

¿Guardianas de la Cultura o guardianas de las Luchas? Aproximaciones para un análisis tipológico de la participación política de mujeres-indígenas

¿Guardians of Culture or Guardians of Struggles? A typological approach for the analysis of indigenous women's political participation

ANDREA IVANNA GIGENA*

CONICET – Universidad Católica de Córdoba, Argentina
aigigena@conicet.gov.ar

RESUMEN

Con este artículo me propongo abordar los modos de participación política de mujeres-indígenas en Argentina, Bolivia y Chile a partir de considerar dos tipos genéricos de participación: una centrada en el rescate cultural étnico y la otra orientada a la politización de la etnicidad a partir de la cultura. Con esto problematizo los diferentes sentidos atribuidos a la noción de “cultura” en las últimas décadas –tanto por los Pueblos Indígenas como por los Estado-nación– y cómo los mismos generan las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la ciudadanía política de las mujeres-indígenas. El corpus de análisis está constituido por material documental y entrevistas (historias de vida) realizadas a mujeres Kollas, Aymaras, Quechuas y Mapuche entre los años 2008 y 2016.

Palabras clave: Participación Política; Representación Política; Cultura; Mujeres Indígenas.

ABSTRACT

This article addresses indigenous women's political participation in Argentina, Bolivia and Chile from a typological perspective. Two main modes of participation are described herein: one centered in ethnic cultural recognition and other oriented towards the politization of ethnicity from a cultural standpoint.

Drawing on this, the second part of the analysis problematizes the meanings attributed to “culture” by Indigenous Peoples and the Nation States over the past few decades. As it will be argued, these different approaches set diverse conditions for the exercise of political citizenship by indigenous women.

The corpus comprises documentary materials and life stories of Kolla, Aymara, Quechua and Mapuche women collected between 2008 and 2016.

Keywords: Political Participation; Political Representation; Culture; Indigenous Women.

Recibido: 15/10/2017 Aceptado: 12/12/2017

*Doctora en Ciencias Sociales (UBA), Magister en Administración Pública (UNC), Licenciada en Ciencia Política (UCC). Investigadora CONICET. Profesora de grado y posgrado en diferentes universidades.

I. Introducción

La “cultura” es una dimensión insoslayable e incómoda en el abordaje de la cuestión indígena. Desde el surgimiento del “indigenismo culturalista”¹ a principio del siglo XX (Favre, 1998) hasta los marcos conceptuales que desde las décadas del 1980-1990 propusieron la “ciudadanía multicultural” (Kymlica y Norman, 1997), el “pluralismo cultural” (Young, 2000) y; en los 2000 la “interculturalidad” (Walsh, 2012); el tema siempre ha estado presente en la historia de las relaciones entre los Pueblos Indígenas y los Estado-nación.

Asimismo, la cultura es una dimensión particularmente problemática cuando abordamos temas vinculados a las mujeres-indígenas, dado la recurrente evidencias de representaciones y prácticas que atribuyen a las mismas los roles de guardianas y reproductora de la cultura de sus Pueblos —expresiones amenazadas por los efectos de las herencias coloniales y sus diversas manifestaciones neocoloniales—.

Bajo este marco, lo que me propongo con este artículo es analizar los modos de participación política de mujeres-indígenas a partir de una tipología que considera, para las últimas décadas, los sentidos atribuidos a la “cultura” y su relación con el tipo de participación de las mujeres-indígenas en el espacio público.

Presentaré un conjunto de reflexiones que vengo elaborando desde hace varios años, aunque no representan ideas acabadas o conclusivas. Se trata, más bien, de un ensayo de un análisis e interpretación tipológica que pretende erigirse —con el avance, profundización y aporte de sucesivos estudios— en una matriz analítica capaz de comprender la historicidad y singularidad de la ciudadanía política de las mujeres-indígenas en Latinoamérica.

II. Algunas anotaciones preliminares

Considero necesario comenzar con unas breves aclaraciones conceptuales y metodológicas que enmarcan este trabajo y que son parte de un proceso más amplio de análisis sobre subjetivación, participación, representación de las mujeres-indígenas.

En primer lugar, entiendo a la participación política como una disputa de las mujeres frente al proceso de asimilación al orden social como masa no protagónica, como la “masa de las representadas” (Ungo, 2000). Esta definición se sostiene en una concepción amplia de la participación femenina, lo que me permite considerar un variado repertorio de expresiones de (auto)representación —por ejemplo: de base y territorial, partidaria, institucional—. Y, también, tener en cuenta que las disputas que dan las mujeres indígenas por alcanzar espacios de representación son múltiples: frente al Estado, a la sociedad nacional, a los hombres-indígenas y a otras mujeres (indígenas y no-indígenas); como ellas mismas enuncian.

1 El indigenismo culturalista promovía buscar la identidad de América Latina en sus “raíces”. Para este pensamiento promovido por las elites criollas y mestizas a principios de siglo XX: “... la cultura indígena [...] aparece como el único elemento particular de los países latinoamericanos y que los distingue del extranjero (Favre, 1998:47). Así, se debía rescatar del pasado indígena aquellos aspectos culturales que se consideraran “positivos y dignos de ser difundidos a todo el cuerpo social” (Favre, 1998:50) y sus manifestaciones estéticas debía ser expuestas, admiradas y reivindicadas. En Argentina, el indigenismo culturalista estuvo representado por muchos intelectuales del interior del país que desarrollaron el modelo criollo-americanista o folklorista a partir de textos ensayísticos y literarios (Ocampo, 2004; Gigena, 2013). En Bolivia, esta corriente se manifiesta, por ejemplo, con la conformación de las Asociaciones que organizan la Semana Indianista en 1931, revalorizando centralmente la ciudad arqueológica de Tiwanaku (Wahren, 2014). En Chile, finalmente, algunos textos vinculan a Gabriela Mistral como la exponente más notoria del este tipo de indigenismo (Figuerola, Silva y Vargas, 2000). Estas corrientes habrían contribuido a la emergencia de un nuevo sujeto para la identidad nacional y en el cual lo “indio” queda diluido: el “gaucho” en Argentina, el “cholo” en Bolivia y, el “roto” en Chile.

Primero combatir con el Estado, con una sociedad mayoritaria que gobierna hoy día que no es mapuche o indígena. Segundo, combatir con mis propios hermanos [...] los hombres cuando son fuertes en criticar, si pueden hacerte tiras te hacen tiras, no ha sido fácil, ¡para' que te voy a decir! si el machismo existe en nuestras comunidades. Y la tercera, de poder enfrentar a las propias mujeres, porque las mujeres son mucho más crueles con una. De las dos partes [indígenas y no-indígenas], no hay solidaridad entre nosotras, no hay apoyo (LA, 2016).

