



PARTICIPA

Promoción de la participación y representación
indígena en los procesos políticos de América Latina



**IDENTIDAD
INDÍGENA, GÉNERO
Y MASCULINIDADES
EN UN MUNDO
GLOBALIZADO**



IDENTIDAD INDÍGENA, GÉNERO Y MASCULINIDADES EN UN MUNDO GLOBALIZADO

AUTORES/AS:

Yamila M. Gutierrez Callisaya (Bolivia)

Wladimir Painemal Morales (Chile)

Manuel de Jesús Salazar Tetzagüic (Guatemala)

Guadalupe Estela Peralta Santiago (México)

Tarcila Rivera Zea (Perú)

Este proyecto está
cofinanciado por la
Unión Europea



Un proyecto
llevado a
cabo por :



Konrad
Adenauer
Stiftung



© Proyecto PARTICIPA – Unión Europea/Konrad Adenauer Stiftung e.V., 2016

Prólogo

Maximilian Benjamin Hedrich

Director del Proyecto PARTICIPA, Representante de la Fundación Konrad Adenauer en Bolivia y del Programa Regional de “Participación Política Indígena” de la Fundación Konrad Adenauer

Autores

Yamila M. Gutierrez Callisaya (Bolivia)
Wladimir Painemal Morales (Chile)
Manuel de Jesús Salazar Tetzagüic (Guatemala)
Guadalupe Estela Peralta Santiago (México)
Tarcila Rivera Zea (Perú)

Editores responsables, revisión y corrección

Maximilian Benjamin Hedrich
Bernardo Ponce Asín
Ignacio Bacarreza

Diseño de portada

Editora Presencia S.R.L

Impresión

Editora Presencia S.R.L

D.L.

4-1-4799-16

ISBN

978-99974-65-47-4

Proyecto PARTICIPA
Fundación Konrad Adenauer (KAS) –
Programa Regional de Participación Política Indígena (PPI)
Av. Walter Guevara No 8037, Calacoto
Tel: (+591-2) 277-6731 / 277-6685
Fax: (+591-2) 278-6831
Casilla No 9284

La Paz – Bolivia

Email: info.ppi@kas.de

www.kas.de/ppi

La presente publicación ha sido elaborada en el marco del Proyecto PARTICIPA por la Fundación Konrad Adenauer (KAS), con la asistencia de la Unión Europea. El contenido de la misma es responsabilidad exclusiva de los autores y en ningún caso debe considerarse que refleja los puntos de vista de la Unión Europea o la KAS. Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido con la inclusión de la fuente. Esta publicación se distribuye sin fines de lucro

INDICE

PRÓLOGO.....	5
IDENTIDAD INDÍGENA, GÉNERO Y MASCULINIDADES EN BOLIVIA	9
Resumen	9
I. Aspectos generales sobre el estado de la equidad de género y la construcción de nuevas masculinidades	10
II. Status quo de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas respecto al fortalecimiento de la identidad indígena	17
V. Conclusiones.....	45
Bibliografía.....	46
DIFICULTADES Y DESAFÍOS EN LA RELACIÓN ENTRE LA IDENTIDAD, GÉNERO Y NUEVAS MASCULINIDADES EN CONTEXTO INDÍGENA EN CHILE.	49
Contexto	50
Marco de interpretación: identidad, género y masculinidades.....	52
La identidad indígena	52
Género	53
Nuevas masculinidades	55
A. Aspectos generales sobre el estado de equidad de género y la construcción de nuevas masculinidades en Chile	56
B. Status quo de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas respecto al fortalecimiento de la identidad indígena	60
C. Fortalezas y debilidades	63
E. Conclusiones	66
Bibliografía	67
IDENTIDAD INDÍGENA EN UN MUNDO GLOBALIZADO. LA EXPERIENCIA DE GUATEMALA.....	69
I. Introducción	70
II. Metodología	71
III. Marco Conceptual	71
IV. Situación actual de los Pueblos Indígenas	75
V. Factores de la Identidad Indígena	80
VI. Factores exógenos de la Identidad Indígena.....	91
VII. Género y equidad.....	94
VIII. Acciones de política para el reconocimiento, respeto y promoción de la Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de Guatemala.	95
IX. Bibliografía.....	98

IDENTIDAD INDÍGENA, GÉNERO Y MASCULINIDADES EN UN MUNDO GLOBALIZADO.

