

MUJERES INDÍGENAS, FEMINISMO Y CONDICIÓN POSTCOLONIAL

CORO J.A. JUANENA

Grupo de Estudios Africanos GEA (Universidad Autónoma de Madrid)

En las tres últimas décadas, la mayor presencia de las Mujeres Indígenas ante los organismos internacionales y en el espacio de resistencia transnacional ha tenido como consecuencia una relación más intensa con otros Movimientos Sociales Globales urgiéndolas a una definición identitaria más precisa. En este artículo se examina de qué manera se están articulando el Movimiento Feminista Global y las Mujeres Indígenas, analizando los límites de las relaciones dialógicas que se pueden establecer entre ambos movimientos sin que las mujeres indígenas abandonen la naturaleza de su identidad.

PALABRAS CLAVE: mujeres indígenas, feminismo, movimiento social global, teoría postcolonial.

Indigenous Women, Feminism and the Postcolonial Condition

Over the past three decades, the growing presence of indigenous women at international organizations and transnational resistance spaces has led to a more intense relationship with other Global Social Movements, which has also urged them to provide a more precise definition of their identity. This article examines the articulation of and the interaction between the global feminist movement and indigenous women and analyzes the limits of a dialogical relationship that does not force Indigenous Women to abandon the nature of their identity.

KEY WORDS: indigenous women, feminism, global social movement, postcolonial theory.

“Nada sobre nosotras, sin nosotras” y, a la vez, “[t]odo acerca de nosotras con nosotras” han sido los principios aclamados en la Conferencia Global de Mujeres Indígenas (GCMi) en octubre del año 2013 reunidas en Lima, Perú. En dicha conferencia, más de doscientas Mujeres Indígenas (MI)¹ procedentes de las siete regiones socioculturales del mundo acordaron lo que se conoce como la *Declaración de Lima ¡Mujeres Indígenas hacia la visibilidad e inclusión!* (2013). No es, ni mucho menos, la primera vez que se da una reunión de estas características, como tampoco es la primera vez que abordo un tema relacionado con la

¹ Escribiré con mayúsculas iniciales Mujeres Indígenas (MI) cuando haga referencia a la identidad de este colectivo y en cursiva aquellos términos con un significado concreto de autor/a o propio.

identidad MI. En trabajos de investigación anteriores he defendido la existencia de una identidad política, global, contemporánea y postcolonial denominada MI que se presenta ante los organismos internacionales con unas características propias.² Esta identidad global supone un arma de lucha usada en el combate de las interpretaciones políticas, las representaciones ideológicas, las hegemonías y las resistencias en el *espacio enunciativo transnacional*.³ En su caminar, han ido hilando *su propio espacio enunciativo*: la *Red de Redes*. Un tejido relacional donde las narrativas hegemónicas son relegadas a los bordes y dejan de ser habladas *por el Otro* para pasar a hablar *por sí mismas* y *de sí mismas*. En la práctica crítica, esta “nueva” identidad global en múltiples ocasiones se posiciona junto a otros Nuevos Movimientos Sociales Globales (NMSG) de la resistencia —tales como el movimiento ecologista, el feminista, etc.—, con los que comparte algunas de sus luchas y discursos. A su vez, propone una manera *propia de estar en el mundo*; una alternativa plausible dirigida, no solamente a sus comunidades, sino también a la sociedad global. Por ello, podemos decir que su alternativa se encuentra dentro de los *Nuevos Movimientos Sociales Planetaristas o Planetarios*.⁴ Por otro lado, he abordado el proyecto metodológico y político de L. Tuhiwai (1999) que, como MI, ha propuesto un programa concreto para *descolonizar* los métodos de investigación académica occidental; proyecto que se suma a una importante corriente global que está cambiando radicalmente los caminos que hasta ahora se habían trazado en la academia tradicional. Hoy, la labor que me he autoimpuesto en este artículo consiste en indagar de qué manera las MI se articulan, o se pueden articular, con el Movimiento Feminista Global sin traicionar con ello su proyecto de autodeterminación manifestado en sus numerosos discursos. Por tanto, la meta principal de esta construcción narrativa es mostrar las relaciones dialógicas dadas y posibles entre estos dos Movimientos Sociales

² Tras analizar numerosos discursos de este colectivo en los espacios transnacionales, concluí mi trabajo con cinco fotografías que resumían los rasgos característicos con los que se autodefinían como grupo social concreto y que configuraban una de las identidades de la resistencia global en la estructura de poder actual. Estas cinco fotografías son: 1) Activistas Sociales, 2) Productoras de Alimentos, 3) Mediadora de Conflictos, 4) Mantenedoras de la Biodiversidad, y 5) Mantenedoras y Reproductoras Culturales (J-A Juanena, 2010).

³ El *espacio enunciativo transnacional* al que aludo es, por una parte, el espacio internacional impuesto por el poder dominante, en nuestro caso la ONU y las organizaciones que se encuentran a su alrededor, y, por otra parte, esa *Otra* organización internacional creada por las MI, la *Red de Redes*.

⁴ En sintonía con la nota anterior, he nominado Nuevos Movimientos Sociales Planetaristas o Planetarios (NMSP) a aquellos que tienen un concepto íntegro del planeta; su “globalidad” no solo hace referencia a la raza humana, sino que incluye a todo el planeta.