Asimismo, parto del supuesto de que las mujeres-indígenas están subrepresentadas tanto en las organizaciones que sus Pueblos como en las instituciones estatales –en general y, específicamente, en las creadas para gestionar y gobernar los temas indígenas en el Estado–. Han estado, además, invisibilizadas en la historia, lo que hace difícil encontrar una memoria de largo o mediano plazo a la cuál anudarse para legitimar su participación en el espacio público.

Una excepción a esta subrepresentación ha sido el caso boliviano en la década del 2000, cuando las mujeres-indígenas ganaron muchos espacios de (auto) representación, en sus Pueblos, en la Asamblea Constituyente, en la Asamblea Legislativa, en el Poder Ejecutivo nacional y en los gobiernos locales.

Esta tendencia ha tenido, no obstante, un rápido retroceso; porque perviven en las dinámicas sociales y del Estado Plurinacional resabios coloniales, patriarcales y neoliberales que, frente a la mayor participación de las mujeres-indígenas, han respondido con hostigamiento, acoso y violencia política –particularmente contra aquellas que debían ejercer cargos obtenidos por el voto popular (Archenti y Albaine, 2013)–. Pero también fue Bolivia el primer país en Latinoamérica, a través de la acción de la “Asociación de Concejalas de Bolivia”, en visibilizar la cuestión y sancionar una Ley N°243² –antecedente paradigmático en región– para prevenir y erradicar este tipo de violencias.

Asimismo, y también siguiendo a Ungo, entiendo por cultura a “... vasto y complejo conjunto configurado por las concepciones del mundo en las que se engarzan visiones, valores, principios y representaciones sociales, los que se expresan en las prácticas individuales y sociales de muy diverso modo” (Ungo, 2011:76).

En segundo lugar, es necesario que especifique algunas cuestiones sobre el corpus de entrevistas que privilegiadamente informan este trabajo. Desde el año 2008, en el marco de diferentes proyectos de investigación (vinculados a mi formación doctoral y, luego, a proyectos y estancias de investigación posdoctorales) pero bajo una misma línea de trabajo: los procesos de subjetivación política de indígenas, he realizado entrevistas con indígenas (hombres y mujeres) en varios países latinoamericanos. Lo extenso del período me permitió relevar un variado repertorio de acciones de participación en la que se manifestó la politización del Plural Movimiento Indígena³.

El trasfondo contextual de la producción de las entrevistas estuvo signado, en general, por la resistencia indígena a los efectos del neoliberalismo, la emergencia de nuevos modos de hacer política y el encauzamiento de las mismas hacia lógicas de inclusión predominantemente estadocéntricas. Asimismo, se dieron en el marco del despliegue de una retórica de la diversidad y la proliferación de agen-

2 “Ley contra el acoso y la violencia política hacia las mujeres” sancionada por la Asamblea Legislativa en el año 2012 y promulgada por el Poder Ejecutivo en el año 2016.

3 Tomo la expresión de Gustavo Cruz, quien argumenta que la movilización “india-indígena” es una expresión histórica, plural y contradictoria de la que emergen proyectos diversos: a) disputar la construcción de una nueva estatalidad; b) proponer formas de poder no estatales y; c) demandar la integración a los proyectos estatales vigentes (2014:27)

cias para la “gestión de la diversidad”⁴ (Briones, 2005) y la resistencia a las representaciones hegemónicas (coloniales y neocoloniales) que configuraron los lugares posibles de los Pueblos Indígenas al interior de cada Estado-nación.

III. Hacia una tipología de la participación política

La información empírica de varios años de trabajo me permite considerar dos tipos genéricos de participación de mujeres-indígenas: aquella cuya orientación está dada, predominantemente, por un rescate cultural étnico y; aquella otra que está signada por una politización de la etnicidad a través de la cultura.

El primer “tipo” ha generado acciones y la constitución de organizaciones destinadas a “rescatar” y “conservar” la cultura, entendida tanto en sus manifestaciones materiales como inmateriales: bailes, cantos, comidas, idioma, ceremonias –deportivas, espirituales–, medicina, sitios sagrados, etc. Este sentido dado a la cultura, además, suele tener un sesgo ruralista; es decir, se considera que las manifestaciones más “puras” y “auténticas” se encuentra entre los indígenas que viven en el ámbito campo.

Uno de los argumentos más importantes que legitiman este “rescate” y “conservación” cultural es la intención de superar los efectos de la dominación colonial y neocolonial que obligaron a los Pueblos a borrar los trazos de identificación indígena, a disimular la etnicidad, con el fin de incorporarse al modelo hegemónico de la nación (blanco) en cada país. Y si bien esta dominación y sus efectos son indiscutibles, lo problemático surge cuando lo cultural termina reducido a esencialismos o representaciones folklóricas y estereotipadas de la singularidad indígena. Y también es problemático cuando en este devenir –del que son solidarios algunos sectores de los Pueblos Indígenas y las políticas multiculturales de los Estados– atribuyen a las mujeres el rol predominante (cuando no exclusivo) de conservar y reproducir la cultura.

Nira Yuval-Davis (2004) llama a esto la “carga de la representación”: una forma de subordinación de género basada en la idea de que las mujeres son, por antonomasia, las “reproductoras biológicas, culturales y simbólicas” de sus pueblos/naciones. Con esto se las fija en tareas de reproducción que son predominantemente intracomunitarias e intrafamiliares (custodiar y transmitir la lengua, la gastronomía, la espiritualidad, ciertas expresiones estéticas, etc.) o, a veces, en manifestaciones públicas que sólo se teatralizan la identidad cultural (Rivera Cusicanqui, 2014). Y todo esto tiene, sin dudas, efectos obturadores sobre las posibilidades de proyección política de las mujeres-indígenas en el espacio público.

El segundo “tipo” de participación política se vale de los rasgos culturales que distinguen a un Pueblos Indígena para generar un proceso de (auto)identificación como nación, como movimiento o como grupo político, que permita posicionar frente al Estado y la sociedad nacional un conjunto de demandas y reivindicaciones relativas a: derechos territoriales, identitarios, de propiedad intelectual, sobre el uso y cuidado de sus recursos naturales, de autonomía y autogobierno, de Consulta, entre otros.

Así, frente al mismo supuesto de que los efectos de la dominación colonial y neocolonial han generado el borramiento de las manifestaciones de Pueblos Indígenas, la finalidad no es restaurar una cultura pura e impoluta. Por eso desaparece sesgo ruralista.

