—. Con este movimiento «cierra» el espacio en torno al paciente. Lo que se pide a todos estos personajes sagrados es «el alivio de su palabra / el alivio de su elocuencia / para el interior del cajón / para el interior del vientre», «ya está pasando ahora / gracias a la sagrada palabra / aquí presente / así me ha sido

transmitida / así me ha venido dada». Las palabras donadas por los santos se hacen presentes, se instancian en el vientre materno. Estos personajes sagrados proveen el amplísimo repertorio con el que se combate las palabras de la enfermedad: instrumentos para romper y rasgar, así como remedios para calentar, dilatar, lubricar. Contra las heladas palabras de la enfermedad, todas las sustancias empleadas —la pimienta, la cola de zarigüeya...— son simbólicamente muy calientes.

Como se ve, la mayor parte de los objetos empleados son «de Castilla». Muchas palabras (y objetos) son en efecto de origen europeo, pero también las hay aborígenes a las que simplemente se les añade el epíteto «de Castilla». Es la traducción del tzeltal *kaxlan* (del *nahua* «Castilián»), que designa prácticamente todo lo extranjero, todo lo que no es indígena. Pero *kaxlan* también significa algo fuerte, potente. Para poder romper las palabras de los espíritus, que son enunciadas en lenguas extranjeras —en el caso de los espíritus- curas, se dice que en latín— se necesitan igualmente las palabras poderosas de los santos, que son también en lenguas extranjeras, las lenguas presolares habladas en «el otro lado».

El diálogo continúa alternando la voz del feto y la del chamán. Pero a medida que avanza el texto, las intervenciones del primero tienden a ser más breves, mientras que las del segundo se vuelven más extensas y también más seguras. El texto no tiene un desenlace narrativo (termina cuando ha recorrido todos los santos hasta formar un círculo sobre el paciente), pero sí parece producirse alguna progresión. La imagen final es la de una enfermedad que va siendo, en virtud de la lucha y el diálogo, lentamente amansada.

El canto

poxil alajel

tat ch'ul pare san antoyo
tat ch'ul pare san mikel
owispo santo san tiako
kajkanan yo'tik
ch'ul winik san wan
jalame' ch'ul senyora mariya
jme'chunine rosaryo stukel yo'tik
stukel li'uk ayto jalame'
stukel li'uk ayto asunsion yo'tik
mariya yo'tik stukel li'ini
ayto jk'antik yutsikil ati'
yutsikil ak'op yo'tik
talel yo'tik stukel
li'ta yutil jo'ben yo'tik
li'ta yolil kajon yo'tik
li'uk ay to tat
yu'unbal ya jtabajtik yo'tik stukel
ma tabaj ko'tan yo'tik stukel
li'uk ay yo'tik
ts'amalon ta sik xiat wan
ts'amalon ta nojel ja' xiat wan

makalon yo'tik stukel
li'uk ay to
cha'mebonel jichuk kawayu
cha'mebonel jichuk wakax
makalon yo'tik ta jun ja'
yakalon ta juetel
yakalon ta ts'uts'etel
makalon yo'tik stukel
jichuk yakan tentsun
makalon yo'tik
jichuk yakan na'bil
makalon jichuk samulte'

makalon yo'tik stukel
li'ay to
banti ya xbajt xiat wan yo'tik
ma tabaj ko'tan xiat wan yo'tik
stukel li'uk ay to
ma'uk yo'tik

Ayuda para el nacimiento de hijo de mujer

sagrado padre san Antonio
sagrado padre san Miguel
obispo santo san Diego
mi guardián
sagrada persona san Juan
madrina sagrada señora María
abuela Rosario
aquí estás presente madrina
aquí estás presente Asunción
María aquí ahora
deseamos la bondad de tu palabra
la bondad de tu elocuencia
para que llegue
al interior del vientre
al interior del cajón
aquí padre
¿será posible que me reconozcan?
¿que reconozcan mi corazón?
aquí
«estoy sumergido en el frío» dirás
«estoy sumergido en el agua profunda»
dirás
«estoy aquí encerrado»
«aquí mismo»
«estoy envuelto en un cuero de caballo»
«estoy envuelto en un cuero de vaca»
«estoy encerrado en un estanque»
«estoy girando»
«estoy gimiendo»
«encerrado estoy»
«como una pata de cabra»
«encerrado»
«como la raíz de un manantial»
«aprisionado estoy como la hojarasca
del río»
«encerrado estoy»
«aquí estoy»
«dónde se ha ido» dirás
«dónde se ha ido mi corazón» dirás
«aquí estoy»
¡no puede ser!

stak'bal jinetix k'axel yo'tik
lijk'bal jametix k'axel yo'tik
oxlajuneb kaxlan waretá yo'tik
oxlajuneb kaxlan piko yo'tik
oxlajuneb kaxlan siera yo'tik
bit'il la jinatix k'axel yo'tik
bit'il la jtuyatix k'axel yo'tik
jametix k'axel yo'tik
jichuk la xch'ul sti' stukel
li'uk ay to
bit'il anich'natel yo'tik stukel
bit'il talon yo'tik
stak'bal xk'opojon yo'tik stukel
oxlajuneb kaxlan pimenta yo'tik
stukel
oxlajuneb kaxlan ixim wamal yo'tik
stukel
oxlajuneb yo'tik stukel
li'uk ay to tat
yu'un ma taba jti' xiat wan yo'tik

ma taba ko'tan xiat wan yo'tik
ma'uk yo'tik
stak'bal jk'ixnajtesat yo'tik
busetukix yolil jo'ben yo'tik
wajetukix yo'tik stukel
li'uk ay to
je'tikix k'axel yo'tik
oxlajuneb kaxlan waretá yo'tik
oxlajuneb kaxlan piko yo'tik
jamtikix k'axel yo'tik
jun samul te' yo'tik
jun samul ak' yo'tik stukel
tat makalon xiat wan yo'tik
tey lek sukulon xiat wan yo'tik
jichuk jun yok ja' xiat wan yo'tik
jichuk jun yok na'bil xiat wan yo'tik

jichuk jun yok uch'uja' xiat wan
yo'tik
yakon ta tselawetel
ta yolil kajon xiat wan
ta yolil jo'ben xiat wan
makalon yo'tik stukel

¿cómo escuchar el golpe de su caída
sobre la tierra?
¿cómo hacer que se abra paso
deslizándose?
con trece barretas de Castilla
trece picos de Castilla
trece sierras de Castilla
así lo deshago para dejarle pasar
así lo rasgo para dejarle pasar
ya está pasando ahora
gracias a la sagrada palabra
aquí presente
así me ha sido transmitida
así me ha venido dada
¿Qué lenguaje puedo utilizar ahora?
trece pimientas de Castilla

trece espigas de trigo de Castilla

trece
aquí presente padre
«pero no se puede encontrar mi palabra»
dirás
«no se puede encontrar mi corazón» dirás
¿no puede ser!
¿cómo no voy a poder calentarte?
¿desprenderte del interior del vientre?
¿sacarte?
aquí
ya lo abrimos para que pase
con trece barretas de Castilla
trece picos de Castilla
destapamos para que pase
la hojarasca de los árboles
la hojarasca de los bejucos
«padre, estoy encerrado» dirás
«estoy aquí dentro atascado» dirás
«como la corriente de un río» dirás
«como la corriente de un manantial»
dirás
«como la corriente de un surtidor» dirás

«estoy revolviéndome»
«en el interior del cajón» dirás
«en el interior del vientre» dirás
«estoy encerrado»

li'uk ayto xiat wan
limilon ta jun sti' xmoche xiat wan

limilon ta sti' xujk xmoche xiat wan

banti yala manojel xiat wan
banti yala ich'ojel xiat wan
tey yu'un xjoyetonuk xiat wan
yakalon ta sujtawetel xiat wan
jichuk jun joy ta uch'bajel
jichuk yakan t'ul xiat wan

melel makalon ta pokol chan xiat
wan
makalon yo'tik stukel
li'uk abi xiat wan
xcha' nujkulel swe'el xiat wan

xcha' nujkulel yuch'bal xiat wan

we'eletik xiat wan
uch'bajeletik xiat wan
mach'a sk'atp'unteson xiat wan
mach'a smakojon yo'tik xiat wan
yakal sti'belonik yo'tik xiat wan
yakal yutbelonik yo'tik xiat wan
paleetik yo'tik xiat wan
ta jun lereko yo'tik xiat wan
sakil k'u' xiat wan
ijk'al k'u' xiat wan
jich yu'un tey makalon abi xiat wan

jich yu'un tey jukulon abi xiat wan
ma'uk yo'tik
stak'bal jk'oponatik yo'tik
jichbal xk'opojotikix yo'tik
kaxlan xulub chanuk stukel
li'uk ay to
bit'il je'tikix k'axel yo'tik
jamtikix k'axel jichuk yok ja' yo'tik

muk'ul beukix yo'tik stukel
muk'ul kaminoix yo'tik stukel
ja'uk xpuxetukix k'oel ta jti'tik yo'tik
xpuxetukix k'oel ta ko'tantik yo'tik
li'uk ay to

«aquí estoy» dirás
«estoy aplastado contra la pared de su
cesto» dirás
«estoy aplastado contra el costado de su
cesto» dirás
«donde me ha comprado» dirás
«donde me ha recibido» dirás
«es ahí donde estoy girando» dirás
«donde estoy dando círculos» dirás
«así como el rumbo de un borracho»
«así como el movimiento de un conejo»
dirás
«en verdad estoy encerrado en una
vieja serpiente» dirás
«estoy encerrado»
«aquí estoy» dirás
«en la doble envoltura de la comida»
dirás
«en la doble envoltura de la bebida»
dirás
«de los devoradores» dirás
«de los bebedores» dirás
«¿quién me ha atravesado?» dirás
«¿quién me ha encerrado?» dirás
«me han hablado» dirás
«me han reprendido» dirás
«los padres-cura» dirás
«un clérigo» dirás
«de hábito blanco» dirás
«de hábito negro» dirás
«por causa suya estoy aquí encerrado»
dirás
«por causa suya estoy aquí encogido» dirás
¡ahora no!
¿cómo pronunciar la palabra?
¿cómo puedo hablarte?
con un cienpiés cornudo de Castilla
aquí presente
con el que abrimos para que pase
con el que ensanchamos como el curso
de un río
un gran vía
un gran camino
lazándole con nuestra palabra (lazando)
lazándole con nuestro corazón
aquí presente

oxlajuneb stan abi
kuxul yos
oxlajuneb stan abi
kuxul santo
xtixetukix yolil kajon yo'tik
xtixetukix yolil jo'ben yo'tik

yu'un stukul awantsil manojel yo'tik
yu'un stukul awantsil ich'ojel yo'tik
bit'il kati ma xk'opojotik yo'tik stukul
li'uk ay jun k'ixin wamal yo'tik
jun kaxlan payte' yo'tik stukul
jun kaxlan ts'unub payte' yo'tik
oxlajuneb kaxlan pimenta yo'tik
oxlajuneb kaxlan wamal yo'tik
oxlajuneb kaxlan jun ts'unub ak'
yo'tik

oxlajuneb kaxlan pimenta wamal
yo'tik stukul

bit'il jk'ixnantestikix yolil kajon
bit'il jk'ixnantestikix yolil jo'ben
muk'ul beukix k'axel yo'tik
muk'ul k'opokix yo'tik stukul
li'uk ay to
jichnix yo'tik stukul
li'uk ay to
binti ut'il yakal ta naketel yo'tik
binti ut'il yakal ta sutetel yo'tik
ja'me jichuk bit'il muk'ul bej yo'tik
ja'me jichuk bit'il muk'ul kamino
yo'tik

wajetukix k'axel yo'tik
tsakbeytikix k'axel yo'tik
stak'bal xk'opojotokix ta oxlajuneb
kaxlan aseite yo'tik
yabal xk'opojotokix ta oxlajuneb
kaxlan wamal yo'tik

ta oxlajuneb kaxlan xapon yo'tik
jun belta ti' limeta
jun belta ti' barin
je'tikix k'axel yo'tik
wajetukix k'axel yo'tik stukul
li'uk ay jun jo'ben yo'tik
jun kajon yo'tik stukul
li'uk ay to
ja awantsil manojel yo'tik

trece cenizas en tu nombre (con)
dios viviente
trece cenizas en tu nombre
santo viviente
para que se dilate ya el interior del cajón
para que se dilate ya el interior
del vientre

de la madre que le ha comprado
de la madre que le ha recibido
así hablaremos
con una hierba caliente
con una «hierba mofeta» de Castilla
una «hierba mofeta» cultivada de Castilla
con trece pimientas de Castilla
con trece hierbas de Castilla
con trece bejucos cultivados de Castilla

con trece pimientas de Castilla

para calentar el frío interior del cajón
para calentar el frío interior del vientre
un gran camino para que pase
una gran palabra

aquí presente

así es

aquí presente

donde se encuentra estancado

donde se encuentra girando

que se convierta en una gran avenida

que se convierta en un gran camino

que salga ya con fuerza

que salga ya arrastrado

¿cómo podemos hablar con trece aceites
de Castilla?

¿hablar con trece hierbas de Castilla?

con trece jabones de Castilla

una vez con el cuello de una botella

otra vez con el cuello de un frasco

ya vamos abriendo el paso

ya vamos arrastrándole con fuerza

desde el vientre

desde la caja

aquí está

la mujer que te ha comprado

ja awantsil ich'ojel yo'tik
ja'me jchuunine yo'tik stukel
li'uk ay to
tat ch'ul san wisante tat yo'tik
ch'ul san wisante kajwal yo'tik
tat ch'ul yo'tik stukel
ja' aliensa kajwal
ja' aliensa me'chun yo'tik
jalame' ch'ul santa mariya yo'tik
sme' ch'ulchan yo'tik
sme' balumilal yo'tik
ayuk bit'il stukel
li'uk awich'obontel awala utsil yo'tik
li'uk awich'obontel awala lekil yo'tik
bit'il yakal ta nakbal yo'tik
bit'il yakal ta wokolejel yo'tik
te awantsil manojel
te awantsil ich'ojel
ja'at nix jich la ap'ejkan ta ch'ul
balumilal
ja'at nix jich la awak' ta ch'ul
balumilal
jalame' ch'ul senyora santa mariya
sme' ch'ulchan yo'tik
sme' balumilal yo'tik
muk'ul beukix yo'tik stukel
muk'ul kaminookix yo'tik stukel
stak'bal xk'opojotikix
pejtuk k'axel yo'tik stukel
joyetuk k'axel yo'tik
jots'oluk jichuk ta muk'ul bej yo'tik
jots'oluk jichuk ta muk'ul karetera
yo'tik stukel
li'uk ay to
ta yolil jo'ben yo'tik stukel
ta yolil kajon yo'tik stukel
li'uk ay to
ayuk bit'il tebuk ora yo'tik
k'oponbotik yo'tik ta kaxlan aseite
potsbotik ta kaxlan bililal bat yo'tik
kaxlan jonon yo'tik
ta yolil jo'ben yo'tik
ta yolil kajon yo'tik
lekuk jtabeytik balix k'axel yo'tik

la mujer que te ha recibido
la abuela
aquí presente
padre sagrado san Vicente, padre
sagrado san Vicente, mi señor
padre sagrado
Lienzo señor
abuela Lienzo
madrina sagrada santa María
madre del cielo
madre de la tierra
así es
traeme hasta aquí tu bondad
traeme hasta aquí tu alivio
para la agonía
para el sufrimiento
de tu mujer comprada
de tu mujer recibida
tu la has destinado a la sagrada tierra
tu la has entregado a la sagrada tierra
madrina sagrada señora santa María
madre del cielo
madre de la tierra
que se convierta en una gran avenida
que se convierta en un gran camino
¿será posible que podamos hablar?
para que pase abrazado
que pase girando sobre sí mismo
como deslizándose por el lodo de un
gran camino
como resbalando por el lodo de una
gran carretera
aquí presente
en el interior del vientre
en el interior del cajón
aquí presente
que suceda en un instante
le hablamos con aceite de Castilla
le embadurnamos con el rojo látex de
palo de draco de Castilla
con cera de abeja de Castilla
en el interior del vientre
en el interior del cajón
¿podremos hacerle encontrar el camino?

lekuk wajetukix k'axel yo'tik
lekuk tojetix k'axel yo'tik
li'uk ay to
ma taba jti' xiat wan yo'tik
ma taba ko'tan xiat wan yo'tik
mach'a smakojon xiat wan
jun belta ts'ajalon ta sik xiat wan
jun belta ts'ajalon ta toiw xiat wan

jun belta xk'opojon ta sikil bat

jun belta xk'opojon ta sikil na'bil
xiat wan
ta ye'tal lum
ta ye'tal balumilal
ts'ajalon jichuk sikil bat xiat wan

ts'ajalon jichuk sikil toiw xiat wan

ma'uk yo'tik
stak'wan jk'ixnantestik yo'tik
xk'opojonix ta oxlajuneb kaxlan
k'op yo'tik
xk'opojonix ta oxlajuneb skaalel
yo'tik

kuxul yos tat yo'tik stukel
kuxul yos kajwal yo'tik stukel
xcholojikix yo'tik stukel
li'uk ay to
ja' jtu'untestikix yo'tik
junejtestikix yo'tik
jaye b siketix yo'tik
ta yolil kajon yo'tik
ta yolil jo'ben yo'tik stukel
yu'un ma taba jti' yo'tik xiat wan
yo'tik

yu'un ma taba ko'tan xiat wan
melel k'atp'unbilon xiat wan

melel ts'eanbilon xiat wan
mach'a la yil yakalon ta ti'aw xiat
wan
mach'a la yil yakalon ta k'op xiat
wan
ma'uk yo'tik
stak'bal jk'ixnantesatix yo'tik

para que pase rápidamente
para que pase directamente
aquí presente
«no se encuentra mi palabra» dirás
«no se encuentra mi corazón» dirás
«quién me ha encerrado» dirás
«una vez estoy sumergido en el frío» dirás
«otra vez estoy sumergido en el hielo»
dirás

«una vez me habla con el helado
granizo» dirás
«una vez me habla con el frío manantial»
dirás

«bajo el suelo»
«dentro de la tierra»
«estoy así sumergido en el helado
granizo» dirás
«estoy así sumergido en el gélido hielo»
dirás

¡no puede ser!
tal vez podamos calentarle
pues he hablado con trece palabras
de Castilla
he hablado en trece renglones

dios viviente, padre
dios viviente, señor
ya pongo en fila las palabras
aquí presentes
ya aplico las palabras
ya están reunidas
cuántos son los fríos
en el interior del cajón
en el interior del vientre
«no puedes encontrar mi palabra» dirás

«no puedes encontrar mi corazón» dirás
«porque la verdad es que estoy
atravesado» dirás

«la verdad es que estoy cruzado» dirás
«quién ha visto cómo enviaban sus
palabras contra mí» dirás
«quien ha visto cómo enviaban
su corazón contra mí» dirás

¡no puede ser!
¿cómo podemos calentarte de una vez?

tik'bal k'ixnajatix yo'tik
stak'bal xk'opojonix yo'tik
ta oxlajuneb kaxlan bara wan yo'tik
oxlajuneb kaxlan wamal yo'tik
tat stak'bal xk'opojotikix yo'tik
stukel
oxlajuneb kaxlan k'ixin wamal
yo'tik
oxlajuneb kaxlan yo'tik stukel
li'uk ay to
ts'akaluk ta yolil stukel
jk'ixnantestikix k'axel yo'tik
je'tikix k'axel yo'tik
jun kajon yo'tik stukel
jun jo'ben yo'tik stukel
ja wantsil manojel yo'tik
ja wantsil ich'ojel yo'tik
yos jesukristo yo'tik stukel
li'uk ay to
kuxul san mikel tat yo'tik
kuxul san mikel kajwal
nompresan mikel tat
nompresan mikel kajwal
ch'ojbontel ja wala utsil
ch'ojbontel ja wala lekil yo'tik stukel
li'ta yolil kajon yo'tik
ta yolil jo'ben yo'tik
li'uk ay to
tat ya xk'opojotikix yo'tik
ta oxlajuneb kaxlan axux yo'tik
ta oxlajuneb kaxlan pimenta yo'tik
ta oxlajuneb nej uch yo'tik stukel
bit'il jk'iantesix k'axel yo'tik
bit'il jk'olantikix k'axel yo'tik
bit'il puxetukix k'axel yo'tik
bit'il je'tikix k'axel jun kajon yo'tik
je'tikix k'axel jo'ben yo'tik
ja wantsil manojel yo'tik stukel
ja wantsil ich'ojel yo'tik stukel
li'uk ay to
ayuk la bit'il stukel
li'uk ay to
wajetukix k'axel yo'tik
muk'ul beukix k'axel yo'tik
muk'ul kaminookix k'axel yo'tik
li'uk ay to

¿seremos capaces de calentarte?
¿cómo podremos hablarte de una vez?
tal vez con trece varas de Castilla
tal vez con trece hierbas de Castilla
padre ¿podemos hablar ya
con trece hierbas calientes de Castilla
trece de Castilla?
aquí presentes
completas para el interior del vientre
calentándolo para dejar pasar
destapándolo para dejar pasar
el cajón
el vientre
de tu mujer comprada
de tu mujer recibida
dios Jesucristo
aquí presente
san Miguel padre vivo
san Miguel mi señor vivo
nombre de san Miguel, padre
nombre de san Miguel, mi señor
tráeme tu alivio
tráeme tu bondad
para el interior del cajón
para el interior del vientre
aquí presente
padre vamos a hablar ahora
con trece ajos de Castilla
con trece pimentas de Castilla
con trece colas de zarigüeya
calentándolo para que pase
dilatándolo para que pase
lazándole para que pase
destapando el cajón
destapando el vientre
de tu mujer comprada
de tu mujer recibida
aquí presente
que así esté
aquí presente
que se abra el paso
por una gran vía
por un gran camino
que aquí esté

binti kati yo'tik stukel
 li'uk ay to
 k'atp'ojokix yo'tik stukel
 li'uk ay to
 ja'me atal jch'itikix
 yu'un poko tan yo'tik
 li'uk ay to
 jtiltikix ta oxlajuneb xilete yo'tik
 ta oxlajuneb kaxlan nawaja yo'tik
 ta oxlajuneb kaxlan siera yo'tik
 ya je'tikix k'axel yo'tik
 ya jamtikix k'axel yo'tik
 ta mulawil jti' yo'tik
 ta mulawil k'op yo'tik stukel
 ayuk bit'il tantan p'asukix jti' yo'tik
 tantan p'asukix jk'op ta yolil jo'ben

ta yolil kajon yo'tik stukel
 li'uk ay to
 yos jesukristo muk'ul manojel
 yos jesukristo tat yo'tik
 jalame' ch'ul solerat
 sme' ch'ulchan
 jalame' solerat
 solerat sme' balumilal
 ch'ul santisima sakramento tat yo'tik

jalame' ch'ul ninya kantelarya yo'tik
 k'opojontel talel yo'tik
 ch'objontel awalal utsil yo'tik
 li'ta yolil kajon yo'tik
 ta yolil jo'ben yo'tik
 yos jesukristo yo'tik stukel
 li'uk ay to
 jk'antik yutsil ati'
 jk'antik yutsil ak'op yo'tik
 san lorentso tat yo'tik
 san lorentso kajwal yo'tik
 san sewastian maltin tat yo'tik
 san maltin sewastian kajwal yo'tik
 ya ana' spasel ch'ul k'op tat yo'tik
 ya ana' spasel ch'ul k'op kajwal
 yo'tik

jk'antik yutsil ati' yo'tik
 jk'antik yutsil ak'op talel yo'tik
 yos jesukristo tatat yo'tik

de este modo
 aquí presente
 ya se ha colocado
 aquí presente
 de este modo punzamos
 con la ceniza incandescente
 aquí presentes
 cortamos con trece hojas Gillete
 con trece navajas de Castilla
 con trece sierras de Castilla
 así abrimos para que pase
 así rasgamos para que pase
 con mi indigna palabra
 con mi indigno lenguaje
 que mi palabra penetre
 que mi lenguaje penetre el interior
 del vientre
 el interior del cajón
 aquí presente
 dios Jesucristo, gran comprador
 dios Jesucristo, padre
 madrina sagrada Soledad
 madre del cielo
 madrina Soledad
 madre de la tierra
 padre sagrado santísimo Sacramento,
 padre
 madrina sagrada niña Candelaria
 suplico ahora
 que me envíes tu sencillo alivio
 aquí, para el interior del cajón
 para el interior del vientre
 dios Jesucristo
 aquí presente
 deseamos tu palabra sanadora
 deseamos tu corazón sanador
 san Lorenzo, padre
 san Lorenzo, señor
 san Sebastián Martin, padre
 san Martín Sebastián, señor
 tu conoces la sagrada palabra, padre
 tu conoces la sagrada palabra, señor
 deseamos tu palabra sanadora
 deseamos tu corazón sanador
 dios Jesucristo, padre

ch'objbontel awalal utsil yo'tik
ch'objbontel awalal lekil yo'tik
ta yolil kajon yo'tik
ta yolil jo'ben yo'tik
tat ma taba jti' xiat wan yo'tik
tat ma taba ko'tan xiat wan yo'tik
ma'uk bit'il yakalontel
jun belta yak'ojoniktel xiat wan
jun belta snutsojoniktel xiat wan
ta olil bej xiat wan
ta olil kajon xiat wan
melel li' la sep'ujoniki xiat wan
jun belta yak'o sba kajoni
ma'uk yo'tik stukel
li'uk ay to
ja'nime talemik
chaneb anjel tat yo'tik
chaneb ilaw yo'tik
chaneb kanan yo'tik
jk'antik yutsikil ati'
jk'antik yutsikil ak'op
ta yolil kajon yo'tik
ta yolil jo'ben yo'tik
yu'un yo'tik stukel
li'uk ay to
jk'antik yutsil ati' yo'tik
jk'antik yutsil ak'op yo'tik
li'ta yolil kajon yo'tik stukel
li'ta yolil jo'ben yo'tik stukel
li'uk ay to
tat yos jesukristo
tat ch'ul san nikolas
santo san nikolas kajwal yo'tik
santo san markos tat yo'tik
san markos kajwal yo'tik
ayat ta si'bakja'
ats'unub ta si'bakja' ak'inal yo'tik
yos jesukristo tat yo'tik
stukel li'uk ay to
jk'antik yutsil ati' yo'tik
jk'antik yutsil ak'op yo'tik
ta yolil jo'ben yo'tik stukel
ta yolil kajon yo'tik stukel
awantsil manojel yo'tik
awantsil ich'ojel yo'tik
pixluk yo'tik