UN ACERCAMIENTO DESDE MÉXICO. 101

Resumen 101

I. La equidad de género y la construcción de nuevas masculinidades en México:

Aspectos Generales. 102

II. Relación Estado - Pueblos Indígenas respecto al fortalecimiento de la

Identidad Indígena..... 117

III. Fortalezas y Debilidades 125

IV. Propuestas..... 129

V. Conclusiones..... 130

Fuentes Consultadas..... 131

ESTADO, VIOLENCIA, GÉNERO E IDENTIDAD DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL PERÚ 135

Resumen 135

I. Violencia y Equidad 136

II Estado e Identidad Indígena 146

III Fortalezas y debilidades 153

IV Propuestas..... 153

V. Conclusiones..... 154

VI Bibliografía..... 156



PRÓLOGO

La Fundación Konrad Adenauer (KAS - Konrad-Adenauer-Stiftung por sus siglas en alemán) trabaja en América Latina hace más de 50 años en el marco de la cooperación internacional. A través de más de 80 oficinas y proyectos en 120 países del mundo, la KAS tiene por objetivo prestar un aporte significativo a la profundización de procesos democráticos.

La KAS también trabaja temáticas específicas como Estado de derecho, participación política indígena, políticas sociales, seguridad energética, cambio climático entre otros.

En este marco, en el año 2006 se formó el Programa Regional “Participación Política Indígena” (PPI), basado en la convicción que una democracia a mediano y largo plazo sólo puede ser estable cuando existe participación de todos y cada uno de los sectores de

la población. Espacios de participación política, económica y social para la población indígena han sido durante muchos siglos poco existentes en América Latina. Es por eso que el PPI persigue principalmente dos objetivos:

- 1) Fomentar un debate intercultural e interdisciplinario entre representantes indígenas y no indígenas sobre temas que son de suma importancia para los pueblos indígenas en América Latina. La democracia es diálogo y, sin un diálogo plural no puede haber una verdadera democracia.
- 2) Sensibilizar a actores tradicionales no indígenas para que incorporen temas indígenas en sus estructuras. Así se prevé un mayor entendimiento entre los actores de toda la sociedad.

Tras una década de promocionar diferentes espacios de debate y talleres bajo estos dos objetivos, un problema identificado ha sido el poco impacto que tienen los pueblos indígenas sobre medidas políticas que les afectan. En la KAS estamos convencidos de que la incorporación de todos los sectores de una sociedad, puede llevar a una democracia estable.

Fue debido a estas observaciones que, conjuntamente con socios estratégicos indígenas y no indígenas de países como Bolivia, Chile, Guatemala, México y Perú, nació la idea de diseñar un proyecto, primero piloto, que debía empoderar a los pueblos indígenas para que los mismos puedan influir en políticas públicas relacionadas a ellos. Para poder tener un impacto, es necesario mostrar un producto para poder realizar una incidencia efectiva. Es por eso que el Proyecto PARTICIPA apunta al diseño conjunto de “propuestas de desarrollo” o “planes de vida” para mediante éstos poder incidir con las autoridades estatales respectivas con un producto concreto como herramienta de impacto y de cabildeo efectivo con autoridades estatales, de niveles descentralizados y también de Estado central.

Para que las experiencias no se queden aisladas, se propuso crear una plataforma de intercambio en los países del Proyecto PARTICIPA. Las buenas o malas prácticas de algunos países pueden tener un efecto positivo en otros. Además, se pensó que estas experiencias deberían ser reflejadas en la agenda de los medios de información masivos para también llamar la atención de la opinión pública sobre problemáticas que afectan a los pueblos indígenas. Por otro lado, las universidades también son incluidas en estas plataformas para aportar en la búsqueda de soluciones a las falencias en las currículas académicas tienen respecto a las temáticas indígenas.

De esta manera, el Proyecto PARTICIPA ha dado inicio a una plataforma de intercambio continua a través de una plataforma web oficial del proyecto (www.proyectoparticipa.org) e intercambiando las experiencias de los cinco países en las redes sociales Facebook y

Twitter; a través de estos recursos los pueblos indígenas pueden tener fortalecer el impacto que buscan en políticas públicas llegando a autoridades estatales, impacto sobre las currículas académicas e impacto sobre la opinión pública.

Se espera, de forma gradual, poder expandir el radio de impacto a otros países en la región latinoamericana y a otros actores como organismos internacionales.

El Proyecto PARTICIPA tiene una duración de 30 meses e inició en abril de 2014. Su sede se encuentra con el PPI en La Paz, Bolivia. En este marco, se prevén cinco talleres temáticos. El fin es la implementación del diálogo supranacional entre los miembros de la red: líderes indígenas, representantes de asociaciones de organizaciones indígenas, autoridades estatales, representantes de los medios de información, representantes de las universidades, facilitadores locales, coordinadores del proyecto, representantes de los socios del proyecto y del PPI. Este grupo fijo de actores discutirá temas de suma importancia para la población indígena, profundizando así lo trabajado en las socializaciones locales. Los temas definidos son:

- “Sistema legal y pluralismo jurídico”,
- “Políticas públicas y la institucionalización de intereses indígenas”,
- “Medio ambiente, acceso a y propiedad de tierra y territorio”,
- “Identidad indígena, género y masculinidades en un mundo globalizado” y
- “Cumplimiento y balance de los ODM en comunidades indígenas, desafíos de los nuevos ODS frente a la visión de desarrollo y la agenda de los pueblos indígenas”.