4 ONGs, Organismo Internacionales, Agencias Multilaterales, Estados nacionales y gobiernos subnacionales.

De lo que trata, más bien, es de apelar a algunos/todos los elementos del entramado cultural de cada pueblo para fortalecer la identificación étnica mediante un proceso de politización de esa etnicidad. Esto es: afirmar la condición de alteridad radical frente al Estado y la sociedad y; desde allí, sostener demandas de reconocimiento de derechos específicos y diferenciales dentro de las formas estatales o supraestatales vigentes.

Bajo esta tipología, muchas mujeres-indígenas han alcanzado un protagonismo significativo en el espacio público, en representación de sus Pueblos u organizaciones. En menor medida han promovido espacios de organización y participación exclusivamente femeninos.

IV. La participación política a través de las historias de vida de las mujeres-indígenas

El análisis que presento a continuación no “ejemplifica” las tipologías mencionadas porque, en realidad, las mismas han sido bosquejadas a partir de un corpus de información del cual aquí presento un recorte.

A lo fines de este artículo he seleccionado siete historias de vida de mujeres-indígenas que tuvieron o tienen un rol destacado en el espacio público de cada país. Todas “representan” el segundo modo de participación política y ponen en evidencia, por contraste y comparación, las características del primero.

Las entrevistas fueron producidas entre los años 2008 y 2016. Dos mujeres-indígenas son de Argentina, tres de Bolivia y dos de Chile. Han sido dirigentes de movimientos u organizaciones indígenas, funcionarias estatales y activistas, aunque actualmente casi ninguna detenta la posición que tenían al momento de la entrevista. Sin embargo, revisar críticamente este material, su diversidad y densidad informativa, deja en evidencia para la historia reciente de cada país, tanto las condiciones de subordinación como los caminos que estas mujeres tomaron para la subversión de la misma ganando espacios de representación en el ámbito público.

Las dos mujeres de Argentina (en adelante CS y BC) se han forjado en modalidades de participación diferente: una de base y territorial, la otra institucional. Ambas pertenecen al mismo pueblo (kolla) aunque son oriundas de diferentes provincias del norte del país.

CS: kolla originaria del ayllu de Río Blanquito, Finca San Andrés, en la provincia de Salta. Fue la segunda presidente de la *Comunidad Pueblo Kolla TINKUNAKU*⁵ y la primera mujer electa⁶ (período 1998-2000). Ejerció dicho cargo en el momento de mayor conflictividad en relación a la lucha por el territorio de esta organización –tanto contra el ingenio San Martín del Tabacal como contra la empresa que construyó un gasoducto atravesando sus comunidades sin que mediara el proceso de Consulta Previa e Informada–. Tuvimos la conversación (entrevista) en enero del año 2008, cuando CS se había alejado completamente del activismo de base en su organización.

CB: kolla originaria de La Quiaca, provincia de Jujuy. vive actualmente en la ciudad de Buenos Aires. Cuando migró a esta ciudad, para iniciar sus estudios

⁵ La Comunidad Kolla TINKUNAKU habita un territorio de posesión ancestral de unas 129.000 hectáreas entre los cerros altiplánicos (puna) y la selva de yungas en el norte de la provincia de Salta. Su población se concentra en cuatro ayllus: El Angosto de Paraní, Río Blanquito de Santa Cruz, los Naranjos y San Andrés.
⁶ El sistema de elección de autoridades para el Consejo Directivo contempla la renovación de la presidencia cada 3 años, mediante un sistema rotario que prevé que cada presidente/a debe pertenecer a un ayllu distinto según el siguiente orden: Los Naranjos, Río Blanquito, El Angosto y San Andrés.

universitarios (primero agronomía, luego abogacía) se vinculó con la Comisión de Juristas Indígenas de la República Argentina (CJIRA) desde dónde comenzó a formarse sobre los derechos de los Pueblos Indígenas. Es funcionaria del Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI) desde el año 2010. La entrevista la hicimos en el mes de septiembre del año 2015.

Pese a la distancia de producción entre una y otra entrevista –además de la diferencia generacional, del diferente tipo de participación y la vida predominantemente rural en una y urbana en la otra– CS y BC están “inspiradas”, en sus procesos de identificación étnica y en la formación en la lucha indígena por una misma persona: el abogado y activista kolla Eulogio Frites⁷.

La influencia de Frites en CS está mediada por su pertenencia al grupo de dirigentes que conformó el TINKUNAKU. Ellos-as estuvieron asesorados-as y acompañados-as por Frites (que, aunque vivió en Buenos Aires desde muy joven nunca perdió el vínculo con su zona de crianza, la finca San Andrés, territorio ancestral del TINKUNAKU). En el caso de BC, la influencia de Frites deviene de un azaroso contacto en Buenos Aires y de las sugerencias que él le hiciera para reorientar sus estudios universitarios hacia la abogacía e involucrarse en la defensa de los derechos indígenas; la difusión de esos derechos entre los indígenas en Argentina y; la incidencia política desde el Estado para el reconocimiento y respeto de esos derechos.

Pese a la diferencia generacional, al revisar las historias de vida de estas referentes encontramos similitudes que, junto a la inspiración del ideólogo Frites, ayudan a comprender mejor sus modos de participación política. Por un lado, la educación formal (la escuela media para CS –quien cursa ya siendo adulta y fuera de su comunidad– y la universidad para BC –lejos de su comunidad en la ciudad de Buenos Aires–) es el ámbito a partir del cual comienzan problematizar su identidad y legitimar su identificación étnica.

Y después un día, una profesora de historia, ella habló y dijo que ser así, nos explicaba la historia y todo eso. Y decía “¿qué estoy haciendo yo?”. Inmediatamente capté la información ahí y ya los otros chicos andaban en la lucha, vuelta y vuelta. [...] Yo sabía que era de allá [del territorio ancestral kolla], que había que luchar, pero como que tenía algo, como que algo me impedía decir quién soy. Y bueno, de esa vez, a través de hacernos conocer la realidad, y que todos éramos iguales, que nosotros no éramos menos porque somos kolla nació esto de decir bueno, empezamos nosotros, con nuestros compañeros (CS, 2008).

Cuestión que ahí [en la universidad] siento muchas diferencias, cuando voy a cursar [...] la diferencia de clase social, la diferencia de tener... la formación, o sea, entre lo público y lo privado se nota mucho en el CBC [Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires]. Sentí también que yo era diferente, no sólo por mi forma de hablar, sino también mis rasgos... mostraban diferencias (BC, 2015).