envíame tu alivio
envíame tu bondad
para el interior del cajón
para el interior del vientre
«padre, no encuentro mi palabra» dirás
«padre, no encuentro mi corazón» dirás
«no está surtiendo efecto»
«una vez me sueltan» dirás
«otra vez me persiguen» dirás
«por el centro del camino» dirás
«por el centro del cajón» dirás
«en verdad aquí me han acorralado» dirás
«otra vez me he puesto en el cajón»
¡no puede ser!
aquí presentes
han venido
cuatro angeles-padre
cuatro vigilantes
cuatro guardianes
deseamos el alivio de su palabra
deseamos el alivio de su elocuencia
para el interior del cajón
para el interior del vientre
ahora mismo
aquí presente
deseamos el alivio de vuestra palabra
deseamos el alivio de vuestro corazón
para el interior del cajón
para el interior del vientre
aquí presente
padre dios Jesucristo
padre sagrado san Nicolás
san Nicolás, señor
san Marcos, padre
san Marcos, señor
estás en el pueblo de Sibacá
plantado en tu tierra de Sibacá
dios Jesucristo, padre
aquí presente
deseamos el alivio de tu palabra
deseamos el alivio de tu corazón
para el interior del vientre
para el interior del cajón
de tu mujer comprada
de tu mujer recibida
envuelto

jik'etukix k'axel ta jun kajon
 yo'tik
 jamukix k'axel yo'tik
 jun jo'ben yo'tik
 yutsikil sti' yo'tik
 yutsikil sk'op yo'tik stukel
 li'nax ayto
 tat ch'ul san jasinto
 ayat ta okosinko ch'ul lum
 yu'un jalame' ch'ul ninya
 kantelarya
 tey nix ayat yo'tik
 yos jesukristo
 muk'ul san mikel ayat ta bajch'ajon
 yo'tik
 ch'ul tat santo rominko ta chi'lum
 yo'tik ya jk'antik yutsil ati' yo'tik
 yo'tik ya jk'antik yutsil ak'op yo'tik
 ta yolil kajon
 ta yolil jo'ben yo'tik stukel
 jalame' ch'ul walalupe yo'tik
 san wan ayat ta yajalón yo'tik
 stukel
 jalame' ch'ul senyora santa tila
 yo'tik
 tat ch'ul santo korpus tat yo'tik
 ch'ul san korpus kajwal yo'tik
 jk'antik yutsil ati' yo'tik
 jk'antik yutsil ak'op talel yo'tik
 ta yolil jo'ben yo'tik
 ta yolil kajon yo'tik
 ayuk bit'il jilel ak'op
 puxetukix k'axel yo'tik stukel
 wajetukix k'axel yo'tik stukel
 ta jo'ben yo'tik stukel
 ta jun kajon yo'tik stukel
 ja'bal la jmlitikix spisil
 la je'tikix k'axel yo'tik
 jun kajon yo'tik stukel
 jun jo'ben yo'tik stukel
 ayuk bit'il stukel
 li'uk ay to
 puxetukix k'axel yo'tik
 wajetukix k'axel yo'tik
 ayuk bit'il k'oletukix k'axel
 ta jun kajon yo'tik stukel

llamo el alivio para que entre en el
 cajón
 que destape ya
 el vientre
 con la palabra sanadora
 con el discurso sanador
 ahí te encuentras
 padre sagrado san Jacinto
 estás en la sagrada tierra de Ocosingo
 junto con la niña madrina sagrada
 Candelaria
 allí te encuentras
 dios Jesucristo
 gran san Miguel, estás en Bachajón
 sagrado padre santo Domingo de Chilón
 pedimos ahora el alivio de tu palabra
 suplicamos ahora el alivio de tu elocuencia
 para el interior del cajón
 para el interior del vientre
 madrina sagrada Guadalupe
 san Juan estas en Yajalón
 madrina sagrada señora santa Tila
 sagrado santa Corpus, padre
 sagrado san Corpus, señor
 deseamos el alivio de tu palabra
 deseamos el alivio de tu corazón
 para el interior del vientre
 para el interior del cajón
 que se asiente tu palabra
 que se abra el paso
 que se dilate la vía
 en el vientre
 en el cajón
 así lo destapamos completamente
 así lo abrimos para que salga
 el cajón
 el vientre
 que así sea
 aquí presente
 que se abra el paso
 que se dilate la vía
 que se suelte ya
 del cajón

ta jun jo'ben yo'tik stukel
kajwalat yo'tik stukel
tat ch'ul santo san wan
jalame' ch'ul senyora santa tila
yo'tik
tat ch'ul santo san korpus yo'tik
muk'ul manojel ta petalsinko
muk'ul manojel ta sabaniya
yos jesukristo
tat santo san ch'ul petro tat yo'tik
san petro kajwal yo'tik
san pawlo tat yo'tik
san pawlo kajwal yo'tik
ch'ojbontel awalal utsil yo'tik
ch'ojbontel awalal lekil yo'tik
jalame' ch'ul santa ana yo'tik
jalame' ch'ul natiwirat
li' ayon ta awakan yo'tik
ya jk'antik yutsil ati' yo'tik
ya jk'antik yutsil ak'op yo'tik
ta yolil kajon yo'tik
ta yolil jo'ben yo'tik
awantsil manojel yo'tik
awantsil ich'ojel yo'tik
yos jesukristo stukel
li'uk ay to
jalame' ch'ul santa sesilia yo'tik
jalame' ch'ul santa katarina yo'tik
ayat ta pantelo yo'tik stukel
pantelo ats'unub yo'tik stukel
pantelo ach'ul lum yo'tik stukel
muk'ul san mikel tat yo'tik
muk'ul san mikel kajwal yo'tik
li'uk ay to
san petro tat yo'tik
san petro kajwal yo'tik
ayat ta chenalo yo'tik stukel
tat ch'ul san wan chamula talel
yo'tik
jk'antik yutsil ati'
yutsil ak'op talel yo'tik
yos jesukristo
tat ch'ul san lorentso ta sinakantan

kuxul yosat yo'tik
kuxul santoat yo'tik

del vientre
eres mi señor
padre sagrado san Juan
madrina sagrada santa Tila

padre sagrado san Corpus
gran Comprador de Petalcingo
gran Comprador de Sabanilla
dios Jesucristo
padre sagrado san Pedro
san Pedro, señor
san Pablo, padre
san Pablo, señor
envíame el alivio
envíame tu benevolencia
madrina sagrada santa Ana
madrina sagrada Natividad
aquí estoy ante tus pies
deseamos el alivio de tu palabra
deseamos el alivio de tu corazón
para el interior del cajon
para el interior del vientre
de tu mujer comprada
de tu mujer recibida
dios Jesucristo
aquí presente
madrina sagrada santa Cecelia
madrina sagrada santa Catarina
estás en el pueblo de Pantelhó
estás plantada en Pantelhó
Pantelho es tu pueblo sagrado
gran san Miguel, padre
gran san Miguel, señor
aquí presente
san Pedro, padre
san Pedro, señor
estás en Chenalhó
padre sagrado san Juan Chamula

deseamos el alivio de tu palabra
deseamos el alivio de tu corazón
dios Jesucristo
padre sagrado san Lorenzo
en Zinacantán
eres un dios viviente
eres un santo viviente

ch'ojbontel awalal utsil
ta yolil kajon yo'tik
ta yolil jo'ben yo'tik
ta awantsil manojel yo'tik
ta awantsil ich'ojel yo'tik
ayuk la bit'il stukel
li'uk ay to
je'etukix kajon yo'tik
jawetukix kajon yo'tik
ta smantalil ati' yo'tik
ta smantalil ak'op yo'tik
ta yutsil ati' yo'tik
ta yutsil ak'op yo'tik
ch'ojbontel awala utsil yo'tik
ch'ojbontel awala lekil yo'tik
yos jesukristo yo'tik stukel
muk'ul manojel ta istapa yo'tik
stukel
kuxul san mikel yo'tik
ayat ta suyalja' ats'unub
suyalja' ach'ul k'inal yo'tik
ch'ojbontel awalal utsil
ch'ojbontel awalal lekil yo'tik
ta yolil kajon yo'tik
ta yolil jo'ben yo'tik
yos jesukristo stukel
li'uk ay to
tat ch'ul eskipula yo'tik
ch'ul eskipula kajwal yo'tik
muk'ul rapichauk yo'tik stukel
li'uk ay to
ayat ta ats'unub yo'tik
ayat ta ach'ul k'inal yo'tik
jk'antik yutsil ati' yo'tik
jk'antik yutsil ak'op yo'tik stukel
li'uk ay to
ta yolil jo'ben yo'tik
ta yolil kajon yo'tik
yos jesukristo yo'tik
ayuk la bit'il x-obolajan yo'tik
ayuk la bit'il kuxetukix yo'tik
stukel
ayuk la bit'il muk'ul beukix yo'tik
stukel
muk'ul kaminookix yo'tik
jun jo'ben yo'tik

envíame tu remedio
para el interior del cajón
para el interior del vientre
de tu mujer comprada
de tu mujer recibida
que así sea
aquí presente
que se abra ya el cajón
que se destape ya el cajón
por efecto de tu palabra
por efecto de tu corazón
por el alivio de tu palabra
por el alivio de tu elocuencia
envíame tu remedio
envíame tu benevolencia
dios Jesucristo
Gran Comprador en Ixtapa

viviente san Miguel
estás plantado en Soyalo
Soyalo es tu sagrada tierra
envíame tu remedio
envíame tu benevolencia
para el interior del cajón
para el interior del vientre
dios Jesucristo
aquí presente
padre sagrado Esquipulas
sagrado señor de Esquipulas
gran Trapiche
aquí presente
estas plantado
estás asentado en tu sagrada tierra
deseamos el alivio de tu palabra
deseamos el alivio de tu corazón
aquí presente
en el interior del vientre
en el interior del cajón
dios Jesucristo
que así sea el auxilio
que así sea la salida
así como una gran via
como un gran camino
para el vientre

jun kajon yo'tik stukel
ja awantsil manojel
ja awantsil ich'ojel
yos jesukristo kajwal yo'tik
yos jesukristo muk'ul manojel
ayat ta yutil ch'ulchan
ayat ta yutil balumilal
sujtuktel akuxul sit yo'tik
sujtuktel akuxul elaw yo'tik stukel
li'uk ay to
ayuk bit'il kolix kajon te' yo'tik
ayuk bit'il kolix jo'ben te' yo'tik
tey xot'ol yo'tik

para el cajón
de tu mujer comprada
de tu mujer recibida
dios Jesucristo, señor
dios Jesucristo Gran Comprador
estás dentro del cielo
estás dentro de la tierra
devuélveme tu mirada
devuélveme tu rostro
aquí presente
que así quede abierto el cajón de madera
que así quede abierto el tronco vaciado
así, abierto de par en par.

Sucinto ensayo de interpretación

Los indígenas tzeltales no suponen que estos textos tengan un significado. Forma y contenido son una misma cosa. De hecho, los chamanes tzeltales no son capaces de producir una mínima exégesis sobre ellos. La interpretación es, pues, responsabilidad exclusiva del etnógrafo.

Mi conjetura es que estos cantos no operan sobre síntomas orgánicos, sino sobre condiciones ontológicas. Funcionan manipulando condiciones de identidad. La enfermedad es consecuencia de una interferencia del mundo sagrado: *chamel* significa tanto «enfermedad» como «muerte»; es decir que ponerse enfermo es contraer un poco de muerte, que en la cultura tzeltal se concibe como contraer un poco del estado sagrado. Ahora bien, este estado sagrado se caracteriza por mezclar las categorías de tiempo y espacio, y de identidad (masculino/femenino, mayor/joven, antiguo/nuevo, indígena/europeo, etc.). La identidad de los seres de este estado es inestable, cambian permanentemente de aspecto: se presentan como ancianos o como niños, ricamente ataviados o como mendigos harapientos, como uno solo o como multitud, como hombre o como mujer, etc.

Los cantos chamánicos reflejan ese carácter inestable, de ahí que adopten una forma múltiple y repetitiva. Pero también operan sobre ese estado, una operación que consiste en un juego

complejo de intensificación y erosión de las identidades involucradas. Por ejemplo, en el texto que acabamos de examinar, el chamán hace hablar al feto a través del diálogo. Mediante esa interlocución este va adquiriendo una identidad, no del todo nítida, pero sí más estable (de ahí el uso incesante de deícticos: aquí, allá, ahora, etc.: los deícticos parecen intentar fijar al paciente en el aquí y el ahora). El hecho de fijarla en una identidad hace que la enfermedad pierda buena parte de su carácter sagrado, mutable e inestable; y al mismo tiempo, pierde su fuerza, que reside en buena medida en esa inestabilidad identitaria.

En este juego de identidad/alteridad que se produce en los cantos interviene la relación entre la concepción de la persona y la memoria histórica indígena. Si el concepto de persona concentra la memoria sobre la relación entre los indígenas y los europeos en forma de almas (Cf. Pitarch (1996). *Ch'ulel. Una etnografía de las amas tzeltales*. México: FCE), los cantos chamánicos constituyen uno de los medios principales —el otro son los sueños— de almacenamiento y transmisión de esa memoria histórica acumulada. El procedimiento de los cantos consiste en producir esa memoria mediante la cuidadosa y repetitiva distinción de todo aquello que procede del mundo Europeo, de Castilla. Es precisamente esta distinción lo que permite vencer al estado sagrado —en otras palabras, la enfermedad— en el que, como digo, lo castellano y lo indígena se halla mezclado, sin diferenciar.

Por poco que nos fijemos en un texto chamánico, salta a la vista la presencia de objetos, técnicas o cualidades europeas. (Se emplea el término *kaxlan*, del nahua «*castilian*»). Prácticamente todo lo que define la enfermedad es «castellano»: son palabras enunciadas por un sacerdote católico. No obstante, también el chamán trabaja con atributos castellanos: los santos a los que pide ayuda son, desde un punto de vista indígena, europeos y de hecho hablan en español. El chamán rompe la enfermedad con picos, marros, barretas y la extrae con lancetas y fragmentos de vidrio, es decir, utensilios metálicos europeos. Así mismo, aplica sustancias europeas. De hecho, no solo las sustancias que aplica el chamán son europeas, sino que él mismo se identifica como europeo. En otras palabras, los cantos chamánicos están dirigidos a iden-

tificar objetos, fuerzas, acciones e instituciones de procedencia europea (utensilios, cultivos, ganado, cargos políticos, lenguajes, etc.).

Los textos chamánicos constituyen un discurso sobre el pasado. Cada vez que una mujer indígena experimenta dificultades de parto y es tratada chamánicamente, se adentra en un viaje por el colonialismo europeo. Pero en este caso no se trata de una memoria narrativa, cronológica, sino cualitativa, que hace cuerpo con la persona: la historia se convierte en memoria, una memoria revivida en cada mujer que da a luz una nueva generación.

LIDERAZGO Y CIUDADANÍA

LIDERAZGOS FEMENINOS EN LA TRANSICIÓN HACIA UNA AUTONOMÍA INDÍGENA: UNA REVERSIÓN DE PODERES ENTRE LOS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA (BAHÍA, BRASIL)

Susana de Matos Viegas
Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

Inicio este texto con una aparente paradoja sobre las relaciones de género entre los indios de las Tierras Bajas que viven en Brasil. De hecho, en la literatura sobre las personas que ejercen funciones de poder como líderes indígenas en las Tierras Bajas de América del Sur, no se hace mucha referencia a las figuras femeninas. Esto podría significar que nos encontramos ante un contexto de gran desigualdad de género. Pero no es así. Las etnografías sobre las relaciones de género en contextos amerindios en las Tierras Bajas de América del Sur han señalado la relativa igualdad entre los géneros. Comparativamente, hay más complementariedad que jerarquía y desigualdad (Gow, 1989, 1991; McCallum, 2001). Partiendo de esta paradoja, me propongo debatir el modo en que los atributos del género femenino entre los Tupinambá de Olivença, que viven en el sur de Bahía, se transformaron cuando fueron reconocidos como «asimilados». Así, se valoraron a las mujeres y se les ofrecieron papeles de relieve y liderazgo que hasta hoy en día son muy raros en el panorama brasileño de liderazgos indígenas.

La Fundación Nacional del Indio (FUNAI) —organismo del Estado brasileño responsable de todos los asuntos relativos a los indígenas en Brasil— no tiene el número exacto de estos líderes oficialmente llamados «caciques» y que representan las cuestiones políticas de cada tierra indígena frente a la FUNAI. Sin embargo, es posible estimar su existencia en cerca de mil en todo Brasil. Parte de la prensa brasileña ha destacado a las mujeres indíge-

nas que asumen cargos de liderazgo. Así, en enero de 2014 hizo pública una información recogida por la FUNAI según la cual hay apenas once mujeres caciques en todo el país.¹

La historia de los líderes indígenas del Brasil que se convierten en figuras públicas acentúa, igualmente, la masculinidad de los caciques. Son ejemplos incontestables de importantes líderes indígenas casos como el de Alvaro Tukano, que en la década de 1970 fue a representar a los indios del Brasil al Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra en Europa en un proceso de violencia de los Derechos Humanos; Payakã, que en la década de 1980 se le conoció por importantes intervenciones sobre los derechos territoriales; Raoni Kayapó, que en el inicio de la década de 1990 protagonizó la lucha de los Kayapó contra la construcción de la hidroeléctrica en Belo Monte y, más recientemente, Davi Kopenawa Yanomami, que se convirtió en la primera gran voz de los indígenas sobre la degradante situación ambiental en el mundo y los problemas de la civilización Occidental (Albert e Kopenawa, 2010; Ramos, 1998). En el panorama actual, juzgo que apenas Eliane Potiguara destaca como mujer indígena, y aún así su actuación resulta menos visible que la de sus compañeros masculinos. Eliane Potiguara dedica sus publicaciones al sufrimiento de sus antecesoras mujeres y explica la devastación que supusieron las políticas indígenas coloniales y las del periodo anterior al reconocimiento constitucional de la diversidad de 1988, particularmente en el Nordeste brasileño (Potiguara, 2004).

En este panorama, el caso de los Tupinambá de Olivença parece muy singular. El mismo artículo de prensa al que he hecho referencia indica los nombres y orígenes de las once mujeres caciques, y registra que dos de ellas son de Tupinambá Olivença. Este breve panorama significa, en síntesis, que de los mil caciques, apenas once serían mujeres, y de estas once, dos son de Tupinambá de Olivença. Así, un tema que marcó mi trabajo en la década de 1990 no ha dejado de estar vigente: el protagonismo de

1. Estos datos fueron publicados en la prensa el 15 de enero del 2014 en un artículo sobre la emergencia de más de un liderazgo (cacique) femenino. www.ndonline.com.br/florianopolis/plural/32429-revolucao-feminina-na-aldeia-do-morro-dos-cavalo-eunice-antunes-e-a-primeira-mulher-cacique.html

las mujeres entre los Tupinamba de Olivença en contraste con el resto de contextos indígenas y, al mismo tiempo, la relación de este fenómeno con el pasado y el proceso de transformación vivido a partir de 1998 como consecuencia de la lucha política por su identificación como indios (Viegas 2007, 2008). Como mostraré, esta lucha fue un éxito en varios frentes, casi todos marcados por la presencia femenina.

En este contexto, argumento que, en la dinámica histórica que tuvo lugar entre las décadas de 1940 y 1990, las mujeres circulaban entre las áreas de residencia de los indios en la selva atlántica y las ciudades, donde iban a estudiar y servir como empleadas domésticas. Ese tránsito supuso que se les diera atributos de género ligados a la movilidad y a la idea de *fugir* (huir). Estos eran atributos considerados negativos, por más que los ideales feministas los consideren positivos (por ejemplo, cuando en una separación conyugal son las mujeres quienes «abandonan» a los maridos). Entre 1997 y 2000 asistí a la transformación de esos mismos valores. Eran las mujeres las que tenían la educación escolar necesaria para entender el lenguaje altamente burocratizado de las reuniones, y eran ellas las que tenían experiencia en el tránsito entre la ciudad y la selva o las haciendas de la zona rural. Esta transformación no ocurre, sin embargo, de un mundo negativo a un mundo positivo, sino que, por el contrario, está presa de fuertes tensiones emocionales que serán también foco de atención en este texto.

Liderazgos indígenas y caciques en Brasil

Comencemos por esclarecer a qué tipo de liderazgos nos estamos refiriendo. Los líderes llamados por el Estado brasileño «caciques» corresponden a lo que Michael Brown (1993) denominó «líderes camaleón», líderes que desarrollan necesariamente sus cualidades en relaciones interculturales. Entre sus cualidades se encuentran el bilingüismo (cuando se aplica), el alfabetismo y, principalmente, la capacidad de moverse entre múltiples mundos sociales y políticos (Brown, 1993: 311). Brown recurre así a la

distinción de Andrew Gray entre «líderes de comunidad» y «líderes de mediación» (*boundary leaders*), siendo estos últimos personas que negocian con no indígenas y funcionan como una suerte de «intermediarios» (*go-between*) (Brown, 1993: 311). De modo muy general, saber moverse entre el área indígena y las instancias burocráticas o las ciudades muchas veces hostiles a la presencia de los indios es, entonces, un atributo de estos líderes camaleón.

La viabilidad de la movilidad, o hasta su valoración, es significativa cuando nos interrogamos sobre los liderazgos indígenas femeninos en Brasil. Así, por ejemplo, cuando Aparecida Vilaça trata la relación de los indios Wari de Rondonia con los blancos, explica que, entre las varias descripciones que los Wari hacen de los primeros momentos de contacto en la década de 1950, destaca la idea de que hasta ese momento las mujeres no habían visto nunca a un blanco:

Los primeros contactos con los blancos se dieron, de hecho, en los episodios de pacificación, y fue solo en ese momento cuando muchas personas, especialmente mujeres y niños, vieron por primera vez ejemplares vivos de ese enemigo, del cual conocían apenas partes del cuerpo, que los guerreros habían llevado hacia las aldeas para que fueran asadas y comidas (Vilaça, 2006: 35).

La mayor circunscripción de las mujeres al área de residencia indígena como factor que explica su escasa presencia como líderes indígenas en Brasil es, entonces, un factor significativo en la comprensión de la aparente paradoja con la que inicié este texto, y que ha sido considerada en otras reflexiones sobre el tema. Así, por ejemplo, en una comparación entre el poder que las mujeres Bakairí tenían a inicios del siglo xx y el que tienen en períodos más recientes, cuando se relacionan con la FUNAI en el Parque Indígena de Xingu, Debra Picci (2003) señaló la disminución de su capacidad de intervención en el espacio público, porque, en el periodo anterior a los contactos con las agencias del Estado, salir de la aldea no era condición para tener mayor poder. De hecho, en las relaciones internas de la aldea, las mujeres tenían más poder

que los líderes tradicionales masculinos, que apenas daban consejos y nunca tomaban decisiones (Picchi, 2003: 28). En cambio, a partir de su relación con la FUNAI, el poder femenino disminuye, porque las mujeres no salen del área indígena, no hablan portugués y no tienen acceso a la vida escolar:

Al contrario que los hombres, [las mujeres] perdieron la oportunidad de estudiar fuera de la reserva indígena en las escuelas religiosas o de viajar frecuentemente por la región en el coche de la FUNAI, sin vivir, por lo tanto, lo que Michelle Rosaldo (1980) designó como «aventuras» que podían convertirse en prestigio y poder en sus comunidades (Picchi, 2003: 31).

Estos dos argumentos de Vilaça y Picchi tienen una significativa conexión con lo que desarrollaré aquí en relación a los Tupinambá de Olivença, aunque precisamente en el sentido inverso. Habiendo vivido una profunda articulación con el régimen agrario de la región en el pasado, las mujeres viajaban, y esa movilidad les dio un poder inesperado en el momento de relacionarse como indígenas con el Estado.

Mujeres protagonistas del movimiento indígena

En 1997, cuando llegué a Olivença, conocí y acompañé diariamente la vida de una mujer de sesenta años que, dentro del ámbito de las acciones de la Iglesia católica con la infancia rural, articuló a entidades públicas y otras ligadas al movimiento de defensa de los derechos indígenas con las diferentes comunidades que ella conocía de la región rural del interior de la selva de Olivença, donde vivían sus parientes indios. Ella visitaba todas las semanas una comunidad diferente y, mientras pesaba a los niños para combatir la desnutrición, hablaba con las madres y con algunas autoridades masculinas sobre la importancia de la identidad indígena de estas poblaciones, e intentaba movilizar a algunas personas para que participasen en reuniones organizadas por otros pueblos indígenas en la región sur de Bahía.

Esta mujer desempeñó un papel central en el proceso efectivo de articulación de los indios de Olivença con los movimientos indígenas de la región. En 2000 fue portada en el suplemento de cultura de uno de los periódicos más importantes de Brasil, la *Folha de São Paulo*, y respondió con coraje al desafío de los periodistas, que le preguntaban sobre su reacción al ver un manto Tupinambá del siglo XVI en una exposición relacionada con la conmemoración de los 500 años de la fundación de Brasil. En el 2001, su hija fue la primera cacique electa por los ya reconocidos Tupinambá de Olivença.

En un segundo frente, una mujer joven que había vivido gran parte de su vida en la ciudad, donde había estudiado en la universidad, volvió a Olivença y en 2000 movilizó a muchas personas para que participaran en un encuentro nacional (al cual me refiriré más adelante). Su papel en este encuentro resultó fundamental en la decisión final sobre el etnónimo que los «indios de Olivença» acabarían por reivindicar como propio el de Tupinambá de Olivença.