Globales y sus identidades, es decir, entre Mujeres Indígenas (MI) y el Movimiento Feminista Global (MFG),⁵ adaptando el modelo de Tuhiwai.

Siguiendo la sugerencia de C. T. Mohanty (2008) en su artículo “Bajo los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales” comenzaré por ese “primer proyecto” de “deconstrucción y desmantelamiento” que supone la crítica de las MI al MFG. Posteriormente, procederé a analizar ese “segundo proyecto” de “edificación y construcción” indagando en los caminos que han tomado las MI en la construcción de una identidad diferenciada del MFG.

Primer proyecto, deconstrucción y desmantelamiento

La relación de las MI con el MFG no ha dejado de estar exenta de una dura negociación identitaria por parte de ambas identidades en la que, a día de hoy, siguen todavía envueltas. Por tanto, comenzaré resaltando sus *disonancias cognitivas*,⁶ aquellas que surgieron en la primera declaración que realizaron como MI ante este colectivo, las cuales siguen siendo causa de disidencia.

En 1995, se celebra en Beijing, China, la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (CCMM). Por aquel año ya se venían dando desde hace tiempo dentro del MFG aquello que Haraway (1991) denominó *identidades fracturadas*, por lo que los hechos ocurridos en Beijing no suponen una novedad en sí mismos. Más bien, son el resultado simbólico de un largo proceso de articulación de las consciencias de un grupo importante de mujeres que, identificándose como MI, reclamaron una manera distinta de entender e interpretar el hecho feminista. El 7 de septiembre, la carpa de las MI Huairou aprueba y firma un documento (“Declaración de las mujeres indígenas del mundo en Beijing”) desde el que se realiza una crítica contundente al manuscrito resultante de la CCMM denominado *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing* (1995), que representa al MFG en esos momentos. Concretamente, la declaración se centra en siete puntos, a saber:

1. Su primera recriminación al documento resultante de la CCMM es una amonestación contundente por no sentar en el banquillo de los acusados a quien, para ellas, corresponde: “Desafortunadamente, el documento Plataforma de Acción de Beijing no critica el ‘Nuevo Orden Mundial’”. La conciencia antagonista de las MI está construida en clara oposición a este sistema denominado “Nuevo Orden Mundial”, cuyos actores son “las naciones-estados industrializadas y ricas, sus empresas transnacionales y las instituciones financieras que ellos mismos controlan, como por ejemplo el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mun-

⁵ Denomino Feminismo Global a las representación y/o declaraciones conjuntas que realiza el Movimiento unitariamente ante los organismos internacionales.

⁶ Por *disonancia cognitiva* quiero referirme a los puntos entre los que difieren los discursos. Es lo contrario de *convergencia discursiva*.

dial del Comercio (OMC)". En este primer punto encontramos la primera y más importante *disonancia cognitiva* entre el discurso de esta "nueva" identidad de mujeres y el discurso oficial del MFG: Si el discurso del MFG está articulado en torno a la oposición dialéctica entre hombres/mujeres, el discurso del movimiento de las MI se articula bajo la dialéctica de colonizador@s/colonizad@s. Esta *disonancia cognitiva* atraviesa y articula ambos discursos con tanta fuerza que se convierte en el marco cognitivo en el que se intercambian, comparten y estructuran sus sistemas de creencias como movimientos sociales.

2. A pesar de que el documento del MFG reconoce que el número de mujeres que vive en estado de pobreza ha aumentado desmedidamente respecto al número de hombres, "no reconoce el hecho de que la causa de esta pobreza son las naciones e intereses poderosos que nos han colonizado y que continúan recolonizándonos, homogenizándonos e imponiéndonos su propio modelo para el crecimiento económico y monocultural". Y continúa en la misma línea: "Incluso subestima la importancia de la liberación del comercio y el acceso a mercados abiertos y dinámicos, que para nosotras representan la principal amenaza a nuestros derechos a los territorios, a los recursos intelectuales y patrimonio cultural". En resumen, las causas de este aumento de la pobreza en las mujeres dentro de sus sociedades "se debe a factores como el racismo, el colonialismo, el neocolonialismo, las políticas macroeconómicas que promueven la liberación comercial y financiera, la privatización, la desregulación y el desplazamiento", y no solamente a la cultura patriarcal.

3. A su vez, acusan de impreciso al documento de Beijing por no reconocer la importancia de "[l]as actividades no-económicas de las mujeres indígenas que han sido ignoradas e invisibilizadas, a pesar de que son éstas las que sostienen la misma existencia de los pueblos indígenas". Su rol "tradicional" como productoras de alimentos y reproductoras en sus sociedades de origen no es reconocido por las mujeres del MFG. Al hilo de esta cuestión, vuelve a resurgir en su discurso lo que he denominado aquí el eje vertebrador del movimiento indígena, es decir, la importancia que la tierra posee para este movimiento y su lucha por la misma. "El desposeimiento de nuestras tierras ancestrales y base acuífera, de las que dependen nuestra existencia y nuestra identidad, es un tema que debería de ser enfocado como tema fundamental". Y, sin embargo, una asignatura tan transcendental para las MI es absolutamente silenciada por el MFG.