Esto no deja de ser paradójico si consideramos que, en Argentina, el sistema educativo en general y la historia en particular, legitimó desde la consolidación de la república (fines del siglo XIX) una construcción hegemónica del relato nacional que fija a lo/s indígena/s en el pasado, negándoles coetaneidad, considerándolos civilizaciones muertas, desaparecidas o cuyos últimos rastros pueden hallarse en la mestización.

⁷ Eulogio Frites, entre muchas otras cosas, fue uno de los artífices del reconocimiento indígena en la Constitución Nacional (art. 75 inciso 17 de la Constitución de 1994 que establece la preexistencia de los Pueblos Indígenas) y en las instituciones del Estado (autor de la ley 23302/ 1985 que creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas - INAI).

Sin embargo, en el trasfondo, pareciera no ser el sistema educativo en sí mismo el que produce la identificación étnica sino la percepción que CS y BC tienen de la discriminación o el paternalismo que ejercen sobre ellas los-as otros-as debido a sus trazos idiosincráticos.

Asimismo, y antes que los atavíos o ciertas manifestaciones de la cultura material, es la creciente conciencia de los derechos de sus Pueblos y la afirmación de su contemporaneidad lo que inspira el interés y la estrategia por la participación política.

Yo pienso que lo que define a un kolla es su manera de ser. Claro, porque más allá de la ropa, porque yo puedo estar o tú te puedes poner mi ropa y, pero no, lo que vos sentís es otra cosa. Para mí por lo menos, de mi punto de vista, es ser como somos, eso es lo que me define a mí, mi manera de ser o mi rostro no lo puedo cambiar ni, aunque me vista de seda, soy lo que soy nada más (CS, 2008).

... no me acuerdo qué actividad fue, una fecha simbólica también para nosotros y NO FUE NADIE, éramos cinco, creo, nada más. Y decíamos: ¿Por qué no vienen?!... Entonces ahí cuando el Doctor dijo: “falta conciencia” ... Y en ese momento decíamos, lo que más sobresalía era la parte cultural y no la parte de reivindicación política [...]. Entonces dijimos: “bueno, hagamos ferias, convoquemos a los sikuris” [...] Entonces ahí empezamos a tener un poco más de público (BC, 2015).

Asimismo, en ambas mujeres se observa una apropiación, en clave ético-política, de la defensa sus Pueblos Indígenas. En sus relatos ellas se ubican en un punto de intersección entre el legado histórico más significativo de su Pueblo –el Malón de la Paz⁸ y el activismo de Eulogio Frites⁹– y la necesidad de garantizar para las generaciones que siguen los avances y las conquistas logradas por sus hermanos-as indígenas. Se presentan, así, como guardianas de las luchas indígenas, antes que de la cultura kolla. Y cuando CS y BC se reconocen de este modo, eluden los esencialismos y los folklorismos que son tan solidarios de la reafirmación de las relaciones patriarcales.

Nada de esto elimina, sin embargo, la tensión que supone conciliar una participación tan destacada y protagónica en el ámbito público y los mandatos y roles que habitualmente se atribuyen a las mujeres (por la sociedad en general y por sus comunidades en particular). Por ello, tanto CS BC nombran en sus historias una carga de responsabilidad muy personal (“descuidos”) por ciertos sucesos familiares que, finalmente, las ponen en situación de reconsiderar los límites de su exposición pública.

En el caso de CS esa reconsideración significó retirarse completamente del ámbito público: finalizado su mandato como presidente del TINKUNAKU regresó vivir al ayllu donde nació, fuera de la ciudad. Sus actividades se alternaron

8 En el año 1946, los indígenas kollas de las provincias de Salta y Jujuy realizan una movilización hacia Buenos Aires, conocida como el “Malón de la Paz” (aunque referenciada por los kollas salteños como Caravana). Recorrieron pie y a caballo aproximadamente 2.500 km, durante tres meses, con el fin de presentar al presidente Perón una demanda por la restitución del control de su territorio ancestral, arrebatado por las elites terratenientes provinciales a partir de la independencia.

El evento generó una importante cobertura periodística que daba cuenta cómo en las principales ciudades por las que pasaban los indígenas eran vitoreados, alojados en dependencias militares y recibidos por las autoridades y personalidades locales. En Buenos Aires fueron recibidos por una multitud el 3 de agosto de 1946. Perón mismo se encontró con una comitiva de dirigentes, con quienes se mostró y fotografió en el balcón de la Casa Rosada.

Esta recepción, en principio auspiciosa, terminó con una violenta expulsión. Los kollas fueron sacados por la fuerza del hotel de los inmigrantes –donde habían sido alojados por el gobierno nacional– y obligados a embarcar en un tren, sin sus pertenencias, que los devolvió a sus regiones de origen, custodiados por las fuerzas de seguridad nacional.

9 Ver nota al pie n° 7.

allí entre las tareas domésticas y familiares y la colaboración en parroquia local. No volvió a integrar los espacios de representación política indígena ni a nivel local (consejo del Ayllu) ni a nivel comunitario (comisión directiva del TINKUNAKU).

En el caso de BC la sustracción de la escena política parece ser contingente, medida y estratégica. Ella continúa trabajando en el Estado, custodiando el espacio ganado para los Pueblos Indígenas, pero a la espera de su relevo. Lo hace, además, invocando las enseñanzas de Eulogio Frites:

... hay momentos en la administración que hay que reservarse... [...] una frase que él siempre decía, no me acuerdo ahora, pero era como que... el sol no todos los días va a brillar, y hay que aprovechar esos días para brillar. Y cuando no se dé... hay que reservarse” (BC, 2015).

Entre las mujeres-indígenas de Bolivia (en adelante RA, HE y JP) la participación de base y territorial y la institucional están unidas (a diferencia de lo que ocurre con CS y BC para el caso argentino).

RA es quechua, originaria de la comuna de Duraznos, Linares de Potosí, lugar donde residió poco tiempo debido a que tuvo que salir para realizar trabajo doméstico, primero en Potosí y luego en La Paz. Comenzó a participar en el IPSP (Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos¹⁰) casi desde su surgimiento. Fue candidata a diputada nacional y a concejal por El Alto, cargo este último que ocupó (como suplente y titular) hasta su nombramiento como Ministra de Economía Ministra de Desarrollo Productivo y Economía Plural del Estado Plurinacional (período 2010-2012).