En un tercer frente, a partir de 1997 comencé a acompañar a los representantes de los indios de Olivença (en ese momento todavía identificados como *caboclos* o indios mezclados) a las reuniones y encuentros regionales en el sur de Bahía. En estas reuniones, donde participaban normalmente entre catorce y veinte líderes de la región, solo los de Olivença eran mujeres. Una de esas experiencias, en noviembre de 1997, puede servir aquí de ejemplo. Se trataba de la reunión del Consejo Local de Salud de los Pueblos Indígenas del Bajo Sur, Sur y Extremo Sur, realizada en Eunápolis, una ciudad situada aproximadamente a 300 kilómetros de Olivença. Participaron unas treinta personas, entre las cuales estaba el administrador de la delegación regional de la FUNAI, varios representantes municipales y provinciales de los órganos de salud, doce líderes indígenas Pataxó y las dos líderes indígenas de Olivença. Durante los tres días hubo largas y formales discusiones muy burocratizadas. Las representantes de los «indios de Olivença», que eran dos mujeres jóvenes, manifestaron alguna dificultad para seguir el primer día de trabajo, pero en poco tiempo pudieron tomar notas de lo que se decía e intervenir

cuando les era solicitado. Los líderes indígenas Pataxó presentes en la reunión señalaron constantemente la presencia de aquellas mujeres indígenas, en una mezcla de fascinación y amenaza. Habitados a lidiar solo con hombres en estos eventos, se encontraban un poco incómodos con la situación.

A su regreso a Olivença, estas dos jóvenes indígenas organizaron otra reunión para sus parientes indios y para los residentes de la región rural de Olivença que llamaron «Reunión de los Indios». Allí comunicaron el resultado de aquel encuentro en Eunápolis. En resumen, desempeñaron el tipo de mediación cultural que se requiere a los líderes indígenas. En esta «Reunión de los Indios» consiguieron las firmas de sus parientes indios que enviaron a un miembro del Consejo de Salud vinculado a los órganos indigenistas brasileños. En ese momento comenzó un debate sobre quién sería el representante de Olivença (es decir, el líder indígena) para las próximas reuniones, y se llegó a la conclusión de que los líderes «tradicionales» —así reconocidos por su capacidad para atraer a los yernos a vivir con ellos (Viegas, 2007: 173-175)— no eran los más indicados para asumir ese papel. En ese momento, la decisión se mantuvo en suspense, pero en la práctica, entre 1997 y 2001, fueron siempre cuatro mujeres las que desempeñaron el papel de representantes de los indios de Olivença.

Entre 1997 y 1998 observé las frustradas tentativas de participación de los hombres en estas reuniones vinculadas al movimiento indígena en el sur de Bahía. Por ejemplo, un encuentro promovido por el organismo misionario católico Consejo Indigenista Misionario (CIMI) que agrupó a los «caciques» de tres estados (Bahía, Espírito Santo y Minas Gerais) a unos cien kilómetros de Olivença. La reunión debía durar tres días, pero los hombres de Olivença decidieron abandonarla al final del primer día, alegando que los asuntos allí debatidos les resultaban totalmente desconocidos y se encontraban radicalmente fuera de su horizonte de vida. Estos chicos trabajaban desde muy jóvenes como asalariados en el cultivo y la recogida de la yuca y la papaya para hacendados de la misma localidad donde habían nacido. Temas como la «auto-sostenibilidad y la lucha por la tierra», así como la discusión sobre si, una vez reconocida una «tierra indígena», se

debe implementar una política para fijar a los indios en ella, les resultaban totalmente extraños. Una de las mujeres que también fue a representar a Olivença en esta reunión me dijo que comprendía que esos chicos se fueran, y apuntaba como motivo una diferente aptitud caracterizada por el género, ya que a los chicos no les gustan las reuniones y principalmente no entienden nada de lo que se dice en ellas.

Tránsito y mujeres huidas: tensiones y atributos femeninos negativos hasta 1997

Durante el periodo de mi trabajo de campo entre 1997 y 1998, pude convivir y reconstruir la vida de las mujeres, integrándolas en la forma en que históricamente los indios de Olivença habían coexistido con la llegada de los hacenderos. La circulación territorial de las mujeres empezaba pronto en su ciclo de vida. Cuando estaban solteras muchas de ellas trabajaban en «casas de familia» (es decir, servicio doméstico en las ciudades), y, llegado el momento de la boda, eran ellas quienes iban a vivir al área de los padres de sus novios. Además, en caso de que la pareja se separase, normalmente eran ellas quienes abandonaban el lugar de residencia. Estos desplazamientos también explican que en las últimas décadas las mujeres hayan adquirido mayor escolaridad que los hombres.

Estas circunstancias de la vida, que en varios aspectos parecen valorar a las mujeres dándoles autonomía personal y escolaridad, no eran, sin embargo, vistas como atributos positivos, valorados en el ámbito de la dinámica social de los indios. Para exponer las tensiones que las mujeres vivían en esa situación presento el resumen de un estudio de caso que desarrollé anteriormente (Viegas 2007, 2008). Se trata de un caso que muestra el significado de las dinámicas afectivas implicadas en las idas y venidas de la selva a la ciudad, y en la descripción como «*fuga*» (huida) por parte de maridos y cuñadas del momento en que las muchachas dejan de trabajar en una casa en la ciudad y regresan con su familia, o cuando se establece la separación conyugal. Ve-

rificamos que, para las jóvenes de sexo femenino, el periodo de la adolescencia está muy marcado por un movimiento periódico entre la selva y la ciudad y los sentimientos ambivalentes que esa circulación les suscita.

Rosa: añoranzas de la selva

Conocí a Rosa en febrero de 1998, en la villa de Olivença. Rosa había «huido» la madrugada anterior de una casa en Ilhéus, donde había ido a servir. Rosa dijo que, después de un mes, los patrones aún no le habían pagado, la alimentaban mal, y por eso «huyó». Salió de casa de los patrones disimuladamente, en el silencio de la noche, y vino a pie hasta la ciudad de Olivença (unos quince kilómetros). Desde entonces, Valda (una mujer de sesenta años conocida por haber tenido un papel importante en la articulación de un movimiento político) decidió que «criaría» a Rosa y la puso a estudiar en la escuela de la ciudad. Dos meses después, la apariencia de Rosa había cambiado. Se pintaba los labios y substituía la usual camiseta por una blusa blanca de tejido elástico, pegada al cuerpo. Parecía feliz. En esa época, me decía que, cuando iba a la selva, solo pensaba en volver a la ciudad. Estaba satisfecha con la escuela y su vida allí. Aún así, desde el principio pactó con Valda que cada quince días iría a «vestir a la madre». No obstante, cuatro meses después, Rosa mostró un cambio de humor. Durante las interminables horas en las que se preparan los frijoles para la comida, me confesó cuánto me envidiaba por vivir en la selva. Se quejaba de querer visitar a su madre y que Valda no la dejaba (lo que significa que no le daba dinero para el billete de autobús). Ahora sentía nostalgia de la selva, y su deseo era «volver a la selva». La misma semana en que me había confesado esos sentimientos, Rosa fue a «visitar a la madre», como tenía por costumbre, y no regresó. Ni siquiera vino a buscar sus pertenencias, sino que pidió a su padre que lo hiciera. En la región rural, se comentaba que no se había sentido bien en la ciudad.

Cuando volví a encontrarme con Rosa en la selva, me pareció muy contenta por haber regresado. Pero después de un mes en

casa de los padres, volvió de nuevo a la ciudad de Ilhéus para servir en otra «casa de familia». Un año después, cuando visité Olivença, me enteré, con sorpresa, de que Rosa vivía con Albertino —un hombre divorciado con dos hijos que me había expresado varias veces su deseo de «encontrar una mujer», pero que durante años no había tenido éxito—. La historia que se contaba era que Rosa, en uno de sus viajes selva-ciudad-selva, había decidido juntarse con él. Rosa vivió en casa de Albertino durante unos meses, pero la relación no acabó bien y ella lo dejó. Una de las personas que me habló del asunto fue la hermana de Albertino (cuñada de Rosa). Alegó que Rosa se fue a vivir con Albertino «porque quiso» y que, si después de tres meses se fue, es porque «no le gustó».

En mi visita a Sapucaeira en 2000 no encontré a Rosa. Supe, a través de Valda, que estaba embarazada y vivía con un hombre (era de la región, pero no indio) en la finca donde él trabajaba. Los viajes hacia la «casa de familia» habían acabado y Rosa tenía por ese entonces dieciocho años.

Los sentimientos de Rosa al respecto no difieren mucho de aquellos que marcan la vida de la mayoría de las adolescentes indias-caboclas que conocí en aquel periodo. Aún más, ella encarna esta idea de que las mujeres son capaces de circular entre la selva y la calle, y las remite, en este sentido, no hacia un exterior absoluto, sino hacia *una capacidad de movimiento entre modos de vida distintos*, como son los de la «casa de familia» en la ciudad y, en oposición, la casa en los «lugares» de la selva. En el transcurso de ese vaivén, las jóvenes prolongan aquello que ya iniciaron en su experiencia en la escuela: la capacidad de comprender, por lo menos más que los hombres, el mundo de la ciudad.

Las transformaciones del poder de transitar a partir de 1998

Como decía antes, a partir de 1997 comencé a observar cómo este tipo de dinámicas de género se enmarcaban en una nueva realidad en que eran las mujeres y no los hombres quienes represen-

taban a los indios de Olivença en las reuniones y encuentros regionales en el sur de Bahía. Como ocurre con la mayoría de las mujeres cuando están solteras —solteras sin hijos o de mediana edad—, se desplazaban con facilidad hacia la ciudad, y sus intervenciones en las reuniones iban ganando en calidad: hablaban de la situación vivida en Olivença y traían a la región informaciones sobre lo que estaba pasando en los movimientos indígenas regionales.

En 2000 presencié situaciones más complejas cuando las mujeres casadas y jóvenes también participaban en las reuniones. Se celebraban por aquel entonces las conmemoraciones de los «500 años de Brasil» en Porto Seguro, en el sur de Bahía. En Olivença, en el momento de decidir quién iría a pasar una semana entera en el «Seminario de los Pueblos Indígenas» en Porto Seguro —un encuentro de líderes indígenas provenientes de todo el país—, la gran mayoría de las mujeres (cerca de ocho) se adherieron a la idea. Los preparativos para el viaje se realizaron en medio del alboroto característico de un día de fiesta. Durante su semana de ausencia, las casas quedaron casi exclusivamente habitadas por hombres y algunos niños, pues hasta las jóvenes casadas que nunca habían participado en este tipo de eventos se desplazaron al «seminario indígena» en Porto Seguro. Para algunas de ellas fue el primer encuentro con indios que venían de todas las regiones de Brasil Nordeste, Sur y Amazonia.

Una semana después estaban de vuelta. El encuentro en Porto Seguro había quedado marcado por una terrible experiencia de brutalidad policial. La represión me fue descrita por la presencia continua (día y noche) de helicópteros sobrevolando el lugar donde pernoctaban. Finalmente, el enfrentamiento con la policía, en el desfile del último día, había provocado heridas leves en algunas chicas. Otras se habían quedado roncadas por el gas lacrimógeno lanzado por la policía; y algunas más, con fiebre, se dejaron caer el día entero en la hamaca de los porches de las casas. Mientras unas extrajeron de ese incidente un enorme sentimiento de revuelta y fuerza para proseguir en la lucha indígena, otras vieron una muestra de enfrentamientos y conflictos que las hacía recular.

En este contexto, las jóvenes esposas soportaron una tensión conyugal visible para cualquier persona presente. Los maridos paseaban, a veces ostentosamente, fingiendo indiferencia ante la agitación de las recién llegadas y lo que contaban sobre su semana de ausencia. Sus represalias eran silenciosas. En el caso que presencié más de cerca, la esposa procuraba convivir con las cuñadas que la habían acompañado y que, a pesar de ser solteras, tenían su misma edad (diecisiete años). Hacía eso para atenuar la tensión que vivía con el marido y que se manifestaba en el silencio de este. Las mujeres en edad madura hablaban con más confianza sobre lo que pasaba y volvían a las tareas domésticas tranquilamente.

El episodio se hace eco de muchas de las situaciones que presencié, poniendo fin a una cadena de observaciones sobre la participación de las mujeres Tupinambá en las reuniones regionales indígenas que tuvieron lugar en esa época. Excepto en este caso, era más común que fuesen las jóvenes solteras o las mujeres de mediana edad las que participaban en estos encuentros. Para ello «viajaban» hacia diferentes partes de Bahía, y así consolidaron, al poco tiempo, la relación de los Tupinambá de Olivença con el movimiento indígena.

La capacidad de estas mujeres para lidiar con situaciones políticas y administrativas es el resultado de la situación histórica descrita —la educación, el hecho de mudarse a los lugares donde vive el marido o de transitar entre la selva y las ciudades—. Fue esta capacidad la que permitió concretar, al final, la lucha que ganaron los Tupinambá en 2001, cuando consiguieron el reconocimiento del Estado como «Tupinambá de Olivença» y que empezara el proceso de reconocimiento de una área territorial indígena (tierra indígena) que está teniendo lugar desde 2003.

El valor de la transitoriedad y de la autonomía estaba anteriormente fundado en aspectos negativos —eran ellas quienes «huían» cuando, al separarse, tenían que dejar su lugar de residencia, y muchas veces otras mujeres las acusaban de hacerlo con demasiada facilidad—. Pero en la nueva coyuntura histórica, donde se valora el hecho de ser capaces de entender lo que pasa en las reuniones que articulan la vida local con las políticas indígenas del Estado, han sido ellas quienes han controlado la situa-

ción, convirtiéndose en las protagonistas de la reciente historia del reconocimiento étnico como Tupinambá de Olivença. Esa transformación implicó, así mismo —y esto quiero dejarlo igualmente claro—, la vivencia de complejas tensiones propias de un proceso de transformación de ciertos atributos femeninos vistos anteriormente como negativos hacia su valoración repentina.

Conclusiones

Como he explicado en la introducción, en una comparación entre el poder que las mujeres Bakairí tenían a principios del siglo xx (antes de su relación continuada con la FUNAI en el Parque Indígena de Xingu) con su disminución de poder en períodos más recientes, la antropóloga Debra Picchi subrayó la decreciente capacidad de intervención de las mujeres en el espacio público, donde anteriormente ellas parecían detentar más poder que los «líderes tradicionales» (Picchi, 2003: 28). Según Picchi, uno de los factores que contribuyó a esta merma del poder femenino, especialmente a partir de su constante relación con la FUNAI, fue que las mujeres no viajaran fuera del área indígena, no hablaran portugués y no tuvieran acceso a la vida escolar.

Como he mostrado de modo resumido en este texto, existe una inversión simétrica entre estas observaciones de Picchi y lo que aquí he desarrollado en relación a los Tupinambá de Olivença. En el caso de éstos, he mostrado cómo su participación en el sistema de trabajo asalariado aportó a las mujeres la capacidad de moverse entre varios mundos, un atributo que era vivido con tensión y que era considerado como negativos (ellas «huían»). En la nueva coyuntura, teniendo en cuenta que lo que se exige a los líderes indígenas en Brasil son estos mismos atributos de mediación, esta capacidad de las mujeres fue súbitamente valorada.

En la medida en que las mujeres Tupinambá de Olivença han desempeñado el papel de líderes indígenas —en tanto que mediadoras con los movimientos indigenistas—, podemos decir que este atributo femenino de movilidad ha acabado por constituir, en esta otra situación sociohistórica, una forma no solo de dar po-

der a las mujeres, sino también de transformar un atributo femenino negativo en un valor social que engloba a todos los Tupinamba de Olivença. La capacidad de transitar entre el mundo rural de la Selva Atlántica del sur de Bahía y el mundo indígena ha pasado a ser fundamental en su existencia actual como indios en Brasil. Ha ocurrido aquí lo que los estudios de género en antropología indican al señalar los procesos de transformación hegemónica de los atributos de género (Almeida, 1995; Moore, 1994; Strathern, 1988, 1989). Los atributos femeninos de movilidad dejaron de ser particulares y negativos para ser valores sociales dominantes y positivos, ya que ganaron, por reversión histórica, un papel dinamizador de los objetivos sociales más amplios, colectivos y hasta utópicos de los Tupinamba de Olivença: ganar autonomía y ser un pueblo indígena plenamente reconocido por el Estado.

Bibliografía

- ALBERT, B. Y KOPINAWA, D. (2010). *La chute du ciel*. París: Plon.
- ALMEIDA, M. V. DE (1995). *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- BROWN, M. (1993). «Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity». En: *L'Homme*. 126-128, Vol. XXXIII (2-4), pág. 307-326.
- GOW, P. (1989). «The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy». En: *Man*, v. 24, 4, pág. 567-582.
- (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- MCCALLUM, C. (2001). *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. Oxford: Berg.
- MOORE, H. (1994). «Understanding Sex and Gender». En: Ingold, T. (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, pág. 813-830.
- PICCHI, D. (2003). «Unlike Amazons: Brazilian Indigenous Gender Constructs in a Modern Context». En: *History and Anthropology*. Vol. 14, n.º 1, pág. 23-39.
- POTIGUARA, E. (2004). *Metade cara, metade mascara*. São Paulo: Global Editora.

- RAMOS, A. R. (1998). *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- STRATHERN, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia*. Los Angeles: University of California Press.
- (1989 [1981]). «Self-interest and the Social Good: Some Implications of the Hagen Gender Imagery». En: Ortner, S. B. y Whitehead, H. (eds.). *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, pág. 166-191. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIEGAS, SUSANA DE MATOS (2007). *Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro/Coimbra: 7Letras/Almedina.
- (2008). «Mulheres transitivas: hegemonias de género em processos de mudança entre os Tupinambá de Olivença (Brasil)». En: Villaverde Cabral, M., Wall, K. Aboim, S. y Silva, F. Carreira da (comps.). *Itinerários. A investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais.
- VILAÇA, A. (2006). *Quem somos nós: Os Wairi' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

LIDERAZGOS FEMENINOS EN UN BARRIO DE AUTOCONSTRUCCIÓN BRASILEÑO

Raúl Márquez Porras
Grup d'Estudis sobre Reciprocitat
Universidad de Barcelona

En Nova Constituinte, un barrio de autoconstrucción formado en la periferia de Salvador de Bahía hace más de veinticinco años, encontramos a mujeres ejerciendo un papel preponderante tanto en el ámbito privado (en el seno de cada familia) como en el público (en ámbitos que sobrepasan esas familias), siendo el suyo un liderazgo que atañe a la administración de las unidades domésticas, a la relación entre vecinos, la organización del asentamiento o su representación ante las autoridades oficiales. No obstante, y a pesar de haber tenido ese protagonismo desde los inicios del barrio, la labor de las mujeres bien recibe un reconocimiento ambiguo o bien es abiertamente criticada, y ello a pesar de que su radio de acción es cada vez más amplio y cubre actividades más diversas.

En este texto nos gustaría analizar con cierto detalle este liderazgo femenino, describiendo primero los espacios donde se desarrolla y las historias de algunas de sus protagonistas, y analizando luego, de manera específica, la cuestión de la falta de reconocimiento. Pretende ser este un breve retrato etnográfico de un contexto que, después de observar otros casos, no parece único ni excepcional.

En efecto, numerosas obras han relatado el papel destacado que las mujeres de barrios pobres como Nova Constituinte¹ tie-

1. En 2007 la renta media de sus aproximadamente 12.500 vecinos era inferior a 140 *reais* —unos 60 euros—, siendo clasificado por la Administración como *assenta-*

nen sobre todo en el ámbito doméstico. Desmintiendo la tesis de la desorganización familiar —producida supuestamente por la falta de un referente masculino—, autores como Pino (1997) o Zaluar (1994) analizarán en detalle la cuestión de la *matrifocalidad*. Se refiere esta, básicamente, al rol preponderante que ocupan las mujeres (madres) en la administración de las casas y en la educación de los hijos, no tanto a la existencia de familias monoparentales con ausencia de padres. En las *favelas* de Río de Janeiro que estudiaron tanto Pino como Zaluar —contextos similares a Nova Constituinte—, las familias nucleares *completas* eran mayoría, existiendo figuras masculinas, como la del tío materno, que suplían al padre ausente si era necesario. Las madres asumían de manera destacada —y esto es lo relevante— las referidas tareas de gestión doméstica y socialización de los hijos. Labor que se complicaba, y en que aparecían problemas y un cierto «abandono», cuando el salario del cónyuge no era suficiente y estas se veían obligadas a trabajar más horas fuera de casa (Pino, 1997: 69-88; Zaluar, 1994: 94-98).

La configuración de las familias en Nova Constituinte se asemeja a la encontrada en las *favelas* de Río de Janeiro, siendo también mayoritaria la familia nuclear que cuenta con los dos progenitores. Los casos de familias encabezadas por una mujer sola son minoritarios, alrededor de un 30% —cifra que coincide, por cierto, con la aportada por Zaluar (1994: 97) en su caso—. Sí existe, pero, una alta rotación de las parejas: muchos núcleos están formados por una mujer, sus hijos y distintos hombres a lo largo del tiempo. En cualquier caso, y pese al carácter dinámico y cambiante de las unidades domésticas, la primacía de la figura feme-

mento precário y de baixa renda (UNEB y Prefeitura, 2007). Se trata, de hecho, de un barrio de autoconstrucción u *ocupación* que se origina y crece a partir de procesos de distribución más o menos informales (compraventas clandestinas, tomas directas de terreno...). Estas designaciones serían equivalentes a la de *invasão*, término comúnmente utilizado en Salvador de Bahía pero que arrastra una connotación peyorativa. Cuando sea empleado en el texto, junto a otros derivados como *invasor*, será con una finalidad estrictamente descriptiva. Aunque haremos referencia a distintos momentos de la historia del barrio, la mayor parte de casos y testimonios datan de octubre de 2005, diciembre de 2006 y agosto de 2012, fechas en las que realicé allí trabajo de campo.

nina es clara. Las madres se ocupan de la mayor parte de los asuntos cotidianos, de las tareas domésticas o la socialización de los hijos. Y además —y es algo que en la época en que Pino (1997) y Zaluar (1994) desarrollaron sus trabajos no se daba tanto—, muchas desempeñan también actividades remuneradas, dentro y fuera del barrio: venden artesanía o comida preparada por su cuenta, trabajan como empleadas domésticas o (en menor grado) como asalariadas de alguna empresa.

Betânia, por ejemplo, trabajaba en 2006 como *empregada* en una casa de la zona alta de Salvador. En su caso sí estaba ausente (por trabajo) la mayor parte del día, y dejaba el cuidado de la casa y los hijos pequeños en manos de los hijos mayores, cosa que hacía porque en aquella época no vivía en pareja ni con otros parientes. En cambio, Bárbara y Renata representaban un perfil más común: mujeres que encabezaban un núcleo familiar, que contaban con un cónyuge esporádicamente y con la presencia continua de terceros, familiares o amigos cercanos. Bárbara convivía entonces con dos de sus tres hijos, ayudaba a criar a un nieto y combinaba la participación en un *terreiro* (congregación de *candomblé*, religión afrobrasileña), de donde recibía ayuda de todo tipo, con trabajos puntuales como cocinera o limpiadora. Renata cuidaba de sus dos hijas —aunque la mayor, de diecisiete años, acababa de internarse en un colegio—, y se ganaba el sustento con la venta de caramelos por las calles de Salvador, además de participar en una *red* conformada por los vecinos de su calle.

Estas *redes* eran (y aún son) el elemento clave en la vida social del barrio, y en ellas las mujeres tienen igualmente un rol central. En efecto, el barrio se estructura en numerosas *redes* o agrupaciones de familias, que se convierten en ámbitos de ayuda mutua y sociabilidad preferencial formados, generalmente, por vecinos que viven cerca, participan de alguna institución (iglesia, *terreiro*, asociación) o se relacionan con un mismo líder (personas con estatus elevado y capacidad para congregar a su alrededor a un grupo). Las *redes* pueden ser más o menos grandes y estables, siendo las más sólidas las que se construyen en razón de la proximidad física, y un vecino puede formar parte de más de una a la vez y modificar su grado de implicación y pertenencia. Sea como

sea, estas *redes* resultan un recurso fundamental en el día a día. Los miembros de una misma *red* intercambian entre ellos todo tipo de bienes y servicios (cuidado de los niños, vigilancia de las casas, ofrecimientos de comida, préstamos de dinero o herramientas...), y dichos intercambios permiten suplir algunas carencias. Los propios vecinos son conscientes de lo importante que son este apoyo y estas *redes*: «en el lugar en el que vivimos se necesita del vecino», declaraba Renata.²

Como decía, son las mujeres de Nova Constituinte las que protagonizan sobre todo estos intercambios cotidianos, quizá porque pasan más tiempo en el barrio y desempeñan gran parte de su trabajo en él. Además, algunas vecinas destacan por su capacidad para participar en distintas *redes* y mantener un gran número de relaciones, vecinas como Mara, Clara u otras *agentes de saúde* (personas contratadas por la Administración para colaborar en temas de salud pública, y que recorren a diario las distintas áreas del barrio). En estos casos, la profesión explica la gran actividad y éxito social. También en el de quienes regentan algún *biscate* (pequeño comercio) o se dedican a la venta ambulante. Aunque no está claro si se trata del aprovechamiento (y profesionalización) de una habilidad personal, o de los efectos de una dedicación diaria. En cualquier caso, las mujeres que participan en distintas *redes* y que son especialmente activas acaban teniendo un estatus elevado y asumiendo un liderazgo que trasciende las redes particulares, como veremos.