4. De igual manera, si bien la *Plataforma de Acción* habla del acceso desigual a la educación y a la salud, "[n]o refleja el hecho de que estos sistemas sólo han servido para perpetuar la discriminación contra los pueblos indígenas". Tampoco reconoce que los medios de comunicación, la educación y la religión occidentales son factores que han contribuido a la erosión de la diversi-

dad cultural que existe entre los Pueblos Indígenas. Estos sistemas occidentales aceleran el etnocidio, ya que se imponen a costa de sus sistemas de salud y educación. La reproducción simbólica de sus culturas queda, una vez más, marginada ante la hegemonía cultural mono-étnica arremetiendo directamente contra su rol como *reproductoras de la cultura* y custodias de la salud comunitaria.

5. Por otra parte, la *Plataforma* también ha olvidado “[l]a violencia contra las mujeres indígenas y la trata sexual de las mismas, además del mayor número de mujeres indígenas que se convierten en fuente de trabajo para la explotación”. Para el movimiento de las MI, el modelo de desarrollo económico condena a sus sociedades a la importación de productos básicos creándoles una fuerte dependencia del modelo económico dominante global; lo que genera importantes problemas socioeconómicos en sus comunidades. Otro efecto de la globalidad económica es el crecimiento de la industria turística, que “también ha conllevado a que la mujer indígena se convierta en un activo o producto más, y como resultado se observa un dramático aumento de la incidencia del VIH/SIDA”. Al mismo tiempo, este grupo de mujeres recalca la alienación cultural y política que sufren en las sociedades de los países industrializados, donde el número de suicidios y de casos de violencia doméstica entre las MI se dan en mayor medida.

6. Igualmente, el documento del FGM no alude a los conflictos armados que acontecen en las tierras indígenas ni que “[e]stos conflictos armados son el resultado de las acciones agresivas de las empresas transnacionales y de los gobiernos en su afán por apropiarse de los recursos remanentes que se encuentran en los territorios de los pueblos indígenas, a pesar del reclamo de los pueblos indígenas a su derecho al control de estos recursos”. La violencia hacia las MI está directamente relacionada con los procesos históricos de colonización y, en la actualidad, con la neo-colonización de las industrias extractivas en su territorio. El modelo económico basado en las industrias extractivas “[p]ued[e] llegar a poner en peligro la supervivencia de los grupos indígenas como culturas diferenciadas que están unidas de modo inextricable a los territorios en donde habitan tradicionalmente” tal y como señaló Anaya, provocando en muchos casos los llamados “refugiados ecológicos” (Anaya, 2011:10).

7. A manera de conclusión, las MI critican los objetivos estratégicos del MFG, así como las acciones que recomienda para conseguir la deseada igualdad entre los géneros, ya que, “[e]stos objetivos carecen de significado cuando no se cuestiona, en forma simultánea, la desigualdad entre las naciones, razas, clases sociales y géneros”. Esa igualdad del Primer Mundo “sólo es viable a expensas de la perpetuación de un modelo de desarrollo que no sólo es insostenible sino que ocasiona un aumento en la violación de los derechos de las mujeres, de los pueblos indígenas y de las naciones no consideradas

primermundistas”. Y continúa: “El énfasis exagerado de la Plataforma respecto a la discriminación en base a la diferencia de los géneros y la igualdad de los géneros despolitiza los temas que afectan a las mujeres indígenas” (“Declaración de las mujeres indígenas del mundo en Beijing”, 1995). Estos no son otros que la colonización pasada y presente en todas sus formas.

Esta primera declaración formal, a la sombra de la ONU, es el inicio de sucesivas comparecencias en los diferentes espacios transnacionales de lucha feminista y constituye el primer intento de estructurar públicamente su identidad diferenciada ante el MFG. El conflicto de interpretaciones entre estas dos narrativas, indigenismo y feminismo, que hasta ese momento se había mantenido latente, aflora en este documento descubriendo las *disonancias representativas* de estas dos construcciones históricas. A partir de aquí, ambas narrativas emprenden la posible negociación conjunta de su lucha común contra el patriarcado; eso sí, teniendo presente que para las MI “[e] enemigo no es el hombre, es el colonialismo” (FIMI, 2006).

Conviene señalar el importante rechazo que provoca el feminismo dentro del movimiento indigenista, tanto entre los hombres como entre las mujeres. No dudan en afirmar que “[e]l feminismo tiene mala propaganda en nuestras comunidades”. Dicha aseveración es debida, principalmente, a que el discurso feminista es considerado otro cómplice más del discurso imperial que viene a invadir sus culturas. Con un deseo expreso de diferenciarse del guion que sobre el “género” ha escrito hasta ahora el MFG, las MI de todo el mundo utilizan recurrentemente expresiones metafóricas del tipo: “Con las dos manos se amasa el pan” o “Para volar hacen falta las dos alas”. Esta clase de alegorías tienen como finalidad reafirmarse en la diferencia con el feminismo “blanco” y su construcción dialéctica hombre/mujer. En su imaginario colectivo perdura el equilibrio utópico entre hombres y mujeres que vivieron antes de la colonización. Esta representación de la memoria colectiva constituye uno de los choques frontales más importantes con el discurso del MFG. La universalidad blanca del movimiento, en un acto maternalista, les trae la salvación a las mujeres de *allí* —las indígenas—,⁷ rescatándolas de la barbarie donde el mito moderno colocó a sus sociedades “primitivas”, “salvajes” e “incivilizadas”, y les creó la necesidad de “desarrollarse” para alcanzar el mito de la igualdad construido por