Su actividad política se articuló con el activismo por el comercio justo y mujeres. Fundó (en 1989) y representanta la *Asociación Boliviana Artesanal Señor de Mayo* (ASARBOLSEM). Hicimos la entrevista en El Alto, en la sede de ASARBOLSEM, en octubre del año 2011 y continuamos algunas charlas en noviembre del mismo año en Córdoba (Argentina), en ocasión de un evento académico en el que ambas participamos.

HE es quechua, proveniente de un ayllu minero de las tierras altas del norte de Potosí. Integraba la CONANAQ¹¹. Fue elegida, junto a su esposo, autoridad de su comunidad local y luego, en el año 2009, fue electa Convencional Constituyente, gracias al férreo apoyo de su Comunidad debido al hostigamiento político y ahogamiento económico que padeciera por sostener su candidatura.

En el proceso de discusión del nuevo texto constitucional, fundante del Estado Plurinacional, tuvo un protagonismo notorio. Finalmente, fue nombrada (primer) jefa de la Unidad de Despatriarcalización del Viceministerio de Descolonización, del Ministerio de Culturas del Estado Plurinacional (período 2010-2011). Conversamos en La Paz, en octubre del año 2011.

JP es aymara, activista feminista y lesbiana. Tiene formación universitaria, a diferencia de las dos primeras mujeres que apenas han completado los ciclos iniciales de la escolarización formal.

¹⁰ Constituido en 1995, el IPSP fue el brazo político de los sectores campesinos sindicalizados. Al no conseguir obtener la personería jurídica necesaria para participar electoralmente utilizan la del MAS y así, fueron ganando electores hasta que en el 2005 Evo Morales asume como presidente.

¹¹ Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, organización autónoma de pueblos originarios de tierras altas que conformaron el Pacto de la Unidad con el MAS (y otras organizaciones) en vista de las elecciones presidenciales del 2005, la conformación de la Asamblea Constituyente y el dictado de la Nueva Constitución Política del Estado. Tuvieron una destacada presencia de asambleístas. Pero durante el proceso constituyente rompieron su alianza con el MAS, porque entendieron que claudicaba frente al proyecto descolonizador sostenido por los indígenas.

Vinculada primeramente a la izquierda boliviana, a principios de 1990 funda junto a María Galindo el movimiento feminista “Mujeres Creando”, organización referente del feminismo autónomo latinoamericano. A principios del 2000, y en el marco de la movilización social que generaban la “guerra del agua” y “del gas” en Bolivia, JP se separa de “Mujeres Creando” y funda, junto a otras mujeres, el colectivo “Mujeres Creando Comunidad” y la “Asamblea Feminista Comunitaria”. Esto devendrá más tarde en el Feminismo Comunitario.

Asimismo, JP elaboró junto a Victoria Aldunate, un marco conceptual para las políticas públicas del Estado Plurinacional y representa a Bolivia en el Comité de Expertas-MESECVI, de la OEA¹². Conversamos en La Paz en octubre del 2011 y en Córdoba en septiembre del 2015 (en esta última ocasión la entrevista fue junto a Adriana Guzmán, también referente del Feminismo Comunitario).

En relación al “proceso de cambio boliviano” que comienza con las movilizaciones populares y luego el ascenso al poder de Evo Morales, estas tres mujeres-indígenas tienen posiciones políticas muy diferentes. Esto se relaciona, en gran medida, con los proyectos políticos de sus organizaciones de pertenencia (CONAMAQ, IPSP-MAS, Feminismo Comunitario y Asamblea Feminista Comunitaria). Pero uno de los clivajes de la diferenciación, y que además marca algunos matices en relación a los modos de participación política, está dado por la disyunción entre descolonizar –“considerar su condición étnica, recuperando sus identidades y saberes”– y despatriarcalizar –“considerar la situación de las mujeres antes que su condición étnica”– (Colectivo Cabildeo, 2009:162-163).

RA y HE entienden que el eje articulador de su participación política es la descolonización; aunque no es entendida del mismo modo por una y otra dirigente. Esto es reflejo de los diferentes modos de entender la “descolonización” que tenían (y tienen) los sectores sociales del campo político popular (campesino e indígena) en Bolivia.

Pero, aunque la descolonización sea una noción polisémica entre los Pueblos Indígenas, no puede reducirse a una propuesta de rescate cultural con derivas esencialistas o folklóricas. Al contrario, con la misma se apunta a producir transformaciones cruciales en las estructuras que organizan la sociedad, el Estado y la economía. Y las diferencias se plantean, más bien, en torno a la gradualidad y el alcance de esas transformaciones –reformar el Estado liberal o fundar una nueva estructura y organización del poder político, por ejemplo–.

En tanto, AR y HE la participación-política tiene una característica común: la subordinación de sus intereses específicos de las mujeres-indígenas a las “metas universales” del movimiento de pertenencia: la descolonización.

RA no considera, en consecuencia, la despatriarcalización. El tema no emerge en su relato ni aun cuando introducimos el diálogo sobre las diferencias de género o la subordinación de las mujeres en la historia del IPSP. HE, en cambio, la reedita (o reduce) como una modalidad más de descolonización: nunca remite a la subordinación de las mujeres-indígenas por su condición de género, sino que refiere a la subordinación de los Pueblos producida por el sistema educativo y la religión (cristianas); por la organización territorial del Estado (superpuesta a los modos de organización política indígena previo a la conquista y colonización) y; por el capitalismo global.

Por eso nosotros estamos convencidos y decimos como Pueblos Indígenas [...] “Ningún proyecto político nos va a salvar si ahora no prioriza-

¹² Órgano técnico de seguimiento y evaluación de la Convención de Belén Do Pará.

mos la madre tierra'. Porque la madre tierra está totalmente saqueada, explotada, dominada; al igual que la mujer. ¡La mujer también! Porque ¿cómo nos ven? Nos ven todavía como reproductoras, ¿cómo que más nos ven? Igual a nuestra madre tierra [...] Entonces nos hacemos muchas preguntas, por eso desde nosotros estamos ya en la construcción de nuestros propios conceptos. Y para nosotros la despatriarcalización es la rebelión, la lucha permanente de nuestra madre tierra, junto a sus hijas e hijos, contra el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo y todas sus estructuras simbólicas y materiales de dominación patriarcal. Lucha permanente, contra los modelos civilizatorios, excluyentes, racistas, discriminatorios, y extractivistas, para construir un nuevo modelo del vivir bien (HE, 2011).