En otro orden de cosas, ha recaído también en las mujeres la tarea fundamental de construir las casas y afianzar la propiedad. En distintas circunstancias, dependiendo sobre todo de la forma de entrada (con más garantías para las *compradoras* o realojadas y con menos para las *invasoras*, por ejemplo), los vecinos que han querido permanecer en Nova Constituinte han tenido que construir y usar de manera continuada una vivienda. Este hecho, que tiene que ver en primer lugar con las vicisitudes de cada familia (es decir, el ámbito de lo *privado*), tiene significación también en

2. Estas *redes* o reciprocidades son una realidad presente en muchos otros barrios populares y que ha sido ampliamente estudiada por antropólogas como Lomnitz (1981).

un sentido colectivo, *público*, pues la aceptación del asentamiento por la Administración —que lo consideraba una ocupación irregular, sin más— pasó por demostrar a la misma Administración que quienes habían ocupado eran necesitados —*necesitados* de vivienda—, y no había mejor prueba que construir y ocupar rápidamente algún tipo de vivienda.

La tarea de construir, en un terreno accidentado como era la antigua hacienda donde se asentaron, no sería nada fácil. Así lo ilustra el testimonio de Mara (quien entró al barrio en enero de 1987, coincidiendo con la ocupación colectiva más importante):

Fue un sofoco. Llegamos aquí que era barro, todo barro, limpiando y cortando todo el tiempo matojos. Pero, ¡Ave María! Todos los días yo cortaba esto de aquí y los hierbajos volvían a crecer. [...] Yo llegué aquí que no había nada... Aquí nosotros conquistamos esto, conquistamos un pedazo de tierra que no teníamos. Digo que conquisté porque fue con trabajo. ¡Sudé tanto aquí! ¡Estas manos llenas de callos! A una hora como esta [eran las 22h], yo aún estaba aquí cargando tierra para aterrizar. Que era así el terreno, así todo inclinado. ¡Una de escombros horrible! Acabé agotada, pinchada toda. Grité, lloré... De noche me tocó lluvia. Una vez la lluvia se llevó el techo de adobe de la casa, todo el barro cayéndose y yo llorando, llorando y tapando con más barro.

Este testimonio se parece al de otras muchas mujeres que también asumieron esa tarea de construir —*construir*, en toda la extensión del término— la propiedad familiar, y transmite el sufrimiento y la lucha para afianzar la ocupación. En ocasiones —sobre todo cuando se llegaba al barrio sin conocer a nadie y sin el apoyo de otros vecinos—, hubo que defender la propiedad frente a terceros. Así lo contaba Vânia, quien había llegado huyendo de una casa-palafito que se le hundía en otro barrio de Salvador:

Invadí sola. Estaba desesperada, viendo las cosas cómo iban, la vida difícil encima del agua, mi casa con los palos ya pudriéndose... No tenía otra opción, me dije: «¡Lo que hay es que invadir aquí mismo!». Cuando se derrumbó la casa, el palafito, vine y traje los trastos para aquí, maderas... Pero cuando vine, al otro día, ya los habían robado.

Traje palos y se los llevaron. Ahí fui, arranqué más palos, hice esa barraca y pasé para adentro. Esto aquí era todo jungla. No había luz, no había agua, una oscuridad horrible... ¡Llegabas de madrugada y tenías miedo aquí! ¡Una cosa horrible!

Y relataba el enfrentamiento con otra persona que había *marcado* (delimitado) el terreno que ella ya ocupaba:

Después de que limpié, que había colocado mis palos, aparece el dueño. ¡Ah, hijo mío, eso no estuvo bien, no! Le dije: «¡Yo me voy a quedar aquí mismo, camarada! ¡Traiga a quien quiera, que yo me voy a quedar aquí!». ¡Si ya me había tenido que ir de encima del agua, me iba a ir adónde!

Matilde, otra vecina que llegó en los inicios de la ocupación colectiva, tuvo que asumir también gran parte de las tareas de establecimiento a pesar de que ella sí venía acompañada, debido a que el marido estaba ausente por trabajo la mayor parte del día. Refiriéndose a esos comienzos, explicaba:

Cogí inicio de agotamiento físico de tanto trabajar. Me embaracé, y no era para haberme embarazado pero infelizmente pasó. Ahí tuve un crío que ahora tiene dieciocho años. Cuando él nació estábamos terminando ese cuarto, derribando lo que antes era de barro... ¡Yo sola para tanta cosa, para trabajar, para tanta cosa! Con otra niña pequeña que también tenía. Fuimos haciéndolo despacio, despacio. Cada muro de esta casa tiene el nombre de una semana. Porque los hacíamos de noche, mi marido trabajaba en la empresa de día y de noche levantábamos las paredes. Entonces cada semana levantábamos una. La planta de arriba mismo la comenzamos a hacer un día a las ocho de la tarde y terminamos que el día ya estaba amaneciendo. Él y yo solos. Yo hacía el mortero... Un trabajo de miedo. Mucho tronco para arrancar, mucho. Que esto era una hacienda con mucho árbol. Sudamos mucho cavando. ¡Por eso que me dio principio de agotamiento, porque trabajé demasiado! Cavaba mucho, mi marido salía diciendo «¡no lo hagas, no!», pero yo no aguantaba, porque necesitaba salir del alquiler. Ahí encaré sin más, cavaba con el pico, la hoz, la azada, el rastrillo... ¡me atrevía con todo! ¡Llegué a pesar cua-

renta quilos! El primer propietario, por ejemplo, vino a pedir explicaciones y yo lo encaré: «¡No, hijo mío, que usted tiene donde vivir y yo no! [Se habían enterado de que disponía de otra casa] ¡Esto es mío y de aquí nadie me saca!».

Los relatos son siempre parecidos y, más allá del tono épico, reflejan una realidad dura —la de los inicios de una ocupación— que tuvieron que afrontar sobre todo las mujeres de cada familia. Pero la lucha de las mujeres del barrio no solo se ceñirá, como apuntaba, al ámbito doméstico y familiar, se desarrollará también en un nivel colectivo. Esas mismas mujeres son las que luchan por el asentamiento como un todo, por su consolidación, por la llegada de servicios o la mejora de las condiciones. Fueron las madres de familia, se cuenta, las que encabezaron las manifestaciones ante la sede de la Prefeitura pidiendo agua corriente o electricidad para el barrio, por ejemplo. Algo que se ha observado en otros muchos casos y es atribuido por los autores a la mayor conciencia que tendrían las mujeres de los problemas de las ocupaciones, por vivir más el día a día de estas (Azevedo, 2002; Conceição, 1984; Logan, 1984).

El hecho es que encontramos en la historia de Nova Constiuinte a varias mujeres liderando las luchas colectivas, representando al barrio y llevando a cabo la negociación con las autoridades. Sin ir más lejos, una tal Lígia fue la primera lideresa vecinal: ejerció de interlocutora con la Prefeitura y consiguió la aceptación tácita de la ocupación (tácita porque se verificó solo mediante la llegada de las empresas suministradoras de agua, luz y teléfono; el reconocimiento *de derecho*, la legalización del barrio, no llegaría hasta 2004). Lígia basaba su poder —igual que ocurriría después con otras *lideranças*, como la actual presidenta de la Asociación de vecinos— en las relaciones que mantenía con políticos y personal de la Administración, y se había ganado la confianza de muchas familias a las que había reunido y organizado para ocupar. Habría intentado después organizar el asentamiento junto con un pequeño número de seguidores y controlar el acceso a los lotes o la construcción de las calles, pero esto le habría reportado críticas y finalmente su defenestración (fue expulsada

del barrio, se cuenta). A partir de 1996 Senna asumirá la dirección de la Asociación. Será ella quien se convierta en la nueva representante oficial del barrio, teniendo que competir para ello, no obstante, con otros líderes igualmente bien conectados. El poder de todos ellos estará basado, principalmente, en su conexión con algunos políticos y *hombres fuertes*.

Más importante aún —y con una connotación también *política*— es la movilización y organización de los vecinos que llevan a cabo cotidianamente algunas mujeres. Por ejemplo, las referidas *agentes de saúde*, que en el desempeño de su función no solo se ocupan de cuestiones de salud, sino que también ejercen de consejeras sobre multitud de asuntos, aprovechando sus conocimientos y su relativo contacto con la Administración. O quienes ostentan el cargo de *pastora* o *mãe de santo* —según encabecen una de las múltiples iglesias evangélicas o *terreiros de candomblé*—, que movilizan regularmente a sus seguidores al margen del culto para asistir a alguna familia o realizar trabajos colectivos. También las *professoras* —muchas de las cuales dan clase en espacios habilitados dentro de sus propias casas— son una autoridad respetada, escuchadas y seguidas por las familias en temas que no solo tienen que ver con la educación de los niños. Así mismo, encontramos a mujeres organizando *clubes de mães* y otros tipos de asociaciones recreativas, siendo también capaces de ejercer una influencia considerable sobre las participantes. Y, por último, mujeres que trabajan para políticos profesionales (cambiando de afiliación, frecuentemente, con el paso del tiempo) y que en su labor contactan, reúnen y movilizan a un número considerable de familias.

Al margen de estas figuras cuya actividad está más o menos formalizada, tenemos a *lideranças* (mujeres) cuyo poder e influencia proviene de otras fuentes: desde el estatus que da la antigüedad de residencia en el barrio, el buen juicio o la *buena vecindad* demostrados, a la posesión de un conocimiento experto —que puede ser tanto el dominio de la cocina como la interpretación de documentos oficiales, entre otros— adquirido vía actividad profesional o formación reglada (algo minoritario). Lo que convierte igualmente a esas mujeres en personas respetadas y que influyen sobre otras.

No obstante, y esta es la otra cara de lo descrito, este liderazgo femenino tiene claroscuros: pese a ser manifiesto en el día a día, no recibe un reconocimiento explícito ni consigue trastocar de manera importante la desigualdad de género; y, además, conlleva numerosos problemas y conflictos para las mujeres que lo protagonizan.

El hecho es que en el barrio existe un discurso que sigue asociando (no parece ser algo reciente) poder y masculinidad. La fórmula más escuchada, y que mejor lo sintetiza, es la de «*o homem*», que funciona como sinónimo de poderío y primacía. Se utiliza en frases como «*quem é o homem?*», para preguntar por quién está al mando, quién decide en una situación determinada (dando por descontado que se tratará de un hombre); o en afirmaciones como «*é o homem!*», para alabar la fuerza y poder de una persona (sobreentendiendo que estas son cualidades masculinas). Aparte del hecho discursivo —al que regresaremos después—, se dan casos en que el aparente liderazgo de una mujer es más bien un liderazgo *secundario*: se trata de un mandato por delegación, sometido al poder de un superior, hombre. Ocurre, por ejemplo, con *pastoras* y *cabos eleitorais*, frecuentemente ligadas a cargos superiores (hombres) en su iglesia o partido. Por lo tanto, y si se quiere evaluar la importancia de su liderazgo, cabría observar el grado de autonomía del que efectivamente goza cada *liderança*.

Aparte de esto, y como señalábamos, las mujeres que tienen una actividad pública notoria deben afrontar conflictos más o menos serios. No solo en esta esfera pública (lo que le ocurre a cualquier líder, hombre o mujer, debido a la atomización del poder y a la competencia más o menos generalizada que se da en el barrio), sino también —y de manera quizás más relevante— en sus propias casas, en sus familias y con sus cónyuges. En algunos casos estos no toleran el desarrollo personal de sus parejas, la formación o hechos que hacen que sus mujeres ganen prestigio y estatus (pensamos, por ejemplo, en las *agentes de salud*). Hay cuanto menos incomodidad por encontrarse los hombres en una posición de inferioridad al no disponer de ese conocimiento especializado, ya que en otros tiempos sí habrían jugado el papel de *expertos*. Por ejemplo, en los inicios de la ocupación y en referencia a las tareas de construcción de las casas. No obstante, no se

ría un fenómeno del todo nuevo (la tenencia de un conocimiento mayor sobre algunos asuntos por parte de las mujeres): la administración de la casa —tarea básicamente femenina, como dijimos— habría comportado mayor familiaridad con las cuentas y con gestiones rutinarias.

¿Cómo explicar, entonces, que el predominio social y político que tienen las mujeres en la cotidianidad del barrio no tenga una traducción clara en las estructuras de poder y los discursos públicos? Autores como Bourdieu (2000) nos permiten hacer alguna sugerencia al respecto. Refiere dicho autor el carácter polifacético del dominio masculino, su capacidad para subsistir y reproducirse mediante el uso de categorías simbólicas. El lenguaje resulta clave, así como la construcción de dicotomías. Por un lado, la actividad social no tiene un reflejo directo en este plano simbólico, que cambiaría lentamente y se mostraría mucho más conservador. Por otro, condicionaría la percepción y, por tanto, la propia acción social. En el caso concreto de la dominación masculina, alimentaría en todo momento la idea de una supuesta superioridad del hombre, no registraría la valía probada de las mujeres y reproduciría (cambiando conceptos y registros) la asimetría fundamental entre los géneros.

El uso de la fórmula «o homem», por ejemplo, ayudaría a naturalizar en el barrio la sumisión de las mujeres (al tiempo que es su reflejo). Contagia la idea, como decíamos, de que es siempre un hombre quien manda y está por encima. Utilizada por las propias mujeres, es, además, un caso de autodenigración o (como diría Bourdieu) de *violencia simbólica*: el uso por los dominados de categorías que justifican y refuerzan la posición de inferioridad. La mujer del barrio que se refiere y espera al «homem» lo hace porque así lo dicta su experiencia (*normalmente* manda un hombre), pero al hacerlo, efectivamente, legitima dicha dominación, niega gran parte de las aptitudes que ella misma u otras vecinas muestran.

Por último, en un nivel más profundo y siguiendo también a Bourdieu (2000), podemos identificar la raíz de esta subestimación en la construcción de la mujer como un ente pasivo. Lo que se refiere, en primer lugar, al ámbito de la sexualidad. Sin poder

desarrollar aquí este argumento, es pertinente señalar que en Nova Constituinte —como en el resto de la sociedad soteropolitana y bahiana— las mujeres son consideradas, en gran medida, objetos sexuales; objetos cuya principal función sería ser apreciados y poseídos por los hombres. Las canciones, los dichos populares, las tertulias entre vecinos... están llenas de comentarios sexistas que reducen a la mujer a esta categoría. Y es un hecho (que guarda relación con todo esto) que las relaciones extraconyugales y las infidelidades protagonizadas por hombres son frecuentes. Los infieles, por cierto, las viven como un logro, pero también como un deber penoso: se espera de un hombre que conquiste a cuantas mujeres pueda y haciéndolo demuestre su hombría. No obstante, la realidad vuelve a ser compleja. La iniciativa no siempre parte de los hombres: las mujeres del barrio se muestran muy activas sexualmente y —como indicamos antes— cambian con frecuencia de pareja.

Sin ser todo esto privativo de Nova Constituinte —las actitudes y prácticas misóginas abundan—, sorprende que en este contexto, en lo que ha sido una ocupación protagonizada y sostenida en gran parte por mujeres, muchos de estos esquemas denigratorios se mantengan, el liderazgo femenino no reciba un reconocimiento mayor y el discurso público sea capaz, también aquí, de negarlo.

Bibliografía

- AZEVEDO, P. R. (2002). *Passageiros da ilegalidade. História de uma luta pela moradia*. Cascavel: Edunioeste.
- BOURDIEU, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CONCEIÇÃO, F. (1984). *Cala a boca Calabar*. Salvador: Fernando Conceição.
- LOGAN, K. (1984). *Haciendo Pueblo. The development of a Guadalupe suburb*. Alabama: The University of Alabama Press.
- LOMNITZ, L. (1981). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- PINO, J. C. (1997). *Family and Favela. The Reproduction of Poverty in Rio de Janeiro*. Westport: Greenwood Press.
- UNEB Y PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR (2007). *Projeto de elaboração de metodologia para desenvolvimento de Plano de Bairro — Rela-*

tório 02: Plano urbanístico — Diagnóstico integrado. Salvador:
Prefeitura Municipal de Salvador.

ZALUAR, A. (1994). *A Máquina e a Revolta. As organizações populares e o significado da pobreza.* São Paulo: Brasiliense.

**APRENDER CIUDADANÍA EN GUATEMALA.
REFLEXIONES A LA LUZ DE LA EXPERIENCIA
DE TRES ORGANIZACIONES DE MUJERES INDÍGENAS**

Gemma Celigueta Comerma
Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes
(CINAF)
Universidad de Barcelona

Introducción

En el año 2009 me encargaron la evaluación de un proyecto de cooperación internacional sobre la participación política de las mujeres indígenas en el departamento de Sololá (Guatemala). Dicho proyecto consistía en apoyar durante cuatro años a una conocida organización indígena establecida en la cabecera departamental que promovía y respaldaba la organización de grupos de mujeres mediante la implementación de proyectos productivos y cursos de organización comunitaria. Este artículo retoma la investigación realizada entonces, entre tres grupos de mujeres y en tres comunidades distintas, con el objetivo de valorar la implicación de las mismas en la política comunitaria. Los tres grupos fueron escogidos según un criterio de temporalidad organizativa (diez años, dos años y dos meses) para comprobar si, en efecto, una mayor experiencia de las mujeres en las organizaciones equivalía también a una mayor implicación de las mismas en los asuntos de su comunidad.

La intención del texto que presentamos aquí es aportar nuevos datos etnográficos a una investigación previa (Celigueta, 2012) sobre la relación entre ciudadanía, mujeres indígenas y desarrollo, entendida como una relación sostenida en el tiempo (por lo menos en el siglo xx) que se enseña, se aprende y también se transforma en la cotidianidad del espacio local. En concreto, me interesa cuestionar lo que me pareció una creencia bastante gene-

realizada en el mundo de la cooperación para el desarrollo. Dicha creencia consistía en asumir —sin un cuestionamiento previo— que, una vez las mujeres estuvieran organizadas en grupos, acabarían participando «como por arte de magia» en los asuntos públicos de sus comunidades e incluso de sus municipios y departamentos. Y digo creencia, porque responde a una lógica no explicitada del discurso y la práctica del «desarrollo» según la cual una mayor autonomía económica, autoestima o «educación» de las mujeres ha de revertir automáticamente en beneficio de toda la comunidad, y no solo de sí mismas o de sus familias, como parecen pensar las mujeres de las mismas comunidades que no forman parte del proyecto e incluso a veces las mismas beneficiarias.

Veamos a continuación una breve descripción y análisis de los grupos de mujeres de cada comunidad cuyos nombres son, en este texto, pseudónimos.

Comparación de tres grupos organizados de mujeres

Patzulul es uno de los 56 caseríos que posee el municipio de Nahuatlá. Con una población *k'iche'* de aproximadamente 535 personas, la mayoría se dedica a la agricultura, la talla de piedras de moler y la confección de telas. Otra fuente importante de ingresos son las remesas de EEUU y el trabajo temporal en las fincas. El grupo de mujeres de Patzulul es el más numeroso de los tres (cuarenta mujeres) y el que lleva más tiempo organizado. El grupo se organizó aproximadamente en 1999 (año electoral) a raíz de la campaña realizada para documentar a las mujeres que no tenían los papeles necesarios para votar (cédula de vecindad y empadronamiento). En 2009, el grupo había logrado la documentación de todas sus integrantes, el registro legal de la asociación (desde el 2001), la instalación de agua potable en sus hogares y la gestión de algunos proyectos productivos que realizaban con diferentes ONG's (créditos para semillas, abono, utensilios agrícolas, crianza de pollos e invernaderos de hortalizas).

Chemenyá es uno de los ocho caseríos de una aldea del municipio de Sololá. Según Chaj T'ú (2004), la división de la aldea en ocho caseríos se estableció en 1970 por decisión de los vecinos más alejados del centro, que quisieron contar con una escuela propia para poder tener mayor control sobre los maestros de sus hijos. Con una población *kaqchiquel* de aproximadamente 638 habitantes, su principal fuente de ingresos es la producción y comercialización de hortalizas. El grupo de mujeres de Chemenyá se inició en el 2007 a propuesta de una señora que formaba parte de la organización madre de Sololá. En un inicio, el grupo contó con treinta mujeres pero en el 2009 los altibajos causados por los problemas internos habían reducido el grupo a quince integrantes.

Xipaché es uno de los caseríos de una aldea del municipio de Santa Catarina Ixtahuacán. A diferencia de las otras comunidades estudiadas, este caserío se sitúa en la región de la boca costa guatemalteca, de clima cálido. Xipaché se encuentra a pocos kilómetros de la aldea, pero el acceso a la comunidad es dificultoso y más aun en época de invierno. Además Xipaché está muy alejada (unas dos horas en vehículo) de la cabecera municipal, Santa Catarina Ixtahuacán. El caserío de Xipaché cuenta con 162 habitantes, todos hablantes de *k'iche'*. La comunidad es relativamente nueva (a penas unos quince años), formada alrededor de un arroyo por dos familias originarias de otra comunidad cercana. La mayoría de los hombres de Xipaché son jornaleros (dicen que ganan unos treinta quetzales al día cuando hay trabajo) y las mujeres tejen huipiles para venderlos. Debido a su reciente creación y a sus reducidas dimensiones, Xipaché no cuenta con un alcalde comunitario propio, pero sí han organizado hace poco tiempo un Consejo Comunitario de Desarrollo (COCODE),¹ cuyo

1. Los Consejos Comunitarios de Desarrollos (COCODE) son la base del «sistema» de consejos implantado por la Ley de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural (Decreto 11- 2002), creada como marco legal de la participación ciudadana en Guatemala. En un nivel superior encontramos los o Consejos Municipales de Desarrollo (COMUDE) y los Consejos Departamentales de Desarrollo (CODEDE). Según Ochoa (2013: 23), en 2010 había 15.180 COCODE constituidos en Guatemala para una totalidad de casi 20.000 comunidades registradas. Aunque según la ley, el alcalde comunitario es también el presidente del COCODE, en la práctica esto no siempre es así (Ochoa, 2013: 23-

principal logro ha sido la construcción de la escuela, centro actual de la comunidad. El grupo de mujeres también se había organizado recientemente (apenas tres meses) a iniciativa de la esposa del presidente del COCODE.

Relación de los grupos de mujeres con las autoridades de la comunidad

En Patzulul, las mujeres afirmaron que en 2009 tenían el apoyo de las distintas autoridades de la comunidad (alcalde comunitario,² *principales*³ y miembros del COCODE, cuyo presidente era el esposo de la presidenta del grupo de mujeres), así como del alcalde indígena⁴ de Nahualá, una alcaldía recientemente (re)instaurada. No obstante, reconocían que en el pasado no había sido así y que esta buena relación dependía en buena medida de las circunstan-

27), cosa que provoca una mayor descentralización —o fragmentación, dependiendo del punto de vista— del poder local.

2. Los alcaldes comunitarios o auxiliares, como se les conocía anteriormente, fueron reconocidos como «entidades representativas de las comunidades, en especial para la toma de decisiones y como vínculo de relación con el gobierno municipal» en el Código Municipal de 2002 (art. 56). Estas autoridades siguen siendo nombradas por el alcalde municipal pero «con base a la designación o elección que hagan las comunidades de acuerdo a los principios, valores, procedimientos y tradiciones de las mismas» (art. 56). En el Código Municipal anterior (1988), el único cargo reconocido para las comunidades era el de alcalde auxiliar, que era considerado un «delegado del gobierno municipal en aldeas, caseríos, cantones...» y contaba «con los alguaciles que se le designen» (art.65). Estos cargos eran obligatorios, gratuitos (art. 65) y nombrados directamente por el alcalde municipal (art. 66).

3. Según la Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya —Oxlajuj Ajpop— (2003: 62), el término *principal* (importante o notable) viene a representar la autoridad en el mundo maya más allá del reconocimiento del Estado. En general, agrupa a personas de una cierta edad cuyo anterior desempeño de cargos de responsabilidad de diversa índole (cofradías, alcaldías, presidencias, sacerdotes indígenas...) les permite ejercer como consejeros y orientadores de la comunidad.

4. La alcaldía indígena es una institución colonial de gobierno indígena que ha perdurado hasta la actualidad, aunque de forma bastante erosionada, concentrada sobretudo en sus actividades religiosas. No obstante, el Código Municipal del 2002 reguló que el gobierno municipal debía reconocer, respetar y promover las alcaldías indígenas cuando estas existieran (art. 55). Algunas organizaciones mayas han ido más allá promoviendo la creación de alcaldías indígenas en varios lugares de Guatemala donde habían desaparecido. Un ejemplo podría ser la alcaldía de Nahualá.

cias (por ejemplo, en 2009 no tenían ninguna relación con el alcalde municipal de Nahualá, cuyo partido político no apoyaban). Para ejemplificar el apoyo de los *principales*, contaron cómo estos estuvieron presentes en la elección de la junta directiva del grupo en calidad de *testigos* de las señoras. Sin embargo, las mujeres afirmaban que ellas casi nunca participaban de las reuniones del COCODE o en las elecciones de los cargos comunales, ya que eran los hombres los que decidían. Cuando las mujeres asistían a las reuniones —añadieron—, acostumbraba a ser porque el esposo no podía hacerlo.

La relación del grupo de mujeres de Chemenyá con el alcalde comunitario de la aldea⁵ era prácticamente inexistente. Según él mismo: «Muchas veces se llama a las mujeres, pero tal vez quizás por gusto que no, no vienen». Tampoco parecían tener mucha relación con los miembros del COCODE ni con el principal de Chemenyá, que se reúne con las autoridades de los otros caseríos en la alcaldía comunitaria de la aldea. Chemenyá también cuenta con Comités pro mejoramiento del camino, agua potable, miniriego y un comité de junta escolar. Sin embargo, las mujeres no suelen participar en ellos, exceptuando a aquellas que son cabezas de familia y también al Comité de la junta escolar, pero solo cuando tienen hijos que asisten a la escuela. No obstante, ellas mismas constataban que tenían poca capacidad de decisión en la junta escolar, ya que, según una de ellas:

Es costoso que las mujeres tomen las decisiones de dónde se gastan los recursos de la escuela. En cierta forma la mayoría de las veces solo los maestros deciden. Una de la junta escolar, la tesorera, es mujer pero los que hacen las compras son los maestros y por esa ra-

5. El cargo de alcalde comunitario es la máxima autoridad de todos los caseríos de la aldea. Este cargo es elegido en asamblea comunal y se ostenta de manera rotativa entre los ocho caseríos. Cada caserío tiene su COCODE, que también es elegido en asamblea comunal. Los representantes de cada COCODE (dos por caserío) se reúnen en la alcaldía comunitaria o auxiliar y, de allí, llevan las noticias a cada población: por ejemplo, si hay algún trabajo que hacer en el camino. En el edificio de la alcaldía comunal también se reúne un *principal* por cada caserío. En total hay ocho *principales* que ostentan este reconocimiento en función de su sabiduría. Ellos son los que conocen los mojones, es decir, los límites de tierras.

zón los hombres decidieron ya no incluir a las mujeres en las juntas escolares. Cuando se hacen reuniones, las mujeres no saben: ese es el problema. Son más fáciles de engañar que los hombres y, por lo tanto, los maestros [a los que, parece, siempre es necesario supervisar] las respetan menos.