⁷ La palabra “indígena” de origen latino (indígena, -us) nos muestra cuál fue la cultura dominante que impuso su lenguaje. Compuesta por dos vocablos (inde: allí, y gens: población; es decir, “población de allí”) comparte la misma raíz idiomática que la palabra “indigente” (del lat. indīgens, -entis) definida como: “adj. Que padece indigencia. U.t.c.s.” (RAE, 2001) y, de la misma fuente “indigencia” “(del lat. indigentia) f. Falta de medios para alimentarse, para vestirse, etc.”

el feminismo occidental. En la representación de la realidad del MFG, la modernidad ha sido la heroína que encarna los valores de la liberación de la mujer.⁸ Sin embargo, las MI reclaman el *derecho a representarse a sí mismas* y el carácter propio de su naturaleza femenina. En su imaginario colectivo ellas aparecen unidas al bienestar de su pueblo sosteniendo un equilibrio natural entre hombres y mujeres, una balanza necesaria que el *hecho colonial* quebró. Esta mirada “indígena”, a contracorriente de la mirada *blanca moderna*, percibe el conflicto de género como una exportación de la cultura patriarcal que trajo el poder colonizador. La colonización es el *hecho histórico-social* común; la unión de estas dos palabras, “Mujeres” e “Indígenas”, representa la internacionalización de unos condicionamientos y prácticas comunes: la lucha de las mujeres contra el/la colonizador/a.

Segundo proyecto: edificación y construcción

Llegamos a la segunda parte de este ensayo, al proyecto de “edificación” y “construcción” que nos aconseja C. T. Mohanty. Desde el primer contacto “formal” con el MFG, las MI han ido aumentando su presencia en esas “organizaciones internacionales de los Otros” y edificando una identidad política propia. Recordemos que el propósito de este artículo consistía en indagar de qué manera las MI se están articulando, o se pueden articular, con el MFG sin traicionar con ello su proyecto de *autodeterminación*. Emberley ya se formuló esta pregunta (1996: 104), aunque su respuesta es desde el caso de las mujeres aborígenes de Canadá y su producción cultural. La autora afirma que las escritoras y contadoras de historias aborígenes de Canadá han luchado por la descolonización de las prácticas feministas del “Primer Mundo”, poniendo en evidencia el racismo y la asimilación cultural. Emberley se pregunta: ¿quién está en posición de formular una teoría descolonizadora de la subordinación del género? (1996:104). Su respuesta no ofrece lugar a dudas: las mujeres aborígenes, quienes a través de la tradición oral heredada de sus ancestros —en particular, sus abuelas— reescriben la historia subrayando las diferencias con la cultura colonial, la violencia de su aparato de asimilación, así como las relaciones históricas de reciprocidad entre hombres y mujeres aborígenes existentes en sus comunidades antes de la colonización. No es desde la vanguardia de la intelectualidad sino desde las “voces de la opresión” donde se produce una teoría feminista descolonizada. El caso expuesto por Emberley, aunque breve, constituye un brillante ejemplo de la lucha de las MI por mantener su lugar discursivo deconstruyendo su historia. Podríamos afirmar que es una demostración concisa y arquetípica del proyecto metodológico que nos propone Tuhiwai (1999), cuyo croquis es el siguiente:

⁸ Curiosamente, esta interpretación histórica narrativa también la avalan las últimas investigaciones que la historiografía feminista está realizando sobre la condición de las mujeres anterior a la modernidad. Véase Romero (1997).

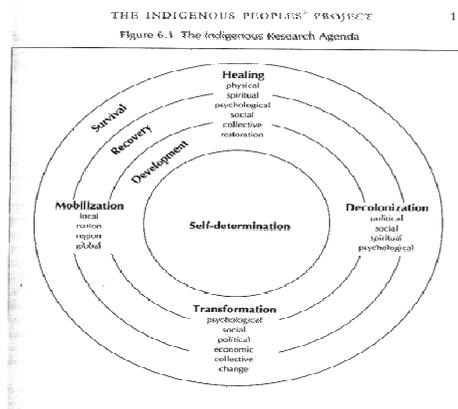


Fig. 1: The Indigenous Research Agenda (Tuhiwai, 1999:117)

Aunque la representación sea un dibujo estático, Tuhiwai lo concibe como un modelo en movimiento. Un movimiento de vaivén, propio de las mareas del Pacífico que marcan su ritmo y expresan los tiempos de las gentes que viven en su entorno.⁹ Utilizando la metáfora de las mareas marinas, la autora desea expresar el cambio permanente, el proceso, la vida en acción y la reflexión de ideas. Las cuatro direcciones, que representan simbólicamente los cuatro puntos cardinales, se denominan *Descolonización*, *Salud* (*Curación*), *Transformación* y *Movilización*. Estos cuatro procesos no tienen objetivos o fines en sí mismos, son procesos conectados, informados, y aclaran las tensiones entre lo local, nacional, regional y global. Aunque aquí los muestre como procesos definidos, no es de ninguna manera la intención de Tuhiwai. El movimiento que propone les hace mezclarse, confundirse y chocarse en el ir y venir del oleaje marino. La representación de la acción social significativa bajo el movimiento de vaivén expresa la reflexión continua de ideas en la construcción del conocimiento. Es lo que algunos antropólogos han denominado reflexividad y que Woolgar (1991) designó como *retroalimentación*. Una dialéctica *física, psicológica, espiritual, política, individual y colectiva* cuya tesis final es la *auto-determinación*. Una dialéctica donde la *consciencia en sí* nacida de la situación necesaria de supervivencia pasa a convertirse en *consciencia para sí* en las situaciones de *reactivación* o *recuperación* y *desarrollo* para llegar a la *auto-determinación* de las MI, cuya superación supondrá la superación de la dialéctica entre colonizador/colonizado y entre cultura patriarcal/cultura indígena. Más concretamente, significará la su-