Pese a esta concepción, de una densidad emancipadora significativa, durante su gestión al frente de la Unidad de Despatriarcalización las políticas más importantes que se ejecutan tuvieron que ver con la celebración de matrimonios colectivos según el rito andino y la incidencia sobre las relaciones familiares en las recientes parejas de indígenas (Gigena, 2014). Es decir, si bien su concepción rechazaba cualquier idea que vincule a la mujer con roles de reproductoras biológicas, culturales y simbólicas de los Pueblos Indígenas; las políticas ejecutadas se orientaban reforzar, justamente, esa condición.

Debo destacar, no obstante, que la jerarquía de la Unidad de Despatriarcalización en el organigrama estatal; la escasa autonomía de la misma (de recursos e iniciativas) en relación a los lineamientos del Viceministerio de Descolonización y; los mandatos (simbólicos y no) de la CONAMAQ dejaban a HE prácticamente sin autonomía de gestión. Asimismo, las feministas o expertas en género en el gobierno, concentradas en el Viceministerio de Igualdad de Oportunidades del Ministerio de Justicia, tampoco colaboraban con esta Unidad porque la consideraban una dependencia meramente "filosófica" (Gigena, 2014).

En las antípodas de RA y HE, JP va a postular que lo primero y fundamental es la despatriarcalización y que la misma comienza por desmontar las prácticas patriarcales de los propios Pueblos Indígenas. El Feminismo Comunitario propone desmontar el chacha-warmi: práctica que, aseguran, naturaliza "la opresión, explotación y la discriminación de las mujeres" (Aldunate y Paredes, 2010:21).

Claro que esto no significa que el Feminismo Comunitario desconozca la importancia de descolonizar; solo la subordina a la despatriarcalización, contrariamente a lo que plantea la nueva institucionalidad plurinacional:

[para] el Viceministerio de Descolonización [...] el proceso de descolonización contiene a la despatriarcalización. Esa es la mirada que tiene hoy la institucionalidad, del Estado ¿no?, de la despatriarcalización: primero hay que descolonizar, y así se va acabando con el patriarcado... Su comprensión, su concepto de patriarcado no es el que nosotras planteamos, que es el sistema de todas las opresiones. Y entonces, la despatriarcalización más bien contiene a la descolonización, como contiene a la desneoliberalización, contiene a los procesos de atacar a [todas] las formas de opresión. Entonces, hay una mirada conceptual, política, reduccionista del patriarcado, por tanto, reduccionista de la despatriarcalización, y muy... muy mezclada con el machismo (JP/AG - 2015).

Ahora bien, trascendiendo por un momento las diferencias, al momento de realizar las entrevistas todas estas mujeres manifestaron su apoyo al "proceso de cambio" que había llevado a Evo Morales al poder (aunque las valoraciones sobre ciertas prácticas políticas y su machismo eran disímiles).

Es decir, lo que definía y caracterizaba la participación política de cada una era la convicción de que debían defender: los avances logrados tras años de movilización popular e indígenas y, los proyectos políticos de sus Pueblos (sobre todo los vinculados a la reconfiguración estatal y las autonomías y gobiernos indígenas; parcialmente encarnados por el gobierno de Morales en esos años).

No hubo referencias que nos hagan pensar en el “rescate” de sus culturas. Lo cierto es que ninguna de las tres mujeres necesitaba “recuperar” una cultura borrada u olvidada. Al contrario, sus historias dejaban en evidencia, por una vía negativa y por otra positiva, que la marca indígena o campesino-indígena había estado presente como factor constitutivo de su identidad siempre. La vía negativa se manifestaba en los relatos sobre las condiciones de discriminación y violencia que sufrieron desde pequeñas justamente por ser “indias” (en el colegio, en su ingreso al trabajo doméstico, en los mercados, etc.). La vía positiva se expresaba en las referencias a la revalorización social que habían alcanzado, sujetos-as políticos-as indígenas, en las últimas décadas.

Entonces, la participación política se delineaba por el esfuerzo de proponer un cambio civilizatorio a partir de aquellas dimensiones culturales que ellas consideran superadoras de las situaciones de opresión coloniales y occidentales. Y solo para JP, ese cambio civilizatorio incluía además una modificación de las visiones sobre las relaciones entre los géneros.

Las mujeres-indígenas de Chile (en adelante MD y LA) pertenecen a una misma generación, que comenzó a organizarse y participar a fines de la década de los 70 en el sur del país; primero en los Centros Culturales Mapuche¹³ y luego en el Ad-Mapu¹⁴, uno de los actores políticos más relevantes en el proceso de transición a la democracia.

Con trayectorias personales muy parecidas, MD y LA terminan en los últimos años encauzando su participación política hacia instancias estadocéntricas: en los cargos de representación indígena de la Corporación Nacional Indígena (en adelante CONADI¹⁵) y en el trabajo de incidencia política en otras dependencias estatales. La diferencia tal vez más significativa entre ambas es que MD se ha focalizado en la mujer-indígenas y los indígenas-urbanos mientras que LA continúa reivindicando la representación del Pueblo mapuche en general.

MD es mapuche huilliche, nació en una comuna rural, Panguipulli, provincia de Valdivia. De muy joven, a principios de la década del 80, participó en las juventudes comunistas (“juventudes comunistas mapuche”) y fue dirigente por su provincia en el AD-MAPU. En ese tiempo participó de la fundación de un grupo de teatro mapuche. Estuvo presa, durante 8 días, por el régimen militar pinochetista.

Luego, emigró a la ciudad de Santiago, donde completó sus estudios universitarios y donde actualmente reside, vinculada al Partido Socialista y el activismo indígena femenino: es la fundadora y coordinadora de la Red de Mujeres Mapuche.

13 Organizaciones étnicas mapuche creadas a fines de los 70 al sur de Chile, con el apoyo de la iglesia católica, ONGs y sectores vinculados a la defensa de los Derechos Humanos. Fortalecían la organización comunitaria, desarrollaban proyectos productivos y de recuperación de la cultura ancestral.

14 Organización política mapuche fundada en 1980, como superadora de los Centros Culturales, anti-autoritaria, en defensa de los derechos territoriales frente a un conjunto de disposiciones del régimen pinochetista que habilitaba subdivisiones y privatizaciones de la propiedad comunal mapuche (Decreto n° 2568, modificadorio de la legislación para los indígenas establecida por la Unidad Popular).

15 La CONADI es el organismo rector y encargado de llevar a adelante la política pública para los indígenas en el Estado desde el retorno a la democracia (1993). Recientemente se discute su jerarquización, su constitución como Ministerio.