A diferencia del grupo anterior, la relación de las mujeres de Xipaché con el COCODE era inmediata, ya que casi todos eran parientes (recordemos que la presidenta del grupo era también la esposa del presidente). De hecho, era la primera organización que se creaba en la comunidad además del COCODE y todos se implicaban en ella. Quizá por ello, por primera vez escuché a un presidente del COCODE afirmar: «Nosotros, como COCODES, apoyamos a este grupo de mujeres porque es para el bien de la comunidad y para nosotros mismos ya que el trabajo en conjunto sale mejor».

Relación de los grupos con otros miembros de la comunidad

A pesar de ser el grupo con más experiencia, la mayor preocupación de las mujeres de Patzulul eran los chismes y envidias de otras mujeres de la comunidad que no formaban parte del grupo, seguida de la desconfianza y los celos de los esposos. En este sentido, las mujeres afirmaban que la líder de otro grupo de mujeres de la comunidad inventaba chismes sobre ellas, alterando la buena convivencia de algunas integrantes con sus esposos. Esta señora llegó incluso a hablar mal de ellas a otra ONG, que les retiró el apoyo económico. En el pasado, los chismes también habían afectado a su relación con algunas autoridades de la comunidad, que no las habían apoyado. Otro de los problemas era que algunas mujeres se retiraban si no recibían proyectos productivos porque consideraban una pérdida de tiempo asistir a tantas asambleas sin lograr un beneficio económico inmediato.

Al igual que ocurría en Patzulul, el principal problema de las mujeres de Chemenyá eran los chismes y la envidia de otras mujeres de la comunidad. Chismes y envidia que, según ellas mis-

mas, fueron la causa de que el grupo se deshiciera en una ocasión y buena parte de las antiguas integrantes ya no quisieran volver. El segundo problema —que derivaba en parte del primero— era, de nuevo, la desconfianza de los esposos. En este sentido, no había ayudado que se extendiera el rumor de que una de las mujeres del grupo se veía con otro hombre a espaldas de su esposo escudándose en su asistencia a las reuniones del grupo.

En Xipaché, en cambio, apenas se mencionaron los chismes, las envidias y la falta de confianza de los esposos. En este caso, el principal problema identificado por la presidenta del grupo, el presidente del COCODE y la organización madre de Sololá fue la falta de costumbre de las mujeres de hablar en público, así como su poco conocimiento de la dinámica asociativa. Por ejemplo, les costaba llevar las actas de las reuniones, eran impuntuales o prestaban poca atención a las charlas que les impartían sobre organización comunitaria, ya que se veían incapaces de concentrarse tanto tiempo en un único discurso. Un problema en todo caso que —optimistas y entusiastas— esperaban superar pronto con unas cuantas capacitaciones.

Participación individual ‘versus’ participación comunitaria

El análisis de los tres grupos de mujeres demostró cómo, en efecto, estas adquirían una mayor confianza, autonomía y conocimiento de las instituciones del Estado y la dinámica asociativa a medida que participaban en los grupos. Ello les daba más opciones a la hora de acceder a recursos escasos y estratégicos como el agua potable y, en ocasiones, hasta podían obtener reconocimiento comunitario por ello. Las diferencias entre las mujeres de Patzulul, Chemenyá y Xipaché eran en este sentido relevantes. Las primeras habían logrado gestionar sus propios proyectos, no sentían temor ni vergüenza al hablar en público y conocían los trámites necesarios para conseguir más proyectos. Las segundas se encontraban en una etapa intermedia de organización y las terceras demostraron las dificultades que suelen tener las mujeres

monolingües, acostumbradas a no interactuar con las instituciones del Estado, a la hora de reivindicar sus derechos como ciudadanas. En comparación, las señoras del grupo de Patzulul estaban más acostumbradas a hablar en público: no se reían nerviosas cuando tenían que hablar, miraban a su interlocutor a los ojos, tomaban la palabra con mayor frecuencia y expresaban sus opiniones con mayor confianza. Pero, sobre todo, en aquello en lo que se distinguían era en que conocían mucho mejor el mundo institucional, tanto de las ONG como del Estado, mostrando una mayor autonomía ante los numerosos intermediarios posibles (Iglesias, ONG, partidos políticos...). Como resultado de esta década de trabajo, el grupo de Patzulul era también el más respetado tanto por la organización madre como por algunas autoridades masculinas. Podría decirse que era el grupo más «empoderado». En este sentido —y solo en este—, el proyecto lograba su objetivo de fomentar la participación ciudadana de las mujeres indígenas en la sociedad civil guatemalteca.

Sin embargo, la investigación demostró cómo esta autonomía y conocimiento no tenían porqué desembocar necesariamente, y por sí solos, en un aumento de la participación política de las mujeres y, menos todavía, revertir en beneficio de toda la comunidad. Al contrario, los casos de Patzulul y Chemenyá parecían demostrar más bien cómo los grupos tenían dificultades para legitimarse dentro de la comunidad, algo que no ocurría en Xipaché, donde toda la comunidad parecía implicada en el grupo. Además, era evidente que los proyectos productivos (o la expectativa de conseguirlos) eran en la mayoría de las ocasiones los que motivaban la formación y el mantenimiento de los grupos, y no su voluntad de implicarse en los asuntos de la comunidad. La organización madre era consciente de ello e intentaba combinar modelos de autogestión de proyectos con cursos de formación dirigidos a conseguir una mayor autonomía de las mujeres. En efecto, esta autonomía se iba logrando a medida que los grupos adquirían años de experiencia. No obstante, ello no implicaba que las mujeres organizadas asumieran automáticamente nuevas responsabilidades como actores comunitarios y, menos aún, convencían al resto de la comunidad de que estos grupos no bus-

caban únicamente su propio beneficio. De hecho, la preocupación por los chismes y las envidias de las mujeres que no formaban parte de los grupos sugería más bien lo contrario.

Sin embargo, la investigación también mostró otras lógicas de participación de las mujeres que vale la pena resaltar. Se trata de lo que podría llamarse una «lógica familiar de la representación». Es decir que los individuos que asisten a las asambleas comunitarias representan a familias y no solo a sí mismos, sean hombres o mujeres. Por ello, las mujeres cabeza de familia que o bien no tienen esposo (madres solteras, viudas...) o bien este se encuentra ausente (generalmente debido a su migración a EEUU) acostumbraban a asistir a casi todas las reuniones. Algunas veces, como en Patzulul, esta lógica era apoyada por las autoridades, que exigían la asistencia de un representante de cada familia bajo la amenaza de multar a los infractores con cincuenta quetzales; pero en otras, como en Chemenyá, era también esta lógica la que parecía guiar las decisiones que tomaban estas mujeres en relación a su asistencia o no a las asambleas. En todo caso, el resultado era que, si el esposo estaba presente, muchas mujeres no sentían ni la necesidad ni la obligación de asistir, y dedicaban su tiempo a otros menesteres.

A esta lógica familiar de la representación, debemos añadir que la participación de las mujeres en las reuniones también aumentaba si estas sentían que el tema a tratar era responsabilidad suya, como, por ejemplo, la educación de los hijos. Sin embargo, también se observó cómo esta asistencia no implicaba necesariamente un aumento de su reconocimiento dentro de la comunidad, ya que un desconocimiento de la dinámica asamblearia, el miedo a hablar en público o simplemente la falta de disposición de los hombres a otorgarles cargos de responsabilidad.

A modo de conclusión

La conclusión más importante de esta comparación inicial entre tres grupos organizados de mujeres es la diferencia establecida entre un fortalecimiento individual (e incluso grupal) y otro co-

munal. Una comparación entre los tres grupos permite observar una clara diferencia entre las mujeres que llevan más tiempo organizadas y las que no. Con el tiempo, las mujeres pierden timidez, ya no «tienen pena» de hablar y quizás aumente su autoestima. Sin embargo, la unidad y la implicación comunitaria parecen ser mayores en el grupo en donde se da una menor presencia de estas organizaciones.

Según mi opinión, considerar que un fortalecimiento individual de las mujeres revierte automáticamente en un beneficio comunitario, sin que sea necesario tomar en cuenta otros factores, obedece a cierto tipo de creencias producto de la relación establecida desde el siglo XIX entre una ciudadanía individual y un progreso o desarrollo común. En realidad, la comparación entre los diferentes grupos de mujeres apunta más bien a que estas acostumbran a interpretar su participación en dichos grupos sobre todo como una oportunidad económica, y, cuando no es así, lo hacen por otras causas, como, por ejemplo, ser cabezas de familia. Así, en lugar de entender la visibilidad de estas mujeres en comités locales, organizaciones y asambleas únicamente como fruto del interés de la cooperación internacional (que ciertamente ha condicionado la organización de numerosos grupos de mujeres con sus ejes prioritarios y transversales), deberíamos ampliar esta mirada e incluir otros factores de participación, como los señalados en este trabajo.

Bibliografía

- CELIGUETA, GEMMA (2012). «De reinas y presidentas. Mujeres indígenas y ciudadanía en Guatemala». En: Orobitg, G. y Celigueta, G. *Autonomía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*, pág. 307-321. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- CÓDIGO MUNICIPAL DE 1988. Decreto n.º 58-88. Guatemala: Jiménez & Ayala.
- CÓDIGO MUNICIPAL DE 2002. Decreto n.º 12-2002. Guatemala: Secretaría de Coordinación Ejecutiva de la Presidencia.
- CHAJ TÍU, J. C. (2004). *Diseño del sistema de abastecimiento del agua po-*

table del caserío de Chuicacaste, aldea de Pixabaj, municipio de Sololá, departamento de Sololá. Tesis de graduación. Guatemala: Facultad de Ingeniería.

- OCHOA, C. F. (2013). *Alcaldías Indígenas. Diez años después de su reconocimiento por el Estado.* Tomo 1. Guatemala: Asíes.
- OXLALUJ AJPOP. Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya (2003). *Ajawarem. La Autoridad en el Sistema Jurídico Maya en Guatemala.* Guatemala: Oxlaluj Ajpop/PNUD.

EMPODERAMIENTO Y SUBALTERNIDAD

FORMAS DE LA MEMORIA: ESPECTROS DE LAS EXPERIENCIAS DE LAS VIOLENCIAS EN INÍRIDA, NOROESTE AMAZÓNICO COLOMBIANO

Carolina Borda Niño¹
University of Saint-Andrews
CIESAS Occidente, México

Introducción

¿Cuáles son los alcances de nuestros recuerdos? ¿Quién recuerda? ¿Por quién recordamos? ¿Nos damos cuenta de que, en efecto, nos damos cuenta —de todo un mundo— a través de los pasos que damos y las decisiones que tomamos? Amelia —la protagonista de esta historia— camina, da pasos grandes, habla con sus manos: así se da cuenta. Los pocos documentos sobre prostitución y otras formas de intercambio sexual comercial en que participan mujeres menores de edad, y que recorren las historias de vida de personas en esta situación, dan cuenta de su vida presente, basándose en algunos datos oficiales, algunas entrevistas y pocas referencias que trasciendan su entorno espacio-temporal inmediato (Montgomery, 2001; Azaola, 2000; Lau, 2008; Shoop, 2003). Las entrevistas y la observación participante sobre la llamada «prostitución» de jóvenes se dirigen en general a caracterizar perfiles de «anomia social». Sus circunstancias aparecen entonces como una excepción, y así se dice de ellos que son «excluidos

1. El texto presentado forma parte de la investigación «¿Qué es eso? La vida y sus posibilidades en el comercio sexual: mujeres jóvenes indígenas en Colombia», realizada por la autora bajo la dirección del doctor Fernando González González (UNAM), dentro del programa de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social del CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), México, y financiada por CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología).

de la sociedad». Los excesos y carencias —solo aparentemente excepcionales, particulares— derivarían en problemas de salud física y mental, y así la *prostitución* de jóvenes se constituye en un problema, de alguna manera, personalizado, individual. Y por supuesto, solo se habla usando las clasificaciones legitimadas por las leyes: no cabe otra interpretación. La historia más amplia del lugar, la manera en que las historias personales se cruzan, los modos en que los y las jóvenes sobreviven —sujetados y sujetos— está prácticamente ausente de los estudios realizados en diferentes áreas de las ciencias sociales (Finkelhor, 1979; Weisberg, 1985; Lowman, 1987; Snell, 1995; Sereny, 1984; Gibsonainyette y Brown, 1988; Campagna y Poffenberger, 1988; Widom y Ames, 1994). Mi apuesta es diferente. En esta ocasión quiero presentar en un caso la concreción de distintos discursos sobre los intercambios sexuales comerciales que vinculan a jóvenes mujeres indígenas en el noroeste amazónico en Colombia, específicamente en el departamento del Guainía. Y para ello ahora me centraré en la vida de una mujer: Amelia.

El departamento del Guainía se encuentra localizado al oriente de Colombia, en la macroregión amazónica. Limita al Este con la República de Venezuela y al Sur la República del Brasil. La región es eminentemente selvática, y cuenta con un municipio que hace las veces de centro administrativo, político, militar y comercial, así como siete corregimientos. La población departamental es de 18.797 habitantes, y la del municipio de Inírida, su capital, es de 15.676 habitantes. De la población del departamento, el 61,69% de habitantes declaran pertenecer a un grupo indígena, mientras que en Inírida, capital de la región, la tasa es de 55,86% (DANE, 2005). Los grupos Puinave y Curripaco constituyen el principal componente poblacional indígena del casco urbano. Otros grupos étnicos habitan también el casco urbano del municipio en menor proporción; a saber, Piapoco, Cubeo, Tucano, Yeral, Sicuani, Baniva, Guanano, Piaroa, Desano y Piratapuyo.

En el periodo colonial, los procesos de colonización, la extracción minera y la evangelización que desde el siglo XVI reemplazó la fracasada ocupación militar, se constituyeron en los mecanismos de integración y dominio de la región natural y su población.

Posteriormente, la ocupación de la Amazonia vinculó la explotación del caucho en dos olas: la primera desde fines del siglo xix hasta 1913, y la segunda entre las décadas de 1930 y 1940 (López, 2006: 122). Desde la segunda mitad del siglo xx, la explotación petrolera y el narcotráfico han predominado en toda la macroregión, con graves consecuencias sociales, culturales y ambientales, así como económicas para la población.

La migración hacia la región ha producido un aumento de la población considerable en los últimos años, situándose en el tercer lugar nacional para el año 1999, con un 2,8% de crecimiento poblacional anual. Uno de los factores que se asocian con este fenómeno consiste en el aumento aparente de oportunidades para la población por el desarrollo de proyectos de extracción. El desplazamiento por el conflicto armado también ejerce una gran influencia en este sentido. Son más de trece pueblos indígenas los que llegan desplazados a Inírida —el municipio—, y gran parte de los conflictos que definen su modo de vida tienen que ver con las disputas territoriales y por recursos entre estos grupos. Se establecen entonces jerarquías entre los pueblos indígenas que habitan la zona, de modo que mientras algunos, con menos habilidades o relaciones estratégicas en el escenario político local, quedan relegados a vivir en la extrema pobreza, otros con mejores resultados pueden llegar a vivir como clase media, incluso a ocupar la administración municipal —en constante conflicto con los mestizos—. Este tipo de fragmentación se da incluso al interior de un mismo grupo étnico.

Como otras regiones de la macroregión amazónica, Guainía ha extendido el uso de suelos para ganado y ha disminuido el uso agrícola. La ganadería no es precisamente una actividad de pequeños productores; por el contrario, es un signo del aumento de la concentración de la tierra en manos de terratenientes, en detrimento de la supervivencia del pequeño agricultor, para quien quedan cada vez menos tierras cultivables. Existen también yacimientos petrolíferos y algunas zonas de microcultivos. Sin embargo, la actividad económica principal deriva del narcotráfico, el contrabando y la guerra. Si bien la presencia estatal ha aumentado, principalmente en fuerza armada, las normas que rigen la

vida económica de la región están en disputa entre una serie de actores, legales e ilegales, que se disputan la legitimidad.

Allá en Guaribén

Los primeros recuerdos de los ya doce años de vida de Amelia vienen de Guaribén. En una zona alejada del municipio de Inírida, al sur, en frontera con el resguardo de La Garza, sus abuelos tenían una finca, donde según parece —al menos eso creían ellos al principio— crecía el dinero:

Guaribén son fincas, zonas de cacería. Hay muchos tigrillos, lapa. Usted ve el atardecer, los pájaros, el río, la marea, las olas, las piedras :::² es muy chévere. Y las casas son de palma, desde ahí usted puede ver las toninas [delfines rosados], y allá en una hamaca yo me quería quedar sentada tomando yucuta. [...] Todos tenían coca en las fincas. Y fue ahí que mi abuelo me dijo que mi papá había también trabajado. Pero una vez la guerrilla dijo que nos teníamos que ir [...]. Tenían 24 horas para sacar todo. Yo no sé cuál grupo era, sólo sé que era guerrilla. Y es por eso que me tuvieron que meter en el psicólogo [...]. Cuando la guerrilla llegó empezaron a decir que dónde estaban las gallinas, que les dieran las cosas: la comida, las gallinas, el ganado. Y querían a las niñas para ser la mujer de ellos [risa suave —es obvio pero lejano a ella—], o de un capitán; y para qué, pero las niñas indígenas pues también son bonitas.

En un principio era la violencia

El abuelo de Amelia, padre de su padre, empieza a recordar los inicios de su vida. Su experiencia coincide con la de muchos otros

2. Las siguientes convenciones de la notación de las entrevistas serán válidas para todas ellas:

Los dos puntos (:) equivalen a un segundo de silencio.

La negrita significa acentuación en lo dicho (aumento del volumen de voz y/o lentitud en la pronunciación con el objetivo de resaltar la afirmación).

hombres que buscaron en el este un lugar de escape, una oportunidad para comenzar de nuevo.

Sucedee que cuando de eso yo tenía, estaba muy joven, tenía 18 años. En eso yo trabajaba con mi papá, en la finca. La finca es en Guapí, Cundinamarca. Trabajaba en la finca, les ayudaba mucho a ellos, vine a trabajar después de la **violencia**, porque yo era un jovencito, un niño estudiante, la cual no pude seguir estudio, por motivo de la violencia. Hasta ahí paró mi estudio, que hice hasta quinto de primaria, y ahí pues me tocó volver a la finca después de la violencia, ya fue a reformar la finca otra vez de nuevo porque las casas, todo eso, quemaron, dejaron todo eso, en una, **miseria pues**. Volver a reformar la finquita. Pues sí, hasta la presente la finquita muy buena, muy adelantadita, todos esos cafetales, el ganadito, todo eso ya estaba progresando.

Cuando se me atravesó una china [joven], también. Pues, nosotros en ese tiempo éramos muy bobitos, sí, nosotros nos creíamos de muchas cosas, las cuales le infundían a uno mucho miedo. Bueno, pues yo tenía mi novia, pero también era muy bobo al mismo tiempo, no, a pesar de que tenía 18 años ya. Entonces una vez nos pilló el papá, y pues yo todo asustado pues llegué y pedí la mano de ella, para matrimonio y todo; pedí tres meses de plazo pa' casarnos y todo, se convino así. ¡Pero a escondidas de mi papá y mi mamá!, nadie sabía nada. Pasaron los tres meses cuando me llegó una boleta [comunicación oficial gubernamental] del corregimiento [localidad] que tenía que presentarme, y yo dije no, yo no me caso, y en ese tiempo uno tenía que casarse por las malas, quiera o no quiera, ¡tenía que casarse! **Tonces** yo tomé una decisión, eché mi ropita a una maleta y **te veo** [me fui]. Me vine, ya conocía el llano, y por ahí me vine. Y así pasó el tiempo, estuve encargado de un hato, por cuatro meses, después pasé a un gremio de aserradores.

Así como don Jesús, muchas personas vieron en los llanos, y el este del país, en general, un resguardo. Algunos huyendo de la violencia, otros de cuentas pendientes con la justicia, otros debido a ambas, y otros que se unirían a las guerrillas liberales (posteriormente FARC-EP). En el contexto de la posguerra civil, Guainía renació para el Estado, que antes controlaba la zona únicamente vía misiones religiosas y de la explotación del cau-

cho. Ahora, con la población en aumento, la explotación de la madera, la minería, la región se hacía importante de nuevo. Por otro lado, la región comenzó a adquirir nuevos aires con la migración mestiza, así como la migración indígena atraída por las misiones religiosas. Antes de la década de 1950, la zona ahora conocida como Inírida, capital del departamento, era habitada por indígenas puinaves y curripacos. Posteriormente, indígenas Guanano, Cubeo, piapocos, baniwas, cubeos, desano, wuanana, piaroa, piratuyo, sikuani, siriano, tukanos y yera comenzaron a establecerse en el municipio. La familia paterna de Amelia está compuesta por mestizos e indígenas wuanano migrantes, mientras que a su familia materna la conforman indígenas curripaco y puinave, antiguos habitantes de la zona.

La historia de la coca

Según el abuelo paterno de Amelia, mestizo que huyó de una deuda matrimonial en los tiempos de la violencia de los años cincuenta del siglo xx, en Inírida no había «nada» cuando él llegó hacia 1963. La abuela de Amelia, hija de una mujer de la etnia Guanano y un hombre mestizo, llegó a Inírida desde el departamento del Vaupés, al sur, cuando su padre fue nombrado corregidor, es decir, administrador del Estado en la zona (lo que ahora sería un alcalde). Antes de llegar a Inírida, Silvia pasó un año en el internado de la misión religiosa de la Ceiba, a cargo de curas católicos. Mientras el padre de Silvia (un hombre mestizo) venía con su familia para administrar a los indios como corregidor y nuevos mestizos en la región, Jesús, su esposo, venía a un sitio *desierto*. Paradójicamente, hablan del mismo lugar.

Jesús y Silvia se casaron y vivieron en Inírida por varios años, criando más de cinco hijos. Veinte años más tarde, decidieron probar suerte en Caño Guaribén, no muy lejos de Inírida, atraídos por la bonanza de la coca. Comenzaron a trabajar cultivando y procesando la hoja de coca, con ganancias económicas considerables al principio. Después, debido a la presión guerrillera para controlar la producción y comercialización, así como por el exceso

de oferta (debido a las políticas estatales de bloqueo a las rutas de salida de narcóticos del país), la coca dejó de ser un buen negocio. Jesús recuerda con cierto desasosiego esa época.

Todo lo que gané lo invertí en la coca, y cuando producía, no la querían ni regalada, y yo ya debía como 92.000 pesos a la caja, y la caja [el banco agrario] me embargó la finca. Me embargaron esa finca, entonces cogí otra finca. Pero en después cogieron ya al hijo mío preso [el ejército en un operativo sobre los laboratorios de la coca], acabaron con todo lo que había, pues yo quedé así, me tocó acabar con todo lo que tenía, los animalitos, unos marranos que tenía para ver cómo le podíamos meter abogado a mi hijo [preso por narcotráfico].

Y así, mi madre

Es en esa época cuando el padre de Amelia conoce a la que sería su compañera y madre de su hija. Amelia habla de la historia de su madre con dolor. Pero no es la suya una historia poco común. Ha sido más bien la suerte de muchas mujeres que buscan una existencia independiente y autónoma en medio de circunstancias altamente restrictivas.

Pues mi mamá Selena, es indígena Puinave. Cuando me tuvo, yo nunca compartí con ella. Me tuvo y ::: **y no me quería**, y pues a mí me dolía. Ella mantenía viajando, y no ha estado pendiente. Ella trabajaba con unos señores, cocinando, lavándoles. Y así comencé a acumular un odio contra mí, contra todos ellos, y por eso es que paré aquí, en la fundación Revivir, porque comencé a ser agresiva, un repudio muy grande por mí misma, por todo lo que me hicieron ellos.

Ella es indígena, es hasta bonita [...]. Mi papá me contó que ella lo buscó a él, hasta que ella quedó embarazada, y que él esperó a que me tuviera y luego me cogió a mí, pero nunca se casó con ella [...]. Mi papá era un estudiante en Guaribén, y ayudaba a mi abuelo en la finca, sacando coca. Mi mamá Selena trabajaba en una lancha, cocinando. Que ella fue un día a la finca, y ahí se conocieron, porque ella fue a pedirle que le ayudara a cargar la leña para llevar al internado. Y que ahí se enamoraron, y se escaparon para el Guainía [Inírida]

[...], pero cuando me tuvo, ella dijo que no se quería hacer cargo de mí, que esa era la desgracia de ella [...]. Es que mi mamá realmente me botó. Porque, ¿dejarme en la casa mientras ella se va a bailar no es botarme?