⁹ En la mitología maorí una de las grandes divinidades es Tangaroa, el rey del mar, hijo de Rango (el cielo) y Papa (la tierra).

peración entre la dialéctica de cultura colonizadora patriarcal/mujer indígena colonizada; el fin último es la superación de la dialéctica identitaria que conllevaría a la disolución misma de la identidad MI. Este es el significado auténtico de la *auto-determinación*; no obstante, antes se deben recorrer los procesos necesarios y transitar por las consciencias aunque, para ello, y siguiendo a Spivak (1993), bien puede utilizarse la identidad como *esencialismo estratégico*.

La cuestión de la consciencia es un tema complejo dentro de la teoría social. En este relato aplico la lógica hegeliana del desarrollo de la autoconsciencia al modelo de Tuhiwai reinterpretándolo como un modelo de acción social. Más concretamente, analizo la acción social de las MI y su construcción identitaria. Es desde aquí que se puede entender mejor el comentario de Spivak sobre el movimiento indígena y la necesidad de que supere la dialéctica en la que está sumergido. No obstante, el abandono del “indigenismo”, la superación de esa dialéctica, sólo podrá ocurrir una vez que, como movimiento social, se hayan alcanzado sus objetivos, una vez que se haya convertido en *pura consciencia para sí*, en lenguaje hegeliano. Para ello, el *orgullo identitario* juega un papel decisivo (J-A Juanena, 2010). En la era de las diferencias, en oposición a los años de igualitarismo, el *deseo de ser* del que nos habla Braidotti (2004), mezclado con el devenir de un movimiento político colectivo, es lo que conforma el *orgullo identitario*. El *orgullo identitario* implica un nivel de autoconsciencia reflexiva sobre la identidad, convirtiéndose en una expresión de la evolución de la *consciencia para sí*. Es una fuerza positiva y autoafirmante que desea poner en práctica su modo de auto-representación y donde el hecho de ser MI aparece resignificado. Esto es lo que las MI están realizando respecto al MFG: establecer un *régimen de verdad* en el que la modernidad no sea representada como la salvadora de todos sus males, tal y como la viene simbolizando el MFG. La aprobación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas por la Asamblea General de Naciones Unidas en el año 2007 ha supuesto un impulso importante en la consolidación de ese *orgullo identitario* donde los derechos se unen a los deberes, al *deber ser*.

A través de la práctica política de la *movilización*, las subalternas van abriéndose camino en el campo discursivo y, “hablando por ellas mismas”, irán rompiendo la ideología dominante para llegar al estadio —hoy utópico— de *sujetos hablantes soberan@s*. La ideología no juega solamente el papel de falsa consciencia, sino que también cumple una función integradora en la identidad política. La relación compleja entre ideología y utopía es tratada por el filósofo de la imaginación Ricoeur (1986), quien aplica el concepto marxista de plusvalía a la estructura de poder. Adaptando su argumentario a la identidad política podemos decir que toda identidad política soporta una carga ideológica y una carga utópica. Sin embargo, una predominará sobre la otra dependiendo del lugar que ocupe dicha identidad en la estructura del poder político, el lugar de las resistencias o el lugar de las hegemonías. En una identidad de resistencia, como

es el caso de las MI, tendrá un mayor peso la utopía por su deseo de promover el cambio social; mientras que en una identidad legitimadora, predominará la carga ideológica para justificar el espacio de poder que ocupa y “deformar” la realidad de la estructura social. Un baile parecido se da entre la identidad del MFG y la identidad MI. Aun siendo la identidad feminista una identidad de la resistencia, en su primer discurso moderno ha legitimado la opresión de la colonización que solo viene escasamente superando tras veinte años de luchas dialógicas internas entre estas dos identidades. La doble marginación que sufren las Mujeres Indígenas, una por ser mujer y otra por ser indígena, es compensada con una mayor carga utópica en sus representaciones identitarias. En todas sus declaraciones nos hablan de futuro, como fue el caso de la CGMI bajo el título “Avances y desafíos frente al futuro que queremos” (2013). La utopía se convierte en un elemento esencial para crear una variación imaginativa sobre el poder. Ricoeur lo expresa del siguiente modo: “Lo que decimos que somos es también lo que esperamos ser y todavía no somos” (1999: 326), he ahí la función de las imágenes o fotografías identitarias. Sin olvidar que la ideología es también “la guardiana de la identidad” como la ha llamado Erikson (1983), en el camino hacia la liberación de las subalternidades tanto la utopía como la ideología juegan un papel fundamental y se encuentran presentes en los procesos de *curación*, *descolonización*, *transformación* y *movilización*; así como en las situaciones de *supervivencia*, *reparación*, y *desarrollo*. De igual manera, en el epicentro de los círculos concéntricos del modelo de Tuhiwai encontramos ideología y utopía; sin embargo, el núcleo que provoca el movimiento de las mareas estará siempre más cargado de utopía, más colmado de futuro.