Ha ejercido, además, el cargo de consejera de la CONADI por designación presidencial (período 2014-2016) y; participó en múltiples actividades de incidencia para la pertinencia cultural y de género en las políticas orientadas a los indígenas urbanos y, por la incorporación de un área específica para la mujer-indígenas en el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) - Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género. Conversamos en Santiago, en dos ocasiones, en julio del año 2016.

AL, mapuche, nacida en Maluco, desarrolló todo su activismo indígena y desde muy en el Ad Mapu, organización de la que es werken (portavoz) y presidenta. Durante la dictadura sufrió la persecución militar y estuvo presa un breve tiempo.

Tuvo un protagonismo crucial en el proceso que derivó en la firma del Acuerdo de Nueva Imperial (1989)¹⁶ que el Pueblo Mapuche suscribe con el entonces candidato a la presidencia por la Concertación de Partidos: Patricio Aylwin. Colaboró, luego, con el trabajo de la Comisión Especial para los Pueblos Indígenas (CEPI) que, según se había pactado, debía proponer al Estado los lineamientos legales e institucionales para la política indígena pos dictadura.

De adulta, y ya en democracia, cursó una carrera universitaria en Temuco, donde está la sede de Ad Mapu. Luego realizó estudios de posgrado en el exterior (en Nicaragua) en el marco de un programa de becas internacionales para indígenas. En los últimos años ha ejercido, además, el cargo de Consejera Nacional electa en la CONADI (período 2012-2016). Se presentó a la reelección sin poder renovar su mandato. Conversamos en Temuco, en mayo del año 2016.

Posiblemente Chile sea en el lugar donde más marcadamente se observan las diferencias entre la participación centrada en el rescate cultural étnico y la centrada en la politización de la etnicidad a partir de la cultura. Y esto se vincula, privilegiadamente, con la historia del proceso organizativo de los mapuches desde la dictadura hasta la actualidad.

En la década de los '70 el componente central y estratégico de la politización indígena fue la reivindicación cultural, la que parecía tener dos fines. Por un lado, se buscaba recuperar las prácticas culturales que habían sido históricamente silenciadas (los rituales ceremoniales, los deportes, el idioma, revalorizar las autoridades tradicionales –longkos y machis–). Por el otro, defender los derechos fundamentales amenazados (territoriales, autonomía y vida).

Para este segundo fin, en el marco de un contexto fuertemente represivo, el primero sirvió de justificación y máscara para poder sostener reuniones comunitarias masivas donde se trataban temas políticos en discusiones y encendidos discursos que se pronunciaban en mapudungun (lengua mapuche). Esas reuniones “festivas” fueron tan persistentes que los carabineros que las vigilaban, por razones de convivencia ciudadana (alguna borrachera o pelea esporádica) detectaron que eran encuentros políticos y comenzaron a estudiar el idioma mapuche para ejercer otro tipo de vigilancia (Reuque, 2002).

Los históricos referentes de los Centros Culturales y del Ad Mapu, tienen claro que su vinculación con la cultura, en esos tiempos, no puede ser reducida al folklorismo o a un esencialismo étnico (Reuque, 2002). Ellos entienden que la “cultura” fue el elemento facilitador de la organización y de la formación política

¹⁶ Pacto entre el “Plural Movimiento Indígena” de Chile y Patricio Aylwin firmado una vez que el Plebiscito de 1988 arrojara como resultado la no continuidad de Pinochet. En dicho acuerdo Aylwin se comprometía a: “hacer suya las demandas de los Pueblos Indígenas”, que fueron abordadas por la CEPI y que trataban sobre: promulgar un marco jurídico indígena; ratificar el Convenio 169-OIT; reformar la Constitución Nacional para que en su texto se reconozca a los Pueblos Indígenas.

mapuche; una herramienta de pedagogía política basada en propuestas innovadoras (como fundar una compañía de teatro) que, además, contaba con la participación activa de muchas mujeres:

Prácticamente todos los dirigentes que tú conoces dentro de la elite tanto nacional como internacional, algunos como Aucán Huilcamán, todos pasaron por esta sede, aquí fue como la primera universidad social-cultural para poder fortalecer más nuestra identidad, podemos decir que pasaron por estos lados, entonces aquí hubo mujeres en esos tiempos, como podríamos decir: Antonia Painequeo, Cecilia Aburto, Isolde Reuque. Te estoy hablando de los 80, a principios de los 80, ellas son todas representantes de comunidades (LA, 2016).

Sí porque nosotros creábamos nuestras propias obras de teatro, nosotros rescatábamos bailes, hacíamos presentaciones, nos tratábamos de autogestionar, íbamos acá, nos invitaban a todos lados, íbamos a actuar, hacíamos cuadros teatrales, musicales, empezamos a ser muy conocidos, incluso viajamos a Argentina [...] se llamaba Grupo de Teatro Mapuche Ad Mapu. [...] el teatro era una herramienta más de la cultura para dar a conocer nuestra realidad y [por eso]... nosotros fuimos reprimidos [...] Ellos [carabineros] iban a la obra, iban a ver las obras... Sí, teníamos como tres o cuatro sapos. Sapos les decíamos, que pagaban sus entradas y se instalaban a ver la obra... y nos preguntaban, chiquillos, y nosotros sabíamos que eran soplones (MD, 2016).

En los 90, con la recuperación de la democracia y a partir de la sanción de la Ley Indígena n° 19.253, se regula (entre otras cuestiones) el registro de Comunidades o Asociaciones Indígenas¹⁷. Esta última figura fue central para la organización de los indígenas en las ciudades cuya importancia, en relación a la población indígena rural, era cada vez más mayor. Esas asociaciones se concentraron predominantemente en el “rescate cultural”.

Enredados en una trama/trampa política discursiva (propugnada por algunos indígenas y por diversas agencias estatales permeadas por el multiculturalismo) que atribuía a los desarraigados indígenas urbanos una pérdida cultural casi absoluta, y con ella una falta de autenticidad, estas asociaciones se orientaron a “actualizar” su cultura bajo el signo del folklorismo y el sesgo ruralista. Junto a ello aparecen y se consolidan, asimismo, las demandas indígenas y las propuestas gubernamentales de políticas con “pertinencia cultural”.

Yo sabía que estaba [una referente y su organización] Pero tenía un trabajo netamente cultural, ella daba clases, ella daba clases de investigaciones, que era muy criticada por eso. Y tenía sus sedes [...]. Pero ella venía de un trabajo cultural, no era político, ella no sacaba declaraciones si pasaba algo con la gente. Nosotros éramos como que teníamos que sacar una declaración, que teníamos que ir a la radio. Ella no, no lo hacía, era un grupo cultural, de rescate cultural, del idioma, de baile [...] pero no tenían una, un trabajo de contingencia política (MD, 2016).