La madre tal vez había decidido que este no era un mundo para traer hijos. De todas maneras, tenía que cargar con tal responsabilidad si quería vivir en pareja. Su salida, una vez separada de su pareja, iba a ser la de regalar su hija a una mujer blanca, como muchas mujeres indígenas habían hecho en la región. De esta manera, las familias de mestizos se proveían de mano de obra gratuita. Cipriano, gobernador del resguardo indígena más grande de Inírida, es el hermano de la madre de Amelia. Mientras fumamos un cigarrillo, me cuenta:

La mamá de ella es una, un :: a pesar de que ella es mi hermana, es loca. Y por eso todos, los hijos, de ella lo[s] crió mi mamá. Y mi mamá le hizo una casa a ella. Le dijo: «Mire, esta es su casa, viva con sus [¿hijos?]», cuando mi papá era todavía fuerte. Es que primero como que ella no quería vivir con un indígena, prefería vivir con un blanco, lo que te conté. Y después lo botó, con los hijos. Y el papá no ha respondido por él [ella]. ¿Y qué pasó? Dejó los hijos y nunca volvió a reportarse, ni a ayudar a los hijos. Ella ya no tiene comida. Allá ya ni un blanco la acepta porque está viejita o no sé qué, con los peladitos [hijos], y ahí si vuelve a la comunidad. «Venga —dice— ahora sí quiero casar con un indio», para que la mantenga. Es ahí donde hay problema, y es por eso donde usted ve que aquí, en La Garza, Limonar y Porvenir, mujeres sin marido, con hijos, un hijo, dos hijos, tres hijos. ¿Por qué ha pasado eso? Porque primero rechazó, porque sabe que después de que hizo su recorrido, a pesar de que el indio es pobre, sale a pescar, trae pescado en la mañana, tiene su casabe, mientras que la otra lo está mirando desde lejos. «Yo quisiera comer también» [ella piensa], aguantando hambre. «Entonces ahora sí me voy a conseguir un indio a ver quién.» Y es una descomposición. Porque nosotros le hemos dicho a ellas, nosotros somos indios, a ellas las quieren mientras ellos [los soldados, mineros, comerciantes] pasan, y después se van porque ellos también tienen mujeres allá, vienen a trabajar y se van. Pero ellas no hacen caso. Es ahí donde nosotros estamos perdiendo la, la qué, como, nos estamos extinguiendo mejor

dicho; ya salen blanquitos y ya las mujeres ya no quieren casar con nosotros, entonces buscan otra etnia. Como no se hablan entre Puinave, Piapoco y Curripaco, se busca un Piapoco y hablan español, y ahí vamos perdiendo la lengua.

Las generaciones de mujeres que precedieron a Selena, la madre de Amelia, estuvieron caracterizadas por el gran número de hijos que tenían. Si bien ahora es menor la tasa de natalidad entre las mujeres indígenas en el municipio, las mujeres aún tienen en promedio entre dos y seis hijos. Para Selena tener hijos no estaba en sus planes, no se proyectaba como las mujeres de su comunidad. Ella ha intentado tender un puente entre las exigencias reproductivas de la sociedad en que vive, y al mismo tiempo, su deseo de excluirse del mundo de relaciones de género en su comunidad, que rechaza. Amelia crece con sus abuelos paternos, aunque por periodos vive con su familia materna en el resguardo La Garza.

Guerrilla y paramilitares

Los paramilitares, también presentes en la región desde la década de 1990, tienen una influencia considerable, aunque no de la magnitud de la guerrilla. Tanto como la guerrilla, estos están vinculados a las redes de prostitución de mujeres y en el reclutamiento, así como en la organización sistemas de seguridad alrededor de actividades ilícitas donde la prostitución tiene lugar —minería, procesamiento de narcóticos...—. Por otro lado, constituyen una parte importante de la demanda en el mercado de la prostitución. Amelia me explica las diferencias entre los grupos basándose en las experiencias que le son cercanas, no relacionadas con ideologías políticas: su padre paramilitar —que fue asesinado—, su primo guerrillero y ahora paramilitar, el narcotráfico, la prostitución, el reclutamiento y las acciones militares:

Los paracos son más peligrosos. Mi papá me decía que ellos cogen a los violadores. Yo cuando supe que mi papá era paraco, uich, a mí se

me revolvió la sangre. Es que Julián mi primo dice que de ser guerrilla ahora pasa a ser paraco. Es que Julián no quiere estar en el Guainía [Inírida], Julián ya nació con la ambición de matar. Es por eso que él dice que tiene la ambición de irse otra vez para el monte. [Los paramilitares] piensan más en maldad. Digamos esa china es la más puta, más puta, listo, tienen la lista de ella, el nombre, «vamos a matar a esta china por esto y esto». Yo digo que los paracos son más bravos que la guerrilla; pero seguramente sufrieron cuando eran niños, por eso han de ser así. Lo bueno de los paracos es que van a discotecas, o a veces, si me entiende [...], los paracos, los coroneles, pueden tener sus fincas, pueden tener sus mujeres, así mamita. Digamos, usted es la mujer del coronel paraco.

En cambio, en la guerrilla ellas pasan de un coronel a otro coronel, del coronel al capitán. [Aclara en todo caso, con voz que se presta a hacer una importante distinción.] Pero no la comparte así con reclutas, así guerrillas, sino que son con los grandes. Yo digo que la guerrilla y los paracos tienen algo que es bueno de ellos. Porque en Guaribén, los guerrilleros «quiubo su paisano, ¿cómo está china?», pero con las que son así, todas loquitas que llega la guerrilla y comienzan a moverse, ay mamita, no piense que la van a tomar en serio. Aunque ya cuando la tienen en el monte, su armamento y al monte, juemadre. Las ponen a raspar coca, mejor dicho, las ponen a sufrir. Tengo un primo que se metió a la guerrilla, como a los catorce añitos también, se desmovilizó el año pasado [...] Las hijas del señor Palacios sí, ellas sí se fueron para la guerrilla, pero porque ellas eran grandes, **bonitas**, ya tenían pechugas. Aunque allá hay niños que los entrenan y todo. Allá en la guerrilla tienen colegios donde entrenan a los niños [...], en la guerrilla no les importaba si era indígena o blanca, ellos no eran raceros [racistas].

El paramilitar aparece en este caso como un ser masculino, aún más, el más masculino, o al menos eso pretende: viola al violador. El guerrillero, el paramilitar, el soldado, se convierten en personajes que cumplen tres características: protectores, clientes, amenazantes (si no hacen lo que piden). Son actores con autoridad, en todo caso, pero con quienes se puede negociar, interactuar.

Intercambios sexuales comerciales

Al hablar con Amelia, ella nunca consideraba usar la categoría de *explotación* sexual para referirse a los intercambios sexuales comerciales en que participaba:

[...] Fredy, el profesor de educación física en el Instituto. Él me miraba, y me miraba, y un día mi tío Cipriano [líder indígena] sospechó, porque Fredy me fue a buscar a la casa, y hablaba como si fuera mi novio. [...] Él era muy lindo y todo, pero no, qué tal, tenía novia, y así sí que es peor. Y me acuerdo que al otro día teníamos una clase de educación física y había evaluación, y yo no hice **nada**, y me la pasó [el profesor aprobó su examen]. Entonces yo me puse brava y le dije: «A mí no me pase notas, qué tal», así brava yo. Y él me decía que me tranquilizara. Y un día me dijo que si tenía novio. Y yo acepto que sí, me metí con él. Él era el que le decía que era mayor [...] y yo me sentía mal porque nunca había tenido novios de esa edad; o pues sí había tenido, pero no en el colegio, con un profesor nunca me imaginé. Yo dije, bueno, me metí con uno de la SIJIN,³ pero con un profesor nunca. Eso era nuevo para mí, quedé sorprendida de mí, porque eso es prohibido. Después yo le dije que ya no quería tener nada con él, porque él tenía una novia, y con ella podrían tener un hijo, y yo luego voy a tener problemas, lo pueden echar [despedir del trabajo] [...] y que hasta a lo mejor lo podían meter a la cárcel. [...] Él me decía que no se arrepentía, porque era normal [su relación].

En el caso de los policías de la SIJIN, tanto como en el caso del profesor, ella se sentía culpable, más que víctima, aunque, en el caso del profesor, ella sentía que era una relación «prohibida», es decir, menos legítima socialmente que la relación entre una joven menor de edad y un miembro de las fuerzas de seguridad del Estado. Más adelante, en Bogotá, ella había incorporado la idea, producto de lo que le decían los educadores de la institu-

3. Seccional de Investigación Criminal, Policía Nacional de Colombia.

ción terapéutica en el que había sido internada,⁴ que relacionarse con policías era un «delito» y, por lo tanto, ella era una delincuente. Y es que, si bien los educadores hacían referencia al policía, Amelia sentía que era ella la culpable. Del mismo modo, en el caso del profesor. Era ella quien estaría perjudicando una relación (la del profesor y su novia), ella «por quien» podrían enviarlo a la cárcel, y no ella quien estaba siendo utilizada.

Lo relatado, en los términos de Amelia, nada tiene que ver con la pasividad que mediante el uso de la categoría de *explotación sexual* se le asigna a las mujeres menores de edad que participan en dinámicas de comercio sexual; tampoco con la categoría de *prostitución*, donde aparentemente el intercambio económico es explícito. Pero ella reconocía, sin embargo, maneras en que los intercambios sexuales comerciales entre mujeres jóvenes indígenas y hombres mayores de edad mestizos tenían lugar en Inírida. En estos casos, ella se presentaba como una potencial víctima:

Los veteranos, puros viejitos, tenían a una muchacha, que era la que conectaba a las niñas. Y pues esa muchacha es mi prima. Ella es la que comunicaba, ella es la proxeneta de ellas, y también iba a ser la mía. Yo nunca me exploté, pero yo observaba las casas, yo observaba lo que hacían con ellas, y pues yo puse una denuncia, llevé a una niña a que declarara, me arriesgué mucho para la demanda, porque tuve que ver cómo eran las casas, cómo eran los tipos, qué consumían. Lucy las explotaba. Las vestía bien y pues le presentaba a los tipos. Lucy era una prostituta, que yo fui un día donde ella, una casa, y que la casa era toda bonita y había una piscina, y viejos, ¡gas! [asco]. Lucy llevaba las niñas y no le pagaban a las niñas, sino a Lucy. Ella era una ladrona, porque no le daban la plata a ellas que le daban los clientes.

Las actividades en que las niñas se veían involucradas a través de la mediación de Lucy son consideradas explotación sexual por Amelia. No por la relación de subordinación de las niñas respecto de los adultos que pagan por tener intercambios sexuales

4. Siguiendo el orden de una institución estatal de protección de la infancia con sede en Guainía.

con ellas, sino por la proxeneta que no les da todo el dinero que ellos pagaban. Las cosas se tornan aún más complejas en el escenario de las minas ilegales de oro localizadas en el lado venezolano de la frontera. Algún día, en una de las tantas conversaciones que teníamos cuando íbamos al mirador desde el que se veía la ciudad, Amelia me relató lo que ocurría en ese lugar. Ella contactaba a los mineros que querían tener relaciones sexuales con niñas menores de dieciocho años. También ayudaba a contactar niñas en Inírida para que fueran en grupo a las minas para prostitución bajo la dirección de su prima. Por ello, Amelia recibía una parte del dinero. Amelia no repitió este relato: ella no hablaba mucho de lo que ocurría en las minas, tampoco de su rol en las cadenas de comercio sexual en Inírida. A los funcionarios de la institución terapéutica nunca reveló esta información.

Después de un tiempo de estar internada en la institución terapéutica, Amelia había aprendido algunas frases clave que eventualmente le permitirían demostrar su integración satisfactoria al programa terapéutico. Estas se relacionan con el «perdón» y el «amor propio». En dicha institución aprende a aislar las dinámicas de violencia, explicándolas por las acciones de ciertos agentes (y no de otros), y reduciéndolas a un problema de amor propio, así como al proxeneta que eventualmente la niña encontró en su camino:

Aquí en el internado me han enseñado muchas cosas bonitas, que a valorarse a uno mismo, y uno quererse, y uno perdonar a las personas que le hicieron daño y las que nosotros les hicimos daño a esas personas [...] A mí me han hecho daño las personas que me iban a inducir a la explotación sexual, diciéndome que me acostara con ellos, por cincuenta mil [pesos], y pues uno cree, pero no salen con nada. A pesar que yo no me acosté con ninguno de ellos pero sé que eso es muy feo. No es porque yo lo haya hecho, porque yo tengo en mi conciencia que yo nunca lo hice. Me hubiera sentido culpable yo, pero también culpable la persona que lo hizo sabiendo que yo soy una menor de edad.

¿Qué es de una vez por todas la ‘explotación sexual’?

Dentro de la institución terapéutica, así como en la región de origen de Amelia, no existía un consenso, digamos establecido, acerca de quién era explotado, quién se prostituía, aunque sí existían condiciones que permitían a una persona —quién hablaba, con quién, con relación a qué, en qué situación— determinar en momentos específicos quienes eran las jóvenes indígenas en «prostitución» y explicar el entorno de dicha realidad. En el internado, por ejemplo, las reuniones del equipo terapéutico eran el momento por excelencia para observar la diversidad de opiniones de los terapeutas y demás educadores, así como para comprender la importancia que tenía usar la categoría de *explotación sexual*, independientemente de las diversas significaciones y efectos que esto producía en la vida cotidiana del internado

Si bien Amelia decía constantemente a los educadores del internado que ella no era *víctima de explotación sexual*, la manera en que definía la *explotación sexual* durante las conversaciones que tuvimos era mucho más compleja que esta línea clara fuera de la cual quería dejar claro ella estaba ubicada. «Explotación sexual es prostitución. Que yo me acuesto con hombres, así, que quiero pasarla bien, quiero ganarme plata, ¿a cambio de qué? De que me acueste con ellos.» Así, en una sola frase, condensa distintas maneras de considerar este tipo de violencia en las regiones donde ocurre y en la institución terapéutica donde las jóvenes son internadas. En una sola enunciación reunía la responsabilidad que se adjudica a las mujeres jóvenes en esta situación —«quiero pasarla bien»— con su condición de víctimas. Nótese que ella no se refiere, sin embargo, a ninguna distinción especial en el caso de las jóvenes indígenas, aunque en otros relatos sí hablaba del deseo que muchas jóvenes indígenas manifestaban de ser sexualmente deseada por un hombre socialmente calificado como blanco —un poco independientemente del tipo de relación.

El proxeneta sería «el que vende niñas, que las prostituye [...] por plata». Es también parcialmente explotador el que hace un

ofrecimiento directo, sin lugar a ilusiones (de una relación afectiva), como «Los blancos [que] inducían a las niñas —que yo les doy celular, y plata, y ropa y viajes—». La palabra *inducción* ha sido tomada de la conducta punible de «inducción a la prostitución», contenida en el código penal. Habría proxenetas malos y proxenetas buenos, y allí es donde se halla el meollo de la *explotación*. Cuando el proxeneta obliga explícitamente, o cuando el proxeneta obtiene más dinero que las jóvenes que se prostituyen, en esos casos, según Amelia, hay explotación. De ahí que su prima Lucy *explotara* a las jóvenes cuando se quedaba con la mayor parte del dinero, pero no cuando había un acuerdo en el que se dividían por igual los recursos.

Ella [Lucy] **se ha llevado** niñas a las minas, eso lo reconozco, ::: Bueno, ellas **se han ido con ella**, porque ella no las llevó engañadas, y ellas mismas dijeron que ellas se habían ido porque **ellas habían querido** ::: Eso está muy enredado ::: Lucy está muy protegida, a ella no le hacen nada, hay gente que la cuida y no va a dejar que nada le pase.

Y aún, si hubiera *explotación*, Amelia aclara que existe un campo de impunidad posible gracias a la distribución de las relaciones de fuerza en la región. Así, un acto ilegal e injusto no necesariamente ha de ser condenado moral o judicialmente, y la categoría de *explotación sexual* perdería sentido en un contexto como el de Inírida. Lo que resulta de la impunidad, así como de la consideración de la responsabilidad de las jóvenes (justeza de las consecuencias), es el traslado del juicio moral que hace la población desde los actores que promueven y usan la prostitución hacia las jóvenes que están en esta situación. Y si hay un castigo, probablemente será para ellas. Las expectativas de Amelia son recibir el castigo que «se merece», y crear una nueva Amelia, ser completamente otra, porque la existente es del todo rechazada y repudiada. Al final, ella responde a la sanción moral:

Y pues yo espero salir pronto de aquí [del internado] pero ser otra niña cambiada, si me entiende, ser otra, otra niña. O sea, que no sea

la misma de antes, grosera ni rebelde. Ser una **niña de casa**, estudiar, eso es lo que yo quiero. Una niña de casa, que es no salir a la calle, ser una niña obediente, respetuosa.

Al trasladar el juicio moral a las jóvenes, sería perfectamente posible —aunque las normas legales no lo establezcan— que una mujer joven, menor de edad, se explote a sí misma. De esta manera, la responsabilidad recae completamente sobre ellas. Amelia acoge un término que es legal, el de la explotación, y lo lleva al ámbito de las maneras en que la prostitución de mujeres menores de edad es finalmente evaluada en su región de origen: «Yo quería explotarme para venir a Bogotá, para comprar pasajes y venirme a Bogotá». Tal clase de pronunciamiento imposible —explotarse a sí mismo— también vinculaba distintas estrategias del dispositivo de la guerra y el terapéutico, pero para negarlas en el mismo movimiento. Pues lo que Amelia sugiere es que sí había explotación (contra las ideas locales sobre las categorías de *prostituta* y *vagabunda*), pero que, al mismo tiempo, ella podía decidir sobre sí misma (contra la idea del *niño explotado* usada en el internado). Ello no implica que no participara de los efectos de la enunciación legal de la categoría de «explotación»: de ahí que se decidiera a denunciar a su prima cuando se cansó de que esta utilizara a las jóvenes para la prostitución.

Lo que no podremos saber es, dentro de los actos y palabras de Amelia, cuál será la extensión de la experiencia que ella construirá en cada paso a partir de los acontecimientos de su vida pasada y presente, como tampoco de los acontecimientos que han quedado en la memoria de las personas de una región marcada por la violencia y que ahora regresan a ella como un viento, «algo que no puede ser recordado, lo irrecuperable, y por lo tanto, como el espectro temible de la desconstitución del sujeto» (Butler, 2002: 29). Las acciones de Amelia, todo aquello que es interpretado por los otros que la rodean como «un sinsentido» vuelve como una falla temporal en la memoria, al decir de Lacan, de acontecimientos que la exceden, la limitan, la constituyen, y que «permanentemente le quitan a todo acto “presente” su condición de “actualidad”» (Butler, 2002: 29). En esas zonas en que se define y

extiende la definición de la vida misma (Das, 2007: 90), está la razón del silencio, la metáfora, lo indecible, lo que duele, lo olvidado. Tales zonas incluyen no solo la trayectoria que ella recuerda —y la que no— de su vida individual, sino, más aun, la trayectoria de su familia, de su comunidad, de su región. Tal trazado es el que ha creado el espacio en el que ella puede significar —de unas maneras y no de otras— su trayectoria individual y, por supuesto, es el que la posiciona en un espacio social. Está allí en juego ella misma.

En las dinámicas inter e intraétnicas en Inírida, los intercambios económicos sexuales en que participan jóvenes mujeres indígenas no son necesariamente ilegítimos. Ello depende de las maneras en que durante la trayectoria de una región o de procedimientos estatales se ha construido la aceptabilidad de ciertas prácticas, su funcionalidad, y el rechazo de otras claramente no compatibles con las formas que asumen las relaciones de poder en distintos ámbitos. El primer requisito es que todo intercambio asegure la heterosexualidad normativa. El segundo, que la posición privilegiada de los hombres en la prostitución —y principalmente los hombres mestizos— se mantenga (al menos en cuanto fantasía). El tercero, que los términos de los intercambios sean principalmente regulados por un tercero —que no sea la mujer—, llámese comunidad, ley, familia o institución terapéutica.

Existe una gran capacidad y voluntad de independencia en todas las jóvenes que eligen participar de intercambios económicos sexuales que les permitan una vida autónoma con respecto de las exigencias sexuales adjudicadas a las mujeres en sus entornos. Lastimosamente, la prostitución es la única vía que les permite lograr una aparente autonomía. La violencia que viven estas jóvenes dentro de la prostitución solo cambia un mundo de carencias y una existencia indigna por otra. Todas las demás formas —más legítimas socialmente— que asumen los intercambios sexuales comerciales no marcan una diferencia en cuanto al reconocimiento de su humanidad digna, sino que simplemente denotan el cumplimiento de alguno o varios de los tres requisitos que los hacen legítimos (lo que no quiere decir que no sean violentos). El

matrimonio arreglado —sin considerar los deseos y la opinión de las mujeres—, el incesto (cuando incluye violencia), las relaciones ocasionales con miembros de fuerzas armadas, mafias, mestizos con una posición social más elevada, terapeutas..., siguen relegando a las mujeres, y aún más a las mujeres indígenas, al lugar más bajo de la escala social.

La interculturalidad en Colombia, en cuanto conjunto de normas éticas o de tolerancia (Zambrano, 2008: 77), no es suficiente para asegurar el respeto a los derechos de la diversidad cultural en el país, especialmente en cuanto a la violencia sexual y los derechos de las mujeres. Por un lado, las leyes son formuladas para ser aplicadas sobre sujetos particulares (los grupos también son sujetos), que son tratados en la norma como homogéneos entre sí, desconociendo la diversidad de formas de organización social y las distintas posiciones que ocupan las mujeres en ellas. Por otro lado, no existen programas específicos en las distintas regiones para abordar estos temas no desde un punto de vista terapéutico, sino socio-económico. Así, las leyes actúan como grandes afirmaciones que permiten las más siniestras interpretaciones, todas marcadas por las maneras de actuar y las percepciones culturales de las autoridades estatales. Por último, mientras no cambien las condiciones que convierten la venta de su sexualidad y reproducción en la única opción para sobrevivir, las mujeres indígenas, mestizas, gitanas o afrodescendientes seguirán acudiendo, desde que nacen hasta que mueren, a los intercambios económicos sexuales legales e ilegales, legítimos e ilegítimos. Desde el Estado, y también desde la sociedad civil, debe darse un debate sobre las condiciones sociales que permiten tales dinámicas, empezando por la discusión sobre la llamada estructura básica de la sociedad: la familia. Pero, mientras existan disposiciones contradictorias —por un lado, prohíben el incesto entre adultos y menores, pero, por el otro, hacen la vista gorda ante las relaciones de poder en el interior de la institución familiar y el lugar en que sitúa a las mujeres—, a las mujeres se les seguirá adjudicando un lugar subordinado desde la infancia.

Para concluir, quisiera llamar la atención sobre la pertinencia de reconsiderar la idea de que, cuando se trata de chicas menores

de edad, la prostitución implica una pérdida de subjetividad. Según mi experiencia de campo, las jóvenes indígenas —y las no indígenas, por igual—, deciden participar de actividades económicas que implican un servicio sexual después de considerar las opciones que tienen. Las opciones son siempre reducidas, y terminan escogiendo entre un tipo de violencia u otro. Pero ello no implica que las mujeres no creen sentido, que no puedan constituir la experiencia de los sucesos que viven, y que, basándose en esta experiencia, generen expectativas para el futuro, tomen decisiones y ejerzan el poder. Las restricciones del contexto no las convierte en vida desnuda, si bien esa es la estrategia de las prácticas discursivas encarnadas por las autoridades municipales, regionales, de los legisladores, de los funcionarios de la institución total (el internado) y de los líderes comunitarios. Al mismo tiempo, y de manera paradójica, todos estos actores reconocen condicionalmente la subjetividad de las jóvenes en un movimiento que promueve la reproducción de condiciones de desposesión de los medios de producción para las mujeres. Así, ubican a estas jóvenes —más todavía a las indígenas— en la base de la escala social, donde, irremediamente, no tendrán mejor alternativa que negociar su sexualidad y su reproducción. El ciclo se renueva. Pues si bien mujeres jóvenes como Amelia rompen a través de sus actos las restricciones sobre su sexualidad del monopolio familiar y comunitario, así como el de las instituciones sobre el reconocimiento y manipulación de sus derechos, al final terminan atrapadas en el mismo continuum de violencia.

Bibliografía

- AZAOLA, E. (2000). «Infancia robada». En: *Niñas y niños víctimas de la ESC en México*. México: UNICEF-DIF-CIESAS.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós
- CAMPAGNA, D. S. & POFFENBERGER, D.L. (1988). *The Sexual Trafficking in Children*. Dover, Massachusetts: Auburn House Publishing Company.

- DANE (DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA) (2005). *Censo General 2005. Información Básica*. Bogotá: DANE.
- DAS, V. (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- FINKELHOR, D. (1979). *Sexually Victimized Children*. Nueva York: Free Press.
- GIBSONAINYETTE, I., TEMPLER D.I., BROWN R., VEACO L. (1988). «Adolescent Female Prostitutes». En: *Archives of Sexual Behavior*, 17 (5) (431-438).
- LAU, Carmen (2008). «Child Prostitution in Thailand». En: *Journal of Child Health Care*, June, vol. 12 (2), pág. 144-155.
- LÓPEZ A. V. (2006), «Amazonia contemporánea: fronteras y espacio global. Comentarios al Dossier de Íconos N.º 25». En: *Íconos*, 26: 119-130.
- LOWMAN, J. (1987). «Taking Young Prostitutes Seriously». En: *Canadian Review of sociology and Anthropology*, 24 (1), pág. 99-116.
- MONTGOMERY, Heather. (2001). *Modern Babylon? Prostituting Children in Thailand*. Berghahn Books.
- SERENY, G. (1984). *The Invisible Children: Child Prostitution in America*. West Germany and Great Britain, London: Andre Deutsch.
- SHOOP, R. J. (2003). *Sexual Exploitation in Schools: How to Spot it and How to Stop It*. Thousand Oaks, CA: Corwin Press.
- SNELL, C. L. (1995). *Young Men in the Street: Help-seeking Behaviour of Young Male Prostitutes*, Westport, Connecticut and Londres: Praeger.
- WEISBERG, D. K. (1985). *Children of the Night: A Study of Adolescent Prostitution*. Massachusetts: Lexington Books.
- WIDOM, C.S., & AMES, M.A. (1994). Criminal Consequences of Childhood Sexual Victimization. En: *Child Abuse & Neglect*, 18 (4) (303-318).
- ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2008). «Afrontamiento intercultural para la coordinación jurisdiccional con pueblos indígenas colombianos». En: *Iconos*, 31, mayo, pág. 71-85. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de Ecuador.