El *hecho social material* de la colonización, en vocabulario durhkeimniano, que supone la invasión del territorio, es también un *hecho social inmaterial* significativo y cultural. Las gentes de aquí han creado y crean representaciones colectivas sobre los pueblos de *allí*, por lo que solamente a través de la *descolonización* de dichas representaciones se puede acceder a procesos de *curación*, *transformación* y *movilización*. Fanon (1925-1966) ha sido uno de los grandes críticos teóricos que abordó el problema de la *descolonización*.

Fanon consideraba que el proceso de *descolonización* siempre es un proceso histórico y un fenómeno violento: “toda descolonización es un logro” afirma Fanon (2011: 26), un logro que consiste en vencer la alineación del colonizado. No obstante, la alienación nunca llega a ser completa, puesto que en el individuo de la cultura dominada se produce una revitalización cultural y, con ella, un deseo de liberar el territorio ocupado. Este renacimiento se da con una violencia inusitada. Coincidiendo con el modelo de Tuhiwai, la *descolonización* es un proceso también de *curación*, *movilización* y *transformación*. Un proceso en el que lo físico y lo psíquico están involucrados; lo psíquico se hace visible a través de las enfermedades somáticas de los colonizados. El camino de *curación* no es el de la “asimilación” sino el de la *autodeterminación*. En ese proceso, la educación

o, mejor dicho, la *endoculturalización*, cumple un papel fundamental. Los trabajos realizados por Tuhiwai en el campo de la educación son una muestra de la importancia que le da a la misma en el proceso de *curación*, y sobre todo de *transformación*. Uno de los procesos más influyentes en la *endoculturización* es la adquisición de una lengua, cuestión muy tenida en cuenta por los críticos postcoloniales. La lengua dominante es la lengua de la clase dominante y de su ideología; o, dicho de otra forma, quien domina denomina.

Este movimiento de rechazo absoluto de las lenguas imperiales a favor de las lenguas locales está en consonancia con la propuesta de Tuhiwai. Para poder realizar el proceso de *transformación psicológica y social* hace falta una política activa del lenguaje. Las comunidades indígenas, como parte del proyecto de *autodeterminación*, deben participar en el proceso de denominación acorde a la visión del mundo indígena, para de esta forma privilegiar y centralizar las actitudes, las prácticas y los valores indígenas (Tuhiwai, 1999: 125). La función de las MI como educadoras de los jóvenes *neoa autóctonos*¹⁰ es primordial para la *transformación* psicológica y social, así como para la *recuperación* de su cultura. Este rol no es reconocido por el movimiento global de mujeres que, en su mayoría, considera sus culturas como “atrasadas” y “primitivas”. Puntualizo, en su mayoría, ya que el feminismo postcolonial o indigenista —Tuhiwai— comparte con el feminismo postmoderno —Haraway— la crítica hacia los discursos científicos y tecnológicos como cómplices del patriarcado-capitalista-blanco. Aunque por diferentes razones y de distintas maneras, ambos feminismos postulan una nueva forma de construir el conocimiento y los saberes.

La resistencia se vuelca en un fuerte *deseo de ser* indígena, en una exaltación de la cultura local. En la era de las diferencias, en oposición a los años de igualitarismo, ese *deseo de ser* del que nos habla Braidotti (2004), mezclado con el devenir de un movimiento político colectivo es lo que conforma el *orgullo identitario*. La atribución de indígena en las nuevas generaciones implica un nivel de autoconciencia reflexiva sobre la identidad; es la expresión de la *consciencia para sí* del *neoa autóctono*. Dentro de este proceso de enaltecimiento, de autoctonía, la sublimación de las lenguas locales y de las nuevas literaturas son sólo un ejemplo. Resumiendo, la aplicación del modelo de Tuhiwai nos quedaría de la siguiente manera:

¹⁰ Denomino *neoa autóctonos* a aquellas nuevas generaciones educadas con consciencia identitaria.

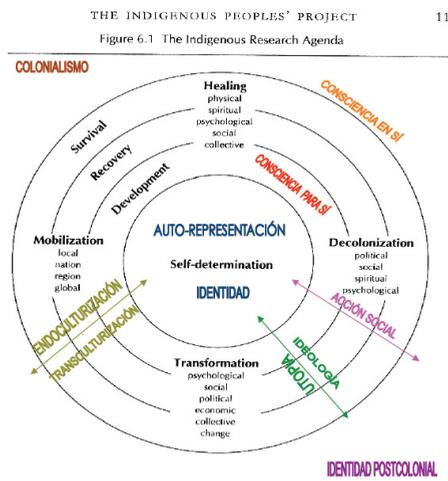


Fig. 2: The Indigenous People's Project (Tuhiwai, 1999: 117).

Prontuario de lectura y algunas conclusiones

Me gustaría concluir esta exposición con una serie de ideas clave y apuntar ciertas tendencias que he podido observar en algunas de las últimas declaraciones de las MI.