Estos talleres han ido conformando el núcleo esencial del proyecto: todas las actividades nacionales sirven para consolidar la red internacional compuesto por diversos participantes, legitimados/as e influyentes para poder identificar estrategias exitosas de promoción de la participación política indígena en sus países y en la región. Esta metodología ha garantizado que las propuestas de políticas públicas desarrolladas en los talleres internacionales se incluyan en las agendas políticas nacionales por los propios miembros de la red.

Por cada taller temático se publicará un libro que no sólo ayudará a crear sensibilidad pública acerca de los temas debatidos, sino que resume las propuestas de políticas públicas desarrolladas en cada taller.

En diciembre del año 2014 se desarrolló el primer taller temático sobre “Sistemas legales y pluralismo jurídico”, en Santa Cruz. En mayo de 2015 tuvo lugar el segundo taller temático sobre “Políticas públicas y la institucionalización de intereses indígenas” en

Santiago de Chile. En septiembre de 2015 el tercer taller temático denominado “Medio ambiente, acceso a y propiedad de tierra y territorio” se desarrolló en la Ciudad de Guatemala. En enero de 2016 el cuarto taller temático sobre “Identidad indígena, género y masculinidades en un mundo globalizado” en la ciudad de México.

Esta es la publicación que está relacionada a la cuarta experiencia regional. El objetivo principal en esta oportunidad es compartir experiencias sistematizadas sobre el estado de situación de los pueblos indígenas respecto a sus **identidades y cosmovisiones, la situación de las mujeres indígenas en cuanto a sus derechos, la construcción de masculinidad de los hombres indígenas y el análisis de situación de equidad de género**, desde las experiencias y realidades nacionales de Bolivia, Chile, Guatemala, México y Perú, para identificar lecciones aprendidas, recoger propuestas y fortalecer procesos de participación indígena en la región.

Esperamos que quienes accedan a esta publicación encuentren una visión regional y actualizada de estas problemáticas, identificando el estado de la cuestión en cada país. Se apunta a que sea una publicación de referencia para los diversos participantes de este Proyecto y demás personas interesadas, y sobre todo sea un aporte propositivo en cuanto a políticas públicas para actores estatales. En todas las publicaciones del Proyecto PARTICPA es esencial incluir las visiones y cosmovisiones indígenas, basarse en sus necesidades y demandas comprendiendo que en la diversidad hay un acervo de conocimiento y enormes posibilidades de inter aprendizaje.

Agradezco profundamente a todos y todas quienes colaboraron en el cuarto taller temático, que fue la base de esta publicación, y sobre todo a los y las autores/as en esta oportunidad.

Maximilian Hedrich
Director - Proyecto PARTICPA

IDENTIDAD INDÍGENA, GÉNERO Y MASCULINIDADES EN BOLIVIA

Por: Yamila M. Gutierrez Callisaya

RESUMEN

En el presente trabajo se analiza los temas de la identidad, género y masculinidades desde una perspectiva indígena, con particular énfasis en la región andina. Los pueblos indígenas han atravesado diferentes momentos o *pacha* signados por fenómenos adversos como la discriminación, exclusión, incomprensión, acarreados por la colonialidad/modernidad o las diferentes globalizaciones. Sin embargo, lejos de haberse sometido o perecido, las identidades indígenas han sabido resistir a través de versátiles estrategias potenciadas por la fuerza de sus principios culturales y la memoria de sus ancestros. El énfasis en la faceta política del trasfondo histórico de luchas y actores sociales insurgentes, hasta los contemporáneos tiempos de Estado Plurinacional, nos conduce a valorar la efectividad de las iniciativas autónomas de reconstitución de lo propio como base para un buen vivir.

I. ASPECTOS GENERALES SOBRE EL ESTADO DE LA EQUIDAD DE GÉNERO Y LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS MASCULINIDADES

El análisis de los temas de género y masculinidades lo iniciamos con base en una revisión historiográfica del período prehispánico, como fuente de cosmovisión y filosofía de los pueblos indígenas originarios, para luego ver cómo esa condición propia se fue transformando en el contexto colonial, y esos quiebres tienen nefastas repercusiones en el presente.