MUJERES INDÍGENAS RARÁMURI UNIVERSITARIAS

Norma Luz González Rodríguez¹
Universidad Autónoma de Barcelona
FONCA-CONCYT, México

El presente trabajo plantea la construcción de género y etnicidad que realizan como universitarias las mujeres indígenas rarámuri en México, así como las motivaciones y estrategias que las llevan a interactuar en este sistema académico. Para ello se presenta, de forma breve y como antecedente, la histórica de las relaciones interétnicas de su entorno inmediato, y se sitúa posteriormente a la universidad como el espacio en donde estas mujeres desean legitimar sus identidades y reconstruir tanto sus relaciones étnicas como interétnicas. Parto de la idea de que, para abordar cualquier problema relacionado con las mujeres, es indispensable entender su diversidad, visible desde la perspectiva de la interseccionalidad, que analiza cómo «el género interactúa con la raza/etnia, cultura/religión y el nivel educativo/ocupacional» (La Barbera, 2010: 1). Al mismo tiempo, propongo una discusión donde se confronta el trabajo teórico con la experiencia obtenida en el trabajo de campo de manera preliminar.

Antecedentes

Las mujeres indígenas rarámuri son originarias de la Sierra Tarahumara, en el estado de Chihuahua, al norte de México. Han

1. Beneficiaria del programa de becas para estudios en el extranjero del Fondo Nacional para la Cultura y las artes del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONCA-CONACYT 2012-2013).

sido definidas tradicionalmente por los papeles que desempeñan a lo largo de su vida en relación y complementariedad con los hombres rarámuri, debido a la concepción dual que este grupo tiene del mundo (Acuña, 2007) y la división sexual que hacen de las tareas. En cierto aspectos míticos y cosmogónicos, las mujeres pueden ser incluso concebidas con mayor fuerza que los hombres (Pintado, 2000).

El pueblo rarámuri tiene un alto grado de conciencia étnica, porque su vida difiere en varios aspectos de la vida del grupo al que llaman *chabochi* (hombre blanco o mestizo) y construyen su identidad a través de la vida ritual (Acuña, 2007).

La palabra *chabochi* es despectiva y designa al no humano, violento, egoísta, ladrón y acaparador (Robles, 1994: 46), debido a que los rarámuri tienen por precepto cultural compartir y no acaparar bienes, a diferencia de los mestizos. Aunque también cabe aclarar que el contacto intercultural entre los rarámuri y las personas mestizas, construidas como mayoría en México, es más complejo que esta polarización identitaria; los mestizos pueden ser, por otro lado, personas que ofrecen programas de ayuda, y comparten una cultura no muy lejana, pues los rarámuri, y los indígenas en general, son en muchos casos actores sociales modernos, aún cuando se les ha identificado de forma generalizada, y a veces errónea, como tradicionalistas.

Esta continua distinción que los rarámuri hacen entre sí mismos y los mestizos les ha permitido la supervivencia como grupo étnico a través del tiempo. Ello es debido a que, como plantea Barth, lo que realmente importa para explicar la etnicidad no es tanto el contenido cultural de la identidad, sino los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen o cuestionan las fronteras colectivas a través de un conjunto de elementos constitutivos o de límites (normas para establecer la pertenencia) y que, a pesar de las modificaciones, definen una unidad continua (Barth, 1976: 15).

Los rarámuri reconocen y enarbolan su resistencia al choque cultural con los *chabochi* a partir de la colonización española, cuando, junto con distintos pueblos constituidos como naciones

independientes, fueron categorizados bajo el gentilicio de «indígenas o indios», aplicado como una equivocación al pensar que habían llegado a la parte extrema de Asia.

El hecho de que los «indígenas» no fueran ni católicos ni europeos justificó ante los ojos de los españoles su dominación y su explotación; por ello, la categoría étnica de indio ha tenido casi siempre un contenido negativo, pues ha servido para segregar y marginar (Bonfil 2006 [1987]; Stolcke, 2008).

Las relaciones interétnicas en el septentrión (Nueva Vizcaya) de la Nueva España, actualmente México, fueron muy distintas a las que se establecieron en la zona mesoamericana.² Sus pueblos nativos, los rarámuri entre ellos, tenían una densidad menor y no estaban acostumbrados a las formas de dominación y de trabajo a las que estaban habituados los pueblos mesoamericanos. Los rarámuri resistieron durante más tiempo debido a que su base económica era cazadora y recolectora: migraron hacia tierras altas y barrancas del oeste, sitios de difícil acceso para los españoles. Ahí se mezclaron con otros grupos serranos, pero difícilmente con españoles (Navarrete, 2004:55; Pacheco, 2008: 167; Bonfil, 2006 [1987]: 188, Deeds, 2001).

Desde el siglo XVII, las misiones de frailes jesuitas comenzaron a cristalizar en el territorio rarámuri la política de reducción y congregación que la Corona impuso con miras a facilitar el control político, económico, fiscal y religioso de los indígenas (Sariego, 2008; Del Río 2008).

El éxito de la creación de pueblos y comunidades tuvo un éxito efímero, pues a lo largo de los siglos XVII y XVIII se repitieron cíclicamente las rebeliones, que culminaron con una gran rebelión multiétnica iniciada en 1750 por los indios del septentrión (Sariego, 2008; Porras, 2001, Deeds, 2001).

2. Mesoamérica se extendía hasta lo que hoy es Nicaragua, al sur. En esa área, la abundancia de agua permitía la práctica de la agricultura y, desde al menos 1.000 años antes de nuestra era, se crearon formas de gobierno centralizado y se estableció una estratificación social muy clara. Así, un grupo pequeño de gobernantes y sacerdotes monopolizaban el poder y la riqueza, y la mayoría de la población se dedicaba a la agricultura y les pagaba tributos. Se construyeron grandes ciudades con monumentales templos y palacios (Navarrete, 2004: 37).

A partir de 1767, cuando los jesuitas fueron expulsados por la Corona, los rarámuri se reapropiaron de muchos de los elementos culturales impuestos (Sariego, 2008; Porrás, 2001, Deeds, 2001), como el uso del violín con fines litúrgicos; pero también volvieron a recrear en sus pueblos y rancherías la autonomía política, la movilidad territorial y la economía diversificada, características fundamentales de su forma de vida.

Como apunta Acuña (2005), hoy en día no cabe duda de la influencia misionera en la población rarámuri, reconocida como bautizada en más de un 90%. En parte, esa influencia se puede apreciar en varias adopciones culturales, como la danza de los matachines, impuesta por los jesuitas siglos atrás, y que ha sido reinventada por los rarámuri para hacerla compatible con su manera de pensar y actuar. Así es como Acuña llega hasta este valioso análisis:

El proceso histórico vivido ha enseñado al pueblo rarámuri que, para que la identidad étnica y cultural perdure, es preciso hacer concesiones a los agentes dominantes que llegan de fuera siempre imponiendo formas de pensar y actuar [...]. Tras la experiencia observada en otros grupos indígenas que, como los apaches, fueron prácticamente exterminados por hacerle frente al poderoso invasor defendiéndose con medios violentos, o las consecuencias sufridas en la propia etnia hasta finales del siglo xvii con la resistencia violenta ejercida ante el agresor, en los tres últimos siglos han cambiado radicalmente la estrategia de autoconservación aparentando dejarse imponer de manera inocente, casi sin preguntar, en actitud dócil, para luego disponer. Demostrando un claro sentido práctico de la vida, no tienen muchos prejuicios para quedarse con todo lo que consideren útil, transformándolo en parte para hacerlo significativo e incorporarlo a su propio acervo cultural. Es esa estrategia de resistencia pacífica la que nos puede dar la clave para explicar el aumento demográfico de la población, el mantenimiento de su identidad étnica (Acuña, 2005: 6).

En un contexto más amplio y retomando la historia, con la Independencia de México los mestizos (mezcla de españoles e indígenas) emergieron como el nuevo grupo dominante. Desde entonces, los indígenas, en general, han enfrentado la intervención

de esta mayoría mestiza, que trata de definir un proyecto de nación y decidir sobre las identidades que los pueblos indígenas deben asumir.

Hasta los años setenta del siglo xx, las posiciones que proponían la integración definitiva de los indígenas al grupo mestizo eran generalmente aceptadas, tanto en el gobierno como en la sociedad mestiza. Sin embargo, en los últimos treinta años, esta situación ha cambiado radicalmente, porque los grupos y organizaciones indígenas han comenzado a hacer oír sus voces y han emprendido una vigorosa defensa de su identidad y sus culturas. Estas voces indígenas, en su mayoría, no desean la integración a los mestizos, sino el reconocimiento y respeto a sus diferencias culturales (Navarrete, 2004).

Las mujeres rarámuri universitarias

Hoy en día, al menos en la universidad pública ubicada en la Ciudad Chihuahua, donde se centra esta investigación, existen 156 estudiantes indígenas, de los cuales 79 son mujeres. Esto representa un 50,64% de la población indígena universitaria.³ Habría que tener en cuenta, por otro lado, que esos 156 estudiantes representan el 0,62% del total de 25.039⁴ alumnos matriculados en esta universidad.

Las cifras anteriores convierten a mujeres y hombres indígenas en una minoría, aunque «voluntaria», en términos de Ogbu (Carrasco, 2004), debido a que la mayoría de los universitarios son mestizos. En esta relación entre minoría-mayoría étnica, al acceder a la universidad, un espacio dominado por el modelo cognoscitivo occidental y masculino, las mujeres pertenecientes a minorías étnicas hacen una doble escalada: la de género y la de raza/etnia.

Pero, ¿quiénes son estas mujeres indígenas rarámuri universitarias que he categorizado como minoría étnica?

3. Datos proporcionado por el Programa de Atención a Estudiantes Indígenas.

4. Datos proporcionados por el Departamneto de Sistemas de la Universidad, actualizados en febrero de 2012.

Definir a alguien como miembro de una categoría implica siempre definir la posición que uno tiene frente a esa persona y la relación que debe entablar con ella (Navarrete, 2004: 22).

Soy consciente de las diferencias de poder que existen entre las mujeres rarámuri y yo, por ejemplo: mi posición como profesora universitaria, que he evitado en la medida de lo posible al relacionarme con ellas, así como mi condición de mujer «mestiza», perteneciente al grupo que en la historia más reciente de México se ha construido como dominante, y la pretensión de posicionarlas como «sujetas de mi estudio». Sin embargo, creo que un buen principio para mi trabajo es comenzar por admitir que todos «nos hemos construido mutuamente, algunos más que otros. El proceso no ha sido nunca unidireccional, pese a las asimetrías históricas del poder» (Tripp, 2008).

Para abordar cualquier problema relacionado a las mujeres, es indispensable entender su diversidad (Moore, 1988; Stolcke, 2000) desde su cultura, posición social y tiempo. Así que, desde los estudios de género, utilizo la perspectiva de la interseccionalidad que analiza cómo el género interactúa con la raza/etnia, cultura/religión y el nivel educativo/ocupacional (La Barbera, 2010).

El género, en todos los grupos humanos, debe ser entendido en términos políticos y sociales, y no en referencia a coacciones biológicas; pero sí, en cambio, en referencia a las formas locales y específicas de las relaciones y, en particular, de desigualdad social (Rosaldo, 1980). Es una construcción social, un principio organizador distinto para cada sociedad, que se construye a través de sus prácticas, asignación de roles y construcciones simbólicas, como procesos y no como entidades estáticas (Thurén, 1993, cit. en Martín, 2006: 61).

El método que guía mi investigación es el trabajo etnográfico. He realizado observación participante durante ocho meses en el entorno académico que congrega a los estudiantes indígenas en las aulas universitarias (reuniones de becarios, encuentros estudiantiles, festividades y demás actividades académicas), así como en el espacio informal.

Además, llevé a cabo un grupo focal con nueve mujeres rarámuri; entrevistas en profundidad y charlas informales con ellas

y con algunos de sus profesores y gestores relacionados con su desarrollo académico, así como con algunas autoridades de su comunidad.

La pregunta principal en esta investigación ha sido: ¿cómo llevan a cabo las mujeres indígenas rarámuri los procesos de articulación entre la educación universitaria y la construcción o reconstrucción de una identidad étnica y de género?

Es necesario comenzar haciendo notar que la construcción identitaria es «el proceso continuo y cambiante que nutre las actividades individuales, y a través del cual los sujetos incorporan identificaciones surgidas de las interpretaciones y negociaciones con los discursos y significados dominantes, y con las prácticas del día a día» (Ponferrada 2007: 72).

Las mujeres rarámuri han construido su identidad como universitarias transformando algunas de sus tradiciones culturales. Mientras que las chicas que no acceden a la universidad forman nuevas familias al entrar en la adolescencia, entre las universitarias el paso a la edad adulta tiende a alargarse y se construyen como mujeres jóvenes.

Otro de los cambios se da en la familia y en la comunidad, donde se cede el principio de autoridad y obediencia del padre para seguir los modelos que trazan las trayectorias escolares. Así, retrocede el control masculino y se amplía la zona de la autonomía femenina.⁵ Además, comienzan a participar en roles que no les estaban permitidos, a revalorarse y a visualizarse como líderes. La Universidad ha significado la posibilidad de conseguir un mayor grado de aceptación en las relaciones interétnicas con los mestizos.

Una de mis preguntas es: ¿qué motivos impulsan a las mujeres indígenas rarámuri a estudiar en la universidad, y qué relación existe entre estas motivaciones y su posicionamiento social como mujeres indígenas en sus comunidades de origen y en la sociedad mayoritaria?

Algunos motivos que impulsan a estas mujeres a estudiar en la universidad son los siguientes: la superación personal; apoyar

5. Arango (2008: 146) identifica el mismo proceso en los jóvenes colombianos, considerando las variables de desigualdad de clase, género y profesión.

a su comunidad y a su familia; lograr la independencia económica de sus compañeros varones; seguir la misma trayectoria que otros de sus compañeros de clase tuvieron en la escuela preparatoria y no desaprovechar las oportunidades que distintas fundaciones y organizaciones gubernamentales y empresariales les ofrecen.

El hecho de que las mujeres rarámuri busquen la independencia económica de sus compañeros varones puede hacernos suponer que buscan el reequilibrio de género, pues ven en los estudios un instrumento que les podría evitar situaciones problemáticas, derivadas, precisamente, de la dependencia, como ha determinado Pérez Sánchez (Ponferrada, 2007) en el caso de otras mujeres.

Las mujeres rarámuri universitarias tratan de encontrar una forma de éxito muy distinta a la que han construido, a través del narcotráfico, la violencia y el machismo, algunos de los varones. Como ellas mismas afirman: «A los hombres no les gusta estudiar, dicen que son muchos años y que qué van a hacer, prefieren entrar en cosas ilegales, traer un arma y ganar mucho dinero. Creo que a los hombres solo les importa el dinero, el alcohol y las mujeres».⁶

Estas mujeres desean cumplir con el principio de «distinguibilidad»: ⁷ otro de los elementos que define la identidad. En sus propias palabras: «Yo creo que todas las mujeres debemos ser diferentes a la actitud de los hombres... reflexionar y buscar la forma diferente».⁸

Otra de mis preguntas es: ¿las mujeres rarámuri universitarias enfrentan un sistema social racista y sexista?; y si es así, ¿cuáles son sus estrategias para encararlo?

Las mujeres rarámuri, en efecto, enfrentan situaciones racistas y sexistas, pero estas experiencias no son inherentes a la uni-

6. Selene (nombre ficticio): rarámuri universitaria participante en el Grupo Focal del 7 de noviembre de 2012.

7. En la identidad relacional como principio de distinguibilidad, el sujeto no solo incorpora identificaciones del discurso social, sino que además busca ser reconocido por el otro como distinto (Giménez, 1996).

8. Simona (nombre ficticio): rarámuri universitaria participante del Grupo Focal del 7 de noviembre de 2012.

versidad, que más bien llega a atenuarlas. Este racismo y sexismo radica en las relaciones interculturales y jerárquicas construidas de forma histórica. Por otro lado, la universidad, como hemos planteado anteriormente, es en sí misma un ámbito en el que las mujeres encaran un modelo cognoscitivo occidental y masculino.

Concuerdo con Bourdieu en que la universidad es un espacio de diferencias en el que se lleva a cabo, más allá de cualquier intervención de las conciencias y de las voluntades individuales o colectivas, la reproducción del campo del poder (2002). Y este poder, como bien sabemos, es androcéntrico.

Es verdad que la escuela sigue transmitiendo algunos estereotipos de género y «raza/etnia», pero también es un instrumento para que las jóvenes consigan una formación que les proporcione mayores oportunidades de ascenso social (Ponferrada, 2007).

En cuanto a la pregunta de cómo encaran las mujeres rarámuri este sistema académico, es decir, ¿cuáles son sus estrategias?, la respuesta es que algunas suelen buscar un modelo paterno entre el profesorado. En algunos casos, y en ocasiones muy especiales, pueden llegar a dirigirse a ellos llamándoles «mamá» o «papá» como una forma de juego. Existen otras estrategias, como la segregación o la exaltación de sus características étnicas. Esta exaltación tiene como finalidad de acceder a becas, apoyos económicos o beneficios académicos, y llega a ser también una forma de encontrar consonancia después de una dura crisis identitaria.

Las mujeres rarámuri acuden a sus profesores buscando un modelo paterno, simple y sencillamente porque, «en la historia reciente de la nación mexicana, la relación entre los pueblos indígenas y los agentes e instituciones del estado se ha caracterizado por prácticas de dependencia donde los últimos —guiados por patrones paternalistas— han impuesto visiones de desarrollo que consideran apropiadas para ayudar a los primeros a salir de su situación de “atraso y pobreza”» (Navarro, 2007: 1). Por ello, la búsqueda de un modelo paterno por parte de las mujeres rarámuri en la universidad es tan solo el reflejo de los modelos de desarrollo impuestos por el Estado.

Entre otras tantas preguntas, existe aquella acerca de las ne-

gociaciones que llevan a cabo estas mujeres para salir de sus comunidades y matricularse en la universidad. ¿Cómo hacen compatible las expectativas comunitarias y familiares con su deseo de educación?

En principio no deben establecer negociación alguna, pues sus familias y comunidades respetan sus decisiones desde niñas. Lo que sí deben de llevar a cabo son algunas actividades de servicio social a la comunidad, dirigidas por las fundaciones e instituciones que dan a su vez algún apoyo económico a los estudiantes indígenas. Y ello con la única finalidad de que no se desvinculen de su cultura y, a su regreso, no sean concebidos como ajenos a ella, como describen algunas de las rarámuri universitarias. «Me discriminaban [en la Sierra, su lugar de origen] porque yo iba de la ciudad, me fui para allá. Entonces yo empecé a utilizar mi vestimenta [rarámuri], a cocer, a hacer cosas que hacían allá y fue como formé más confianza en ellos.»⁹

Conclusiones

Los resultados preliminares de esta investigación indican que, en efecto, el género es un principio de organización distinto para cada cultura; por tanto, es de esperar que, al situarse en el entorno universitario de una sociedad urbana y mestiza, las mujeres rarámuri construyan su identidad transformando algunas tradiciones culturales de su grupo étnico y empoderándose de nuevos espacios, tanto físicos como simbólicos.

La universidad representa para las mujeres rarámuri la oportunidad de reivindicar su etnicidad, porque, si bien es un espacio de reproducción social, como plantea Bourdieu, también lo es de posicionamiento social. Es en este espacio donde estas jóvenes adquieren las herramientas para renegociar las relaciones interétnicas, que, de acuerdo con Navarrete, son siempre relaciones sociales de poder, control social y explotación económica, pero

9. Rosy (nombre ficticio): rarámuri universitaria participante en el grupo focal del 7 de noviembre de 2012.

también se basan en una distinción cultural e identitaria entre las personas o grupos que participan en ellas (2004).

Dado lo anterior, y recurriendo a las fronteras étnicas, estas mujeres no asumen del todo los discursos dominantes, sino que revaloran los aspectos de su identidad que desean resaltar, como ya lo han hecho de forma estratégica. Esto es posible gracias a que son un grupo étnico «crítico, observador y reflexivo»,¹⁰ al grado de sobrellevar las relaciones interétnicas con los *chabochi* a través del tiempo.

También es cierto que la universidad se ha convertido en un refugio para las mujeres rarámuri y una alternativa para repensar su forma de construirse cuando han encontrado en su sociedad de origen procesos que contradicen su identidad étnica. Ellas comienzan a cuestionar la reconstrucción identitaria que hacen los varones a través de la violencia y otras formas de entablar relaciones de dominio, y encuentran en la universidad un lugar para construirse tan libremente como el choque cultural se lo permite.

Bibliografía

- ACUÑA, Á. (2007). «La mujer en la cosmovisión y ritualidad rarámuri». En: *Boletín de Antropología*, vol. 21. 038, pág. 41-63. Medellín: Universidad de Antioquia.
- ARANGO, L. (2008). «Experiencia juvenil y condición estudiantil: desigualdades de clase, género y profesión en la educación pública en Colombia». En: Suárez, M. y Pérez, J. (coords.). *Jóvenes universitarios en Latinoamérica, hoy*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- BARTH, F. (COMP.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, P. (2002). «El Conflicto de las Facultades». En: *Colección Pedagógica Universitaria*, No. 37-38, enero-junio/julio-diciembre. Veracruz: Universidad Veracruzana.

10. Definición de sí mismo hecha por los jóvenes indígenas en el Encuentro Estudiantil Serrano Sinibí Napawika 2013, que se llevó a cabo en Creel, municipio de Bocoyna, del 23 al 26 de marzo de 2013.

- BONFIL, G. (2006 [1987]). *México profundo: una civilización negada*. México: Cultura Tlalpan.
- BUTLER, J. (2007 [1999]). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós Ibérica.
- CARRASCO, S. (2004): «Inmigración, minorías y educación: ensayar algunas respuestas y mejorar algunas preguntas a partir del modelo de Ogbu». En: *Suplementos*, n.º 11, junio.
- DEEDS, S. (2001). «Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial». En: MOLINARI, Claudia y PORRAS, Eugeni (coord.). *Identidad y cultura en la sierra Tarahumara*. México: INAH/ H. Congreso del Estado de Chihuahua.
- DEL RÍO, I. (2008). «El programa Jesuítico de evangelización y la construcción». En: Sariego Rodríguez, Juan Luís (comp.) *Retos de la Antropología en el Norte de México*. México: INAH.
- GIMÉNEZ, G. (1996). «Materiales para una teoría de las identidades sociales». En: www.gimenez.com.mx/articulo3/articulo3.html (fecha de consulta: 25 de abril de 2010).
- LA BARBERA, M. (2010). «Género y diversidad entre mujeres». En: *Cuadernos Kóre* Vol. 1, n.º 2, primavera/verano.
- MARTÍN, A. (2008). *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia e Instituto de la mujer.
- MOORE, H. (1988). *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NAVARRETE, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Autónoma de México.
- NAVARRO, A. (2007). «Los indígenas no hablan “bien”. Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México». En: *Culturales*, año 3, vol. 5, pág. 105-134.
- PACHECO, J. (2008). «Culturas indígenas en la Nueva Vizcaya Nuclear siglo XVI y XVII» En: sariego, J. (comp.) *Retos de la Antropología en el Norte de México*. México: INAH
- PINTADO, P. (2000). *Tarahumaras: pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI-PNUD.
- PONFERRADA, M. (2007). *Chicas y poder en la escuela. Identidades académicas, sociales y de género entre jóvenes de la periferia*. Tesis de Doctorado. Departamento de Antropología Social y Cultural, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Barcelona.

- PORRAS, E. (2001). «La Sierra Tarahumara: una región multiétnica y pluricultural». En: MOLINARI, C. y PORRAS, E. (coord.). *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*. México: INAH/ H. Congreso del Estado de Chihuahua.
- ROBLES, R. (1994). «Los rarámuri Patagótuame». En: MARZAL, M. M. (ed.). *El rostro indio de Dios*. México: Universidad Iberoamericana y Centro de Reflexión Teológica.
- ROSALDO, M. (1980). «*The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Crossing Cultural Understanding*». En: *Signs*, vol. 5, núm. 3, pág. 389–417. Chicago: University of Chicago Press.
- SARIEGO, J. (2008). *La sierra Tarahumara: travesías y pensamientos*. México: INAH.
- STOLCKE, V. (2008). «Los mestizos no nacen, se hacen». En: STOLCKE, V. y COELLO, A. (ed.). *Identidades ambivalentes en América Latina [Sínglos XVI-XXI]*. Bellaterra: Ediciones Bellaterra.
- STOLCKE, V. (2000). «Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad». En: *Política y cultura*, núm. B014, pág. 25-60. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- TRIPP, A. (2008 [2002]). «La política de derechos de las mujeres y diversidad cultural en Uganda». En: SUÁREZ NAVAZ, L. y HERNÁNDEZ, A. (eds). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

**DESPATRIARCALIZACIÓN Y DESCOLONIZACIÓN.
UNA PROBLEMATIZACIÓN DEL DISCURSO
DEL ‘CHACHA-WARMI’ EN EL CONTEXTO
DE LA BOLIVIA PLURINACIONAL**

Pere Morell i Torra
Joan Roura Expósito
Centre d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes
(CINAF)
Universidad de Barcelona

En el presente artículo se abordará, de forma sucinta y partiendo de nuestras experiencias etnográficas en distintas regiones de Bolivia (Valles Sur-andinos y Chaco cruceño), el papel que juega el discurso de género en el contexto de institucionalización de una nueva forma de Estado plurinacional y comunitaria (art.1 CPE),¹ en marcha desde la entrada en vigor de la nueva Constitución Política del Estado (CPE), aprobada en referéndum popular el 25 enero de 2009. Boaventura de Sousa Santos (2010) entiende y alinea el proceso boliviano con las recientes experiencias latinoamericanas de «constitucionalismo transformador» y «desde abajo». Esto es, procesos constituyentes «plebeyos» que pretenden la refundación del Estado mediante la utilización «contra-hegemónica de instrumentos tradicionalmente hegemónicos» (Santos, 2010: 80) —como el propio Estado o el derecho—, al servicio de la emancipación de los sectores subalternos. Así mismo, a través de estos procesos constituyentes contra-

1. Según el artículo 1 de la Constitución Política del Estado: «Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías». El Decreto Supremo 0048, ratificado el 18 de marzo de 2009, será el que establezca oficialmente la «muerte» de la República Boliviana nacida del proceso de independencia en 1825. A partir de entonces, la denominación oficial del Estado boliviano «en actos públicos y privados, en las relaciones diplomáticas internacionales, así como en la correspondencia a nivel nacional e internacional será la siguiente [...]: Estado Plurinacional de Bolivia» (DS0048 18/03/09).

hegemónicos se buscaría acabar con las dinámicas de dominación y exclusión coloniales, aún vigentes, cuando no amplificadas, con las independencias formales de primera mitad del siglo XIX. En el caso del autodenominado «proceso de cambio» boliviano, reviste de una importancia específica y diferencial la visibilización de la población indígena y el amplio reconocimiento constitucional de sus derechos colectivos, debido tanto a su importante presencia numérica² como, sobre todo, a su intensa participación en las luchas sociales destituyentes en el marco del régimen neoliberal. Así pues, la apelación y movilización de las identidades indígenas conforman uno de los núcleos centrales de la construcción y legitimación del proyecto de Estado Plurinacional.