Tuhiwai nos señala la *descolonización* como uno de los procesos más importantes. Las ideas acerca de las MI están articuladas bajo los conceptos de *imperialismo*, *historia*, *obra escrita* y *teoría* por lo que hay que *deconstruir* la historia y la teoría. Re-escribir lo que hasta ahora ha sido la historia en masculino (*his-story*); la historia del hombre colonizador, porque en ella se encuentran articuladas las ideas del proyecto moderno. Sin embargo, pre-juicios parecidos podemos encontrar también en una parte importante del discurso feminista que, con los mismos deseos de re-escribir la historia del patriarcado, olvida —en el mejor de los casos— cuán opresivo ha sido para las MI el proyecto modernizador. La *descolonización* así entendida es parte de una labor más vasta: proveer un marco de trabajo al investigador y de acción social a los Pueblos Indígenas que tenga como objetivo también la *auto-determinación* y la *justicia social*. Por lo tanto, la *descolonización* es un proceso complejo que incluye la *descolonización política, social, espiritual y psicológica*; proceso también necesario dentro del

movimiento feminista. En este sentido, a las diferentes *olas*¹¹ por las que ha pasado el movimiento feminista tendríamos que añadirle esta última. Atrapadas todavía en el proyecto de la modernidad por la experiencia traumática que han sufrido, las MI necesitan pasar por un proceso de *curación*, de *cicatrización* — *healing*— que les reponga de las heridas provocadas por la colonización. Heridas que hoy siguen sufriendo con la neocolonización y los conflictos armados que padecen en sus territorios, tal y como declararon en la Conferencia de Lima del 2013: “A menudo cargamos con los daños sociales y ambientales, los cuales se derivan de la negación y la violación de nuestros derechos humanos, así como de la falta de aplicación y responsabilidad de los Estados” (*Declaración de Lima*, 2013: 2). Curarse del daño recibido es uno de los procesos necesarios y esa curación pasa por ser *física*, *espiritual*, de *psicología social* y de *restauración colectiva*.

Transformar —*transformation*— la teoría y los métodos de investigación, revisar sitio por sitio la historia escrita bajo los ojos de Occidente. Las MI alrededor del mundo tienen *Otra* historia que contar: *la historia de Occidente a través de los ojos de l@s colonizad@s*. Una historia, distinta a la del feminismo blanco que se ha atribuido la labor de contar su-historia; realizando un ejercicio de *proyección afectiva* que las ha representado como mujeres oprimidas en sus sociedades hasta la llegada de la mujer moderna. La contra-historia es una manera fuerte de resistencia compartida y repetida por muchas comunidades indígenas que comparten una *memoria alternativa*. Transformar la perspectiva de l@s colonizad@s supone una transformación *psicológica*, *social*, *política* y *económica*.

Por otro lado, como movimiento social —*movilización*— las MI de todo el mundo llevan organizándose para reclamar sus derechos y el de sus pueblos. Organizadas, comenzaron a emerger desde todas partes del globo, cada grupo con sus particularidades y creando sus alianzas con otros movimientos sociales fueron tejiendo resistencias, conformando su propia organización internacional. El resultado es un movimiento internacional con gran capacidad política, que con su narrativa ha contribuido a la “crisis” de legitimidad de muchos estados-nación. El proyecto que nos plantea Tuhivai lleva construyéndose desde hace más de quinientos años. Desde entonces hasta ahora, la mayor prioridad del proyecto indígena ha sido *sobrevivir*, *sobrevivir* en los niveles físicos más elementales y como pueblos con sus particulares lenguas y culturas —*survival*—.

Desarrollarse —*development*— a la manera y el quehacer indígena local. Desarrollar estrategias de lucha, a la vez que revitalizar sus sistemas culturales enraizados en las creencias y valores de sus comunidades locales. Los roles de las Mujeres Indígenas, los mayores y otros grupos que habían sido marginados por

¹¹ Curiosamente, la explicación historicista del movimiento global de mujeres también utiliza la metáfora del movimiento del mar.

las prácticas coloniales “vuelven” a ser significativos en las comunidades y en el movimiento. Su relación con la *Madre Tierra* nada tiene que ver con la dialéctica hombre/naturaleza de las sociedades occidentales. El discurso de las MI con el medio ambiente es construido bajo un imaginario en el que los humanos *son* naturaleza. Al igual que el ecofeminismo o que el feminismo femenino de Braidotti, las MI son contrarias al racionalismo blanco, liberal, masculino y antropocéntrico. Sin embargo, la alternativa de Braidotti de “colocar a Zoe en el centro del escenario” (Braidotti, 2004) sigue dando al ser humano un tratamiento preferencial que las MI no conceden en sus discursos: “Para nosotras la tierra es nuestra madre espiritual. La tierra no nos pertenece a nosotras, nosotras pertenecemos a la tierra” (FIMI, 2006). El reclamo de la tierra de sus ancestros supone situarse en la cartografía de poder del *espacio transnacional*. Este proceso de *re-significación* y *re-situación* dota a esta identidad de la actualidad necesaria transformándola en una identidad contemporánea que comparte bastante más que el *hecho social-histórico* común de la colonización; algo más que una memoria colectiva. Su identidad posee la ventaja de haber construido un imaginario social identitario global totalmente nuevo en oposición al imaginario colonial anterior compartido que las originó. Por lo tanto, podemos afirmar que las Mujeres Indígenas son un proyecto político transformador planetario, una manera concreta y alternativa de *estar en el mundo*.