17 Artículo 9. Para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: provengan de un mismo tronco familiar; reconozcan una jefatura tradicional; posean o hayan poseído tierras indígenas en común y; provengan de, un mismo poblado antiguo

Artículo 36. Se entiende por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común de acuerdo a las disposiciones de este párrafo. Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas.

Disponible en: https://www.uta.cl/masma/patri_edu/PDF/LeyIndigena.PDF

V. A modo de cierre

He intentado, hasta aquí, reflexionar sobre los modos de participación política de las mujeres-indígenas a partir de considerar los diferentes sentidos atribuidos a la cultura en tanto dimensión de análisis ineludible en vistas de elaborar una tipología y una matriz de análisis sobre el ejercicio de la ciudadanía política por parte de estas mujeres.

Creo haber dejado sentado que no se trata de restar importancia a la “cultura” sino, en todo caso, de asumir una posición crítica en relación a cierto devenir de lo cultural: cuando promueven e instalan una interpretación simplista de los roles de género y las funciones de las mujeres; cuando esa interpretación es capturada por el Estado para desarrollar políticas que sostienen el status quo, sin producir cambios sustantivos en las condiciones de posibilidad para la autorepresentación de las indígenas; cuando la cultura deja de ser considerada un “recurso dinámico disputado” (Yuval-Davis, 2004:44) y se consolidan los esencialismos y los folklorismos que dificultan la emancipación indígena y femenina.

Entonces, a modo de cierre, me gustaría recuperar, una cuestión que emergió transversalmente que, entiendo, deben ser integradas en lo sucesivo al análisis de la cultura, el género y la etnicidad. En los tres países (BC, JP y MD), de modo espontáneo, hubo referencias concretas al modo en que las mujeres-indígenas han sido y son tratadas por los Estados: la “deshumanización”.

El término no deja de remitirnos a Simone de Beauvoir –quien planteo la idea de que la Humanidad es macho– y después de Beauvoir a muchas otras referentes sobre todo del feminismo latinoamericano.

Asimismo, esta referencia provoca algunos interrogantes sobre la participación-política de las mujeres en una institución “deshumanizante”. Como planteé al inicio, las demandas y reivindicaciones indígenas de las últimas décadas, en general, fueron procesadas desde lógicas de inclusión predominantemente estado-céntricas. Y aquí puntualmente, salvo CS, todas las mujeres-indígenas han tenido o tiene una vinculación (política/laboral) con la estatalidad.

Creo que es imprescindible seguir escuchando qué más dicen las mujeres-indígenas sobre el Estado y por qué aquella idea de que ellas son “guardianas de las luchas” se vincula directamente con su inserción en la estatalidad.

Por ejemplo, en Argentina, BC habla del peso simbólico que tienen las acciones de defensa de los derechos indígenas cuando media algún organismo estatal, e indica sobre la importancia crucial de preservar los espacios institucionales reconocidos en el Estado.

En Bolivia, RA y HE indicaron que el recién estrenado Estado Plurinacional era un instrumento para la transformación política de las relaciones sociales, esta vez en beneficio de las mayorías indígenas. JP, en cambio, consideraba que el Estado Plurinacional era sólo una etapa transitoria hacia la conformación un Estado comunitario o “Comunidad de las Comunidades”: “Nosotras siempre decimos, el Estado Plurinacional, [es] solo para transitar a la utopía”.

En Chile, en tanto, las mujeres-indígenas manifiestan un sentido de “apropiación” y “corresponsabilidad” sobre la institucionalidad indígena (la CONADI) porque, sin dudas, fue producto de la organización y las luchas del “Plural Movimiento Indígena”. Esto explicaría que ellas custodien los fundamentos históricos de la institucionalidad indígena y suspendan los cuestionamientos y la crítica hacia la CONADI, aun cuando está en crisis (LA es una excepción en este punto); mientras que, en las antípodas y comparativamente, sostienen profundos cuestionamientos hacia otras instituciones gubernamentales (como el Servicio Nacional de la Mujer o el Ministerio de Desarrollo Social).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldunate, V. & Paredes. (2010). *Construyendo Movimientos*. La Paz., Solidaridad Internacional.
- Archenti, Nélica & Albaine. (2013). Los desafíos de la paridad de género. Tensión normativa y violencia política en Bolivia y Ecuador. *Revista Punto Género*, 3, Noviembre, 95-219.
- Briones, Claudia. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales, *Cartografías Argentinas Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia.
- Colectivo Cabildeo. (2009). *Discursos Políticos de mujeres en el Proceso Constituyente*. La Paz. Colectivo Cabildeo.
- Cruz, Gustavo. (2014). La politización india-indígena. Interrogantes sobre el indigenismo estatal. *Anatéllei*, 31, 23-32.
- Favre, Henri. (1998). *El indigenismo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Figueroa, Lorena, Silva & Vargas. (2000). *Tierra, Indio, Mujer*. Pensamiento social de Gabriela Mistral. Santiago. LOM y Universidad de ARCIS.
- Gigena, Andrea. (2013). Procesos de subjetivación de indígenas y campesinos en luchas por la tierra en el norte de Argentina. Córdoba. EDDUC.
- Gigena, Andrea. (2014). Los dilemas de la despatriarcalización en el Estado Plurinacional de Bolivia". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 42, 111-138
- Kymlicka, Will y Norma, Wayne. (1997). El retorno del ciudadano. La política: *Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, 3, 5-40.
- Ocampo, Beatriz. (2004). *La nación interior*, Canal Feijoo, Di Lullo y Los hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero. Buenos Aires. Antropofagia.
- Reuque, Isolde. (2002). *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. Santiago. Dibam.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2014). *Ch'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizados. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Ungo, Urania. (2000). *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina.*, Panamá. Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá.
- Ungo, Urania. (2011). *Cambiar para que todo cambie: una aproximación a la relación mujeres, política y cultura en Panamá*. En *Femenías*, María Luisa & Rossi. *Saberes Situados/Teorías trashumantes*. La Plata. Dunken.
- Walsh, Catherine. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, 1-2, vol. 15, 61-74.
- Wahren, Cecilia. (2014). La creación de la Semana indianista. *Indianidad, Folklore y Nación en Bolivia*. *Universitas Humanística*, 77, enero-junio, 169-195.
- Young, Iris. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid. Cátedra.
- Yuval-Davis, Nira (2004). *Género y nación*. Lima. Flora Tristán.