Un caso concreto donde encontramos en una confluencia compleja las tres dimensiones referidas —cuestiones de género, desarrollo del diseño estatal plurinacional y movilización de identidades indígenas— es en el «Programa de Matrimonios Colectivos desde Nuestra Identidad», ideado y promocionado por el Viceministerio de Descolonización y su Unidad de Despatriarcalización. Las tres ceremonias matrimoniales colectivas celebradas por el momento en el marco del Programa pueden leerse desde una lógica análoga a otras prácticas litúrgicas organizadas por el Estado, como las dos proclamaciones de Evo Morales como «Guía Espiritual» de los pueblos indígenas en el centro ceremonial de Tiahuanaco, o la presentación en la Isla del Sol de los «diez mandatos para enfrentar el capitalismo y construir el Vivir Bien», en

2. Según los datos obtenidos en el último y reciente censo de población de 2012, el 41% de la población boliviana mayor de 15 años (el universo censal) afirmó su pertenencia a alguno de los 36 «pueblos indígenas originario campesinos» recogidos en la boleta censal; así mismo, hasta un 58% de los bolivianos mayores de 15 años dijo no pertenecer a ningún «pueblo indígena originario campesino». Estos datos fueron recibidos con cierta sorpresa, cuando no estupefacción, puesto que implicarían una reducción notable de la autoadscripción indígena con respecto a los datos del Censo del 2001, donde un 62% de los bolivianos mayores de 15 años se autoidentificó como indígena. La polémica y el debate están servidos, puesto que la «mayoría indígena» de Bolivia fue uno de los pilares argumentales del proyecto de Estado Plurinacional. Faltando aún la publicación de los datos desglosados a partir de otras variables, puede leerse un análisis que problematiza alrededor de la unidad de la categoría constitucional «indígena originario campesino», el debate sobre el mestizaje y la urbanización de la población indígena en Stefanoni (2013).

la simbólica fecha del 21 de diciembre de 2012.³ En ambos actos podríamos identificar lo que se ha venido a conocer como *pachamismo* (Stefanoni, 2010), aludiendo de modo ciertamente peyorativo a las frecuentes apelaciones político-discursivas a la *Pachamama* o «Madre Tierra»,⁴ una deidad andina asociada —entre otros— a un conjunto de representaciones indígenas de la feminidad (Harris, 1980). Así, el concepto de *pachamismo* es utilizado para calificar un tipo de discursos que presentan un dualismo oposicional altamente jerarquizado entre «lo indígena» y «lo occidental», donde «lo indígena» sufre un proceso de folklorización y exotización que lo desvincula de las «etnicidades realmente existentes» (Stefanoni, 2010). Mediante este tipo de actos *pachamíticos* el Estado estaría, pues, representándose, celebrándose y, en definitiva, legitimándose a sí mismo como un Estado plurinacional, comunitario y descolonizado; al margen, e incluso en contra, de la dirección y orientación de las políticas públicas efectivamente emprendidas. Y además, para el caso concreto de los «matrimonios con identidad», también como un Estado «despatriarcalizado».

Y es que «sin despatriarcalización no hay descolonización» o, lo que sería lo mismo: «no se puede descolonizar sin despatriarcalizar». Lo paradójico de estos lemas es que, en el contexto de la Bolivia actual, se pueden leer tanto en publicaciones oficialistas (Chivi, 2011), como en discursos de «feministas comunitarias» indígenas críticas con un gobierno que consideran colonial y, por lo tanto, patriarcal o también en los *grafitis* que el colectivo femi-

3. El Manifiesto de la Isla del Sol está disponible en www.rebelion.org/docs/161483.pdf (10/08/2013, última consulta). El simbolismo de la fecha elegida para el acto, el 21 de diciembre del 2012, proviene tanto de las celebraciones tradicionales propias del solsticio de diciembre, recientemente resignificadas en Bolivia bajo el nombre de «Año Nuevo aymara», como sobre todo a las previsiones apocalípticas asociadas a la conclusión del «baktún» 13 de la cuenta larga del calendario maya. Tuvieron un impacto mediático importante las declaraciones de Evo Morales vinculando esta fecha con el fin de la «era del capitalismo».

4. En realidad, la traducción de Pachamama como «Madre Tierra» reduce notablemente sus ámbitos de significación. La etimología de *pacha* remite a un campo semántico amplio que incluye los ciclos del tiempo, el espacio y la tierra; mientras que la etimología de *mama* evoca a una noción de autoridad que no es específicamente femenina. Ver Harris (1980).

nista autónomo Mujeres Creando, crítico con el oficialismo y el indianismo a la vez, propaga por las paredes de La Paz.⁵ Más allá de los matices de significado que adquieren dependiendo del lugar de enunciación y el contexto, la idea subyacente en este tipo de eslóganes es el vínculo entre colonialismo y patriarcado. Se da a entender así que en las sociedades precoloniales las relaciones entre hombres y mujeres no se basaban tanto en la desigualdad y la dominación masculina como en una serie de prácticas, principios y valores «originarios» desconocedores de jerarquías y dominaciones.

En el acto matrimonial que se celebró el 7 de mayo del 2011 en el Coliseo Cerrado Julio Borelli de La Paz, diversos *amautas* aymaras sellaron mediante rituales «andinos» la boda colectiva y simultánea de 361 parejas indígenas, con el presidente Evo Morales oficiando como padrino. Félix Cárdenas, Viceministro de Descolonización, dejó claro en su discurso⁶ cuál era el objetivo del acto: «instituir un nuevo modelo de familia que no sea patriarcal», ya que «con este modelo de familia podemos construir el Estado Plurinacional». Según Cárdenas, las bases de este nuevo modelo de familia se basarían en «la plurinacionalidad, la responsabilidad, la reciprocidad y la complementariedad», todos ellos valores «propios» de los pueblos indígenas y originarios. Por consiguiente, en la sociedad descolonizada que se está instituyendo desde del mismo Estado mediante el reconocimiento, recuperación e institucionalización de prácticas y saberes «ancestrales», se lograría restaurar una armonía en las relaciones entre géneros truncada por la dominación colonial. Así, aunque un repaso de la etnohistoria andina matizaría, o directamente desmentiría, los componentes totalizadores y simplificadores de este tipo de dis-

5. Maria Galindo, periodista y activista de Mujeres Creando, atribuye a su movimiento la creación del vínculo conceptual entre descolonización y despatriarcalización, y denuncia una «cooptación» ilegítima por parte del gobierno, «para distorsionarlo y utilizarlo como cliché» (Galindo, 2012). En la página web de Mujeres Creando se recogen fotografías de los distintos *grafitis* realizados por el colectivo: www.mujerescreando.org/ (10/09/2013, última consulta).

6. El discurso del Viceministro, así como un reportage audiovisual de todo el acto, puede visualizarse en www.youtube.com/watch?v=RDv4gPIFHws [10/09/2012, última consulta].

cursos, varios intelectuales han añadido el adjetivo «estratégico» a esta forma de esencialismo (Spivak, 1987; Spedding, 2010) para justificar en términos políticos lo que Hobsbawm (1992) ya había recordado que era un rasgo común de cualquier —y subrayamos cualquier— proyecto nacional: la *invención de la tradición*.

Una vez visto el contexto político e ideológico en que se desarrolla el Programa de Matrimonios Colectivos desde Nuestra Identidad, podemos enfatizar que, si estas representaciones tradicionalistas sobre la institución matrimonial y las relaciones de género resultan operativas para articular una determinada ideología étnica y/o política, convertida en este caso en ideología de Estado, es porque de alguna forma encuentran sus relatos, narrativas y argumentos en algunos de los discursos académicos contemporáneos. En este sentido, la etnología ha tendido a presentar el matrimonio andino —*chacha-warmi* en aimara y *qhari-warmi* en quechua— como una institución más igualitaria que su homónima en la sociedad extensa. Idealmente, la especificidad del *chacha-warmi* (literalmente, hombre-mujer) radicaría en la complementariedad en cuanto a roles, competencias y tareas de la pareja conyugal, correspondiendo al varón la representación de la unidad doméstica en el seno de la comunidad y a la mujer la autoridad dentro de los límites del hogar. En este sentido, nuestras investigaciones sobre el terreno no hacen más que confirmar la separación de los papeles sociales básicos y la especialización del trabajo productivo en función del género. Un ejemplo emblemático de esta división del trabajo —nada, ni nadie, indica que simétrica— se encuentra en la siembra de las *chakras*, que acostumbra a ser una función propia del marido, mientras que la pastura del ganado corresponde a la esposa.

Sin embargo, lo problemático es que, mientras nosotros, de una manera pragmática y casi materialista, definiríamos las relaciones de género a partir de conceptos como «división» del trabajo o «especialización» de los saberes, la tendencia que Orin Starn calificó de «*andinista*» (1992), y que ha impregnado buena parte de los estudios etnográficos andinos (Viola, 2001: 9-10), ha querido ver detrás de estas mismas situaciones la expresión de presupuestos filosóficos abstractos, tales como: *reciprocidad*, *dualidad*

o *complementariedad*. De esta manera se propone la persistencia de un tipo más bien ideal de cosmovisión indígena, usando un lenguaje poco analítico que parece más preocupado en afirmar la existencia de una alteridad radical que en esbozar sus posibles singularidades y, sobre todo, sus motivos sociales, económicos y/o políticos. Así, haciendo gala de un determinismo cultural que por lo general encuentra toda su explicación en una relación metonímica con el territorio, la mirada *andinista* —acaso una temprana manifestación académica del referido discurso *pachamámico*— acostumbra a presentar un fuerte dualismo oposicional entre lo masculino y lo femenino que proyecta también en la organización del espacio, así como en la estructura política de los *ayllus*.⁷ Según este tipo de argumentaciones, la institución del matrimonio, aparte de operar como un rito de paso a la edad adulta mediante el cual los individuos se completan y devienen plenamente «personas» (*jaqi*), asumiendo voz y voto en los asuntos comunitarios, sería sobre todo una suerte de ritual conjuntivo que establecería las bases para unas relaciones de género armoniosas e igualitarias.

Nuestra aproximación etnográfica reafirmaría en cierto sentido la existencia de un marco moral —una lógica cultural, si se prefiere— poco normativizado pero que formalmente pretende orientar las conductas de los individuos hacia la complementariedad en las tareas, la horizontalidad en la toma de decisiones y la concordia en el trato. Sin embargo, resulta sintomático que este tipo de discursos sean recopilados eminentemente durante la primera toma de contacto en el terreno, cuando las relaciones de confianza son todavía incipientes y la confusión acerca de nuestros propósitos hace desconfiar, por ejemplo, acerca de nuestras posibles conexiones con ONG y su predeterminada agenda de género. Por el contrario, cuando convivimos con los interlocutores

7. Entendemos el *ayllu* como la unidad o la célula básica de la estructura organizativa y territorial de las poblaciones de la región de los Andes que tienen su origen en el período previo a la imposición colonial. Para una profundización sobre su funcionamiento a partir de mitades complementarias se puede consultar Iriarte (1979), Platt (1982) y/o Rasnake (1989), mientras que para una problematización terminológica y heurística del concepto véase Saignes (1991), Godoy (1991) o Urrutia (1992).

durante un período prolongado, caemos en la cuenta de que resulta complicado realizar abstracciones totalizantes sobre el género sin caer en una hipostatización de las relaciones comunitarias. En otras palabras, aunque a nivel discursivo los preceptos básicos del *chacha-warmi* o *qahari-warmi* son compartidos, no siempre son adoptados en el plano de las prácticas.

Un primer ejemplo etnográfico que puede servir para ilustrar parte de lo dicho, sobre todo en referencia a la influencia de las ONG a la hora de introducir la agenda de género en los procesos organizativos indígenas, proviene de una zona geográfica y culturalmente alejada de la área andina: el Chaco guaraní. Así, en Charagua (Departamento de Santa Cruz), un extenso municipio chaqueño de mayoría guaraní en fase de conversión a «Autonomía Indígena Originario Campesina»,⁸ pudimos observar cómo se debatían «cuestiones de género» entre los propios guaraníes y, en definitiva, analizar qué lugar ocupa el discurso de género en el marco de un proceso de construcción de instituciones de autogobierno según «usos y costumbres» guaraníes.

En este contexto particular, de empoderamiento político, observamos una paradoja significativa. Por un lado, el estatuto autonómico redactado por la Asamblea de representantes guaraníes (con la presencia de un 30% de mujeres), recoge como valores de la futura Autonomía conceptos en guaraní que expresan «complementariedad» (*ñomoiru*), en un sentido más o menos análogo a los significados subyacentes al concepto de *chacha-warmi*; así mismo, el estatuto establece mecanismos para garantizar la equidad de género en la composición de los órganos del futuro gobierno autonómico guaraní. Pero, por otro lado, la participación de las asambleístas guaraníes en las discusiones y debates de la Asamblea fue muy reducida, por no decir prácticamente nula o encuadrada en las funciones de «secretaria» de la Asamblea, una tarea

8. En ejercicio del derecho constitucional a la autonomía y autogobierno indígenas (art.2, 30.II.3, CPE), en estos momentos hay doce municipios de mayoría indígena que se encuentran transitando, siguiendo la ritualidad burocrática marcada por el Estado, desde el sistema municipal vigente hacia el despliegamiento del sistema autonómico indígena, uno de los núcleos centrales del Estado Plurinacional. Véase Albó y Romero (2009).

con una connotación —y jerarquía— de género evidente. Las disonancias entre discursos que apelan a la igualdad y complementariedad de género y su materialización en la práctica política y organizativa guaraní se revelan de nuevo si se atiende a la composición de las autoridades tradicionales guaraníes (*mburuvicha* o Capitán) en las comunidades y Capitanías de Charagua, donde encontramos una clara mayoría de hombres ocupando cargos de *mburuvicha*.

Así pues, el hecho de que este proceso, como la mayoría de procesos autonómicos indígenas abiertos en Bolivia, reciba apoyo y financiamiento de agencias oficiales de desarrollo y ONG, puede ser uno de los factores que expliquen la introducción de medidas concretas para garantizar la igualdad y equidad de género, entre una población indígena conceptualizada como «beneficiaria» de proyectos de cooperación con «sensibilidad» de género. No obstante, sería un grave error dar a entender que las preocupaciones (y luchas) por la igualdad y, en definitiva, contra la dominación masculina provienen de agentes externos y extraños —el «aparato del desarrollo» (Bretón, 2009)— a la cotidianidad de las comunidades rurales indígenas. Una afirmación de este tipo, además de ser falsa, implicaría cubrir con un peligroso velo de ignorancia los aún emergentes pero importantes liderazgos femeninos indígenas, o las prácticas de resistencia —implícitas y explícitas— de las mujeres indígenas para subvertir roles, jerarquías y dominaciones estructurales. Sin embargo, para entender estas resistencias frente a las construcciones hegemónicas de género dentro del mundo indígena, nos parece más conveniente apelar a la capacidad, desde la propia realidad dinámica y cambiante de los indígenas, de apropiación y resignificación de distintos instrumentos disponibles, como los recursos de la cooperación. En definitiva, nos parece más apropiada una aproximación focalizada en las luchas y resistencias cotidianas que no insistir de nuevo en la restauración de una armonía ancestral y desconflictualizada que las comunidades indígenas habrían mantenido casi congelada en el tiempo.

El segundo ejemplo etnográfico proviene de una comunidad campesina quechuahablante en el Valle del Cinti, cuya autoiden-

tificación étnica es mestiza, motivo por el cual han recibido poca atención etnográfica y nulo apoyo de las ONG. Allí observamos que el contexto de migración generalizada, así como una residencia mayormente *virilocal*, impide la cercanía física con los encargados tradicionales de interceder en los conflictos conyugales: los padrinos de matrimonio y los hermanos de la mujer. El debilitamiento de estos vínculos provoca que las esposas encuentren muchas dificultades para denunciar una violencia doméstica que es bastante común, sobre todo en situaciones étlicas. Así, especialmente en los primeros años de matrimonio y durante fiestas referenciales, es frecuente que el marido pegue a la esposa sin que exista una clara sanción social al respecto. Por este motivo, una interlocutora contaba que para aminorar los malos tratos era preferible establecer vínculos de afinidad con personas de la propia comunidad, porque así los parientes consanguíneos podían garantizar la prevalencia del *qhari-warmi*.

En cualquier caso, la poca oposición comunitaria a conductas abusivas, incluso cuando son ejercidas a la luz pública, así como la resignación frente a los golpes por parte de las propias mujeres, sugiere que esta forma de violencia masculina es legítima —o al menos tolerada— porque se ejerce en la misma dirección que la jerarquía. Otras formas de dominación más sutiles y pocas veces explicitadas en el discurso, se encuentran camufladas de dependencia económica (especialmente en contextos de migración), así como de sofisticadas formas de control social. En este sentido, uno de los mayores desencadenantes de peleas conyugales en la comunidad son los celos, que sirven básicamente para limitar la red de contactos y apoyo en caso de ruptura. En definitiva, el ideal de complementariedad del *qharmi-warmi* se vislumbra eminentemente durante el proceso productivo, ya que, en otras esferas de la vida, el hombre mantiene una mayor cuota de poder y autoridad.

En realidad, las cifras oficiales sobre feminicidio en Bolivia son alarmantes, independientemente de si focalizamos en la población indígena como en la población no indígena. Permítase tan solo un apunte estadístico. Según el Centro de Información y Desarrollo de la Mujer (CIDEM), desde 2009 hasta febrero del

2013, se registraron 621 feminicidios y 200.000 denuncias por violencia machista.⁹ Por esta razón, el Estado, lejos de idealizar las relaciones de género en contextos indígenas y/o interpretar la violencia masculina como una herencia de la imposición colonial, debería intervenir en la sociedad presente mediante programas que reviertan las condiciones materiales de las mujeres: facilitación del divorcio, despenalización del aborto, protección integral de las mujeres maltratadas, una renta para madres solteras, etc. Más allá de mistificaciones del *chacha-warmi*, discursos críticos con el colonialismo o actos *pachamámicos* como los matrimonios colectivos, cargados de simbolismo identitario (e ideológico) pero de dudosa eficacia «despatriarcalizadora» *per se*, resultaría más conveniente emprender políticas públicas para combatir el patriarcado. En este sentido, cabe reconocer que a principios del año 2013 el gobierno de Evo Morales ha promulgado la Ley Integral para Garantizar a las mujeres una vida libre de violencia, que, entre otras medidas, incorpora el delito de feminicidio al código penal y contempla sanciones de hasta treinta años de cárcel para los homicidas.

Sin embargo, no hay que perder de vista que, como ha sostenido convincentemente Canessa (2006), la violencia masculina en contextos indígenas puede explicarse en parte como una interiorización de la hegemonía racista transmitida por las propias instituciones del Estado. El argumento de Canessa es que los hombres tienen más contacto con dispositivos culturales nacionalizadores como el ejército que, por un lado, reproduce la discriminación étnica, y por otro, ciudadaniza simbólicamente. Cuando los hombres regresan del servicio militar ya han hecho muchos sacrificios al altar de la cultura urbana, mestiza y de habla castellana y, en algunos casos, perciben a las mujeres que se han quedado en la comunidad como la *alteridad indígena* de la que ellos han sido liberados. Estos hombres ejercen sobre sus parejas la misma violencia que han sentido en su propia piel, en un caso emblemático de cómo los oprimidos absorben parte de la lógica de

9. Información disponible en: www.cidem.org.bo/index.php/cidem/cidem-medios/272-observatorio-manuela-reporta-621-asesinatos-de-mujeres-entre-2009-y-2013.html [21/09/13, última consulta].

la opresión. Un apunte etnográfico en el Valle del Cinti parece reafirmar esta tesis, ya que durante los castigos físicos o psicológicos infligidos a las mujeres se utiliza invariablemente el castellano, aunque en otros momentos de la vida social los matrimonios se comuniquen eminentemente en quechua.

Por último, a modo de conclusión abierta e interrogativa, lo que se ha querido señalar a lo largo del artículo son las ambivalentes interacciones entre un proyecto político de transformación del Estado a través del propio Estado, y las construcciones de género en contextos indígenas. Partiendo de nuestras investigaciones en el terreno y de una revisión crítica de la etnología andinista, se han señalado algunos límites y contradicciones que surgen cuando, queriendo generar un relato político o académico alterno al de la modernidad occidental-hegemónica, se idealizan —o *ideologizan*— unas relaciones de género concebidas no solo como «propias» de los pueblos indígenas, sino también como incontaminadas de los males del sistema patriarcal. Sin pretender menospreciar los logros del proceso de cambio boliviano, innegables en lo que respecta al reconocimiento y empoderamiento de la población indígena, lo que se busca es contribuir a un debate —existente en el contexto de la Bolivia plurinacional— capaz de restaurar la complejidad conceptual de los vínculos entre descolonización y despatriarcalización.

Bibliografía

- ALBÓ, X. y ROMERO, C. (2009). *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva constitución*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, GTZ/PADEP.
- BRETÓN, V. (2009). «La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia». En: MARTÍNEZ, C. (comp.). *Repensando los movimientos indígenas en Ecuador*, pág. 69-121. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.
- CANESSA, A. (2006). *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*. La Paz: Mama Huaco.
- CHIVI, I. M. (2011). «Descolonización y despatriarcalización en las Políticas Públicas». En: VV.AA. *Políticas públicas, descolonización y*

- despatriarcalización en Bolivia, Estado plurinacional*, pág. 55-76. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- GALINDO, M. (2011). «Despatriarcalización y descolonización». En: *Artemisa Noticias*, 17/05/2011 (disponible en www.artemisanoticias.com.ar/site/notas.asp?id=51&idnota=7490).
- GODOY, R. (1991). «The Evolution of Common-field Agriculture in the Andes». En: *Hyphotesis, a Comparative Studies in Society and History*, núm. 33 (2), pág 395-414.
- HARRIS, O. (1980). «The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes». En: MACCORMACK, C. y STRATHER, M. *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBSAWM, E. J. (1992). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- IRIARTE, G. (1979). *El cooperativismo y la comunidad indígena*. La Paz: Puerta del Sol.
- Nueva Constitución Política del Estado – Estado Plurinacional de Bolivia*. Aprobada en el Referéndum de 25 de enero de 2009 y Promulgada el 7 de febrero de 2009.
- PLATT, T. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: IEP.
- Proyecto de Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae*. Aprobado en grande y en detalle en sesión del 15 al 17 de junio de 2012, Charagua.
- RASNAKE, R. (1989). *Autoridad y poder en los Andes: el caso de la karakuna de Yura*. La Paz: Hisbol.
- RIVERA, S. (1986). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- SAIGNES, T. (1991). «Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (siglos XVI-XX)». En: MORENO, S. y SALOMON, F. (comp.). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, (vol. I) , pág. 91-13. Quito: Abyayala.
- SANTOS, B. de Sousa (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global.
- SPEDDING, A. (2010). «Esencialismo. ¿Estratégico para quiénes? Sobre el ocaso del discurso del mestisaje». En: VVAA. *Reunión anual de et-*

- nología 2009: *Repensando el mestisaje*, pág. 503-523. La Paz: MUSEF.
- SPIVAK, G. (1987). *In other worlds. Essays in cultural politics*. Nueva York: Methuen.
- STARN, O. (1992). «Antropología andina, “andinismo” y Sendero Luminoso». En: *Allpanchis*, vol. 39, pág. 15-71.
- STEFANONI, P. (2010). «¿Hacia dónde nos lleva el pachamamismo?». En: *Revista Sin Permiso* (09/05/2010). www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3301
- (2013). «¿Por qué “disminuyó” la población indígena?». En: *Rebelión* (06/08/2013). www.rebellion.org/noticia.php?id=172152
- URRUTIA, J. (1992). Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno. En: *Debate Agrario*, núm. 14, pág. 1-16.
- VIOLA, A. (coord.) (2001). *¡Viva la coca, mueran los gringos! Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

¿Cómo afecta a las mujeres la emergencia política y cultural de los pueblos indígenas que tiene lugar en América Latina desde hace tres décadas? ¿Cuáles son sus proyectos sociales y qué experiencias los orientan? ¿Cómo ven su futuro, en cuanto que mujeres, indígenas y ciudadanas, en el contexto de la globalización?

Este libro es el resultado de un seminario de investigación, «Modernidad indígena, *indigeneidad* e innovación social desde la perspectiva de género», en el que se pusieron sobre la mesa estas y otras cuestiones con el fin de suscitar un debate tan actual como necesario. Su publicación ofrece un valioso documento de trabajo que permitirá conocer y seguir estudiando el constatado doble rol de las mujeres indígenas, quienes, además de garantes de la tradición, son gestoras de los cambios sociales y políticos de sus comunidades.