Como apunté anteriormente, en todos los discursos de las MI aparece un *nosotras* diferenciado frente a un *ellos*. Un *ellos* que, a diferencia del movimiento feminista, hace referencia a los estados, empresas transnacionales o industrias extractivas. Ahora bien, esto no exime actualmente a que en los Pueblos Indígenas se den diferentes formas de discriminación hacia sus mujeres. En sus últimas declaraciones como MI comienzan a surgir demandas concretas hacia el Movimiento Indígena denunciando el “machismo” en sus comunidades y demandando un protagonismo superior de las mujeres en el mismo; así como un mayor acceso a la justicia para las mujeres. Este es el caso de la *Declaración de la II Cumbre continental de comunicación indígena del Abya Yala* (2013), en cuyo documento las MI distinguen dos apartados diferenciados: 1. “exigimos al Movimiento Indígena” y 2. “exigimos a los Estados”. Esta división en sus demandas no supone, ni mucho menos, un conflicto respecto a la representación identitaria anterior. El “machismo” y la violencia hacia las mujeres en sus comunidades son cuestiones que aparecen insertadas en su narrativa relacionándolas directamente con los procesos históricos de la colonización y, en la actualidad, con la neocolonización de las industrias extractivas, los estados-nación y las multinacionales. Sin embargo, no debemos pasar por alto esta nueva forma de estructurar su discurso, muy significativa en el proceso de consolidación de una identidad diferenciada dentro y fuera de sus comunidades. Un paso más para alcanzar la *auto-representación* spivakiana. Me gustaría terminar de la misma manera que he comenzado, aportando mi pequeño granito de arena en ese camino a la *autodeterminación*, cediéndoles la voz a las MI:

Las mujeres indígenas hacemos valer nuestro derecho a la libre determinación, que comprende la participación directa, plena y efectiva de los Pueblos Indígenas; incluyendo el importante papel de la mujer indígena, en todos los asuntos relacionados con nuestros derechos humanos, condición política, y bienestar. Respalamos el principio: “Nada sobre nosotras, sin nosotras”, y a la vez declaramos “Todo acerca de nosotras, con nosotras”. (*Declaración de Lima*, 2013: 1)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anaya, James (2011), “Extractive Industries Operating Within or Near Indigenous Territories”, report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples [A/HRC/18/35] Human Rights Council, Eighteenth Session of the General Assembly of the United Nations.
- Braidotti, Rosi (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona: Gedisa.
- Butler, Judith y Joan W. Scott (1992), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge.
- Declaración de Lima ¡Mujeres indígenas hacia la visibilidad e inclusión!* (2013), “Conferencia Global de Mujeres Indígenas. Avances y desafíos frente al futuro que queremos”, Foro Internacional de Mujeres Indígenas, Lima, 30/10/2013. <<http://mujerindigena.com/wp-content/uploads/2013/11/Lima-Declaracion-ESP.pdf>>
- Declaración de las mujeres indígenas del mundo en Beijing* (1995), “Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer”, Naciones Unidas, Foro de ONGs, Carpa de las Mujeres Indígenas Huairou, Beijing, 07/09/1995.
<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/decl_223.pdf>
- Declaración y Plataforma de Acción de Beijing* (1995), “Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer”, Naciones Unidas, Beijing, 15/09/1995.
<<http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20S.pdf>>
- Declaración de la II Cumbre continental de comunicación indígena del Abya Yala*, “Abyayala 2013”, Tlahuitoltepec, Oaxaca, 13/10/2013.
<<https://abyayala2013.wordpress.com/2013/10/13/declaracion-cumbre-continental-de-comunicacion-indigena/>>
- Diccionario de la Lengua Española* (2001), Real Academia Española, Madrid, Espasa Calpe.
- Emberley, Julia (1996), “Aboriginal Women’s Writing and the Cultural Politics of Representation”, *Women of the First Nations. Power, Wisdom, and Strength*, Christine Miler y Patricia Chuchryk (eds.), Winnipeg, University of Manitoba Press: 97-103.
- Erikson, Erik H. (1983), *Infancia y sociedad*, Barcelona, Paidós Ibérica.

- Fanon, Frantz (2011), *Los condenados de la tierra*, Matxingune taldea. <http://matxingunea.org/media/pdf/Fanon_Los_condenados_de_la_tierra_def_web_2.pdf> [1961]
- FIMI (Foro Internacional de Mujeres Indígenas) (2006), *Mairin Iwanka Raya. Mujeres Indígenas Confrontan la Violencia. Informe Complementario al Estudio sobre Violencia contra las Mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas*. <<http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b84333dc95a1f5f381ab1.pdf>>
- Foucault, Michel (2003), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI. [1970]
- Haraway, Donna (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Juanena, Coro J-A (2010), “La identidad política”, *Diálogo*, 13, 1:10-18. <<http://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1204&context=dialogo>>
- Mohanty, C. Talpade (2008), “Bajos los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales”, *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Sandro Mezzadra (ed.), Madrid, Traficantes de sueños: 69-101.
- Ricoeur, Paul (1999), *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa. [1986]
- Romero, Juanjo (1997), “La maestría silenciosa: maestras artesanas en la Barcelona de la primera mitad del siglo XIX”, *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 4, 2: 275-294.
- Spivak, Gayatri C., (1993), *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York, Routledge.
- Tuhiwai, Linda (1999), *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books.
- Woolgar, Steve (1991), *Ciencia: Abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropos.