A. Fundamentos prehispánicos de la concepción indígena

En lo que actualmente es el territorio boliviano, previo a la civilización Inka, referencias arqueológicas y etnohistóricas dan cuenta del asentamiento de importantes culturas como “Tihuanacu, la megalítica metrópoli del hombre americano en los Andes” (Posnansky 1945/2012, 17); y posteriormente, los señoríos aymaras Pacajes, Lupacas, Uma-suyus, Chuis, Chichas, Carangas, Quillacas, Charcas, Qhara Qharas (Bouysse-Cassagne 1987). Sin duda, estos pueblos constituyeron identidades diversas y modelos de coexistencia que el embate colonial desestructuró, homogeneizándolos bajo la nomenclatura de “indios” y subclasificaciones como “yanaconas”, “mitayos”, “originarios”, “colonos”, “cholos”, “zambos”.

Uno de los referentes más preclaros para conocer sobre el mundo prehispánico es el cronista indio Felipe Waman Puma de Ayala con sus 400 paradigmáticas ilustraciones. Analizando los primeros gráficos encontramos que no tienen interferencia de elementos externos, sobre todo europeos, y en el transcurso vemos también exhaustiva dedicación a reflejar los procesos de socialización, roles y comportamientos de los miembros de su cultura como también el accionar de actores externos. Ello nos da pie a inferir que en aquella sociedad no fue ausente el tema de género e incluso nos permitiría hablar sobre las bases de una teoría de género indígena como también de masculinidades.

El capítulo de los capitanes y las reinas es un claro antecedente de lo referido. En el mismo las relaciones de género están presentes, y lo que Waman Puma de Ayala nos ilustra es que la etnicidad-masculinidad se produce como parte del proceso de concepción de vida entretejida de maneras muy complejas con la religión y la epistemología (Fernández 2009), puesto que los elementos de alrededor no se suprimen, al contrario, son tan importantes que son los que van definir las tipologías de identidad y de género. Por su parte, es por demás sugerente también el capítulo de la generación de los “ynga(s)”:

la primer generación compuesta por once yngas (Ynga, Lari, Equeco, Xaxa Uana ynga, Uaro Conde ynga, Acos ynga, Chilque, ynga, Mayo ynga, Yana Uara ynga, Cauina ynga, Quichiua ynga), SEGVUNDO INGA, EL TERCERO INGA/LLOQVI IVPANQVI YNGA, EL CUARTO INGA/MAITA CAPAC INGA, EL QVINTO INGA/CAPAC

IVQANQVI, EL SESTO INGA/INGA ROCA CON SV HIJO, EL SETIMO INGA/IAVAR INGA, EL OTABO INGA/VIRA COCHA INGA, EL NOVENO INGA/PACHACVTI INGA YVPANQVI, EL DÉCIMO INGA/TOPA INGA, EL ONZENO INGA/GVAINA CAPAC, EL DOZENO INGA/TOPA CVCI GVALPA GVASCAR INGA ([1615]1992: [86]67, [88]69, [96]76, [98]78, [100]80, [102]82, [104]84, [106]86, [108]88, [110]90, [112]92, [115]95).

Las doce generaciones de yngas corresponden al Estado del Tawantinsuyu, que estaba dividido en cuatro sub estados o suyus principales. Cada uno de estos suyus, denominados Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu, tenían sus respectivos jefes o Capac Apos y Mamas, Reinas o Coyas (Parssinen 2003a), pertenecientes a diversos pueblos o identidades, con sus especificidades en cuanto vestimenta, lengua, elementos de poder, ornamentos personales, lejos de los marcos de género individualistas competitivos (Carabí 9). Además de regirse por la ley y el orden, los inka se caracterizaban por la pluralidad étnica:

“Y assi <mandó> que los bestidos y traxes de cada pueblo fuesen deferente, como en hablar, para conocer porque en este tiempo no echavan de ver y conocer a los yndios qué nación o que pueblo eran y para que más sean conocidos los mandó que cada provincia y cada pueblo se escogiese o hiziesen de donde descenden o de donde vinieron” (Pachacuti Yamqui 1993:f8v, p.198).

Así pues, las generaciones de yngas nos muestran otro tipo de identidades de género más plurales, circunscritas en una relación cósmica donde todas las cosas, personas, animales, plantas, cerros, estrellas, sol, luna, espíritus, están interrelacionados en una especie de telaraña (Carabí 19), lejos del modelo antropocéntrico en el que el hombre se cree el centro del universo. La identidad se afirma en relación con el otro bajo el principio relacional de reciprocidad con los entes con los que se interactúa.

La otra característica de la construcción de género en la época prehispánica es que la masculinidad sólo es posible en contraste con la femineidad. Esta condición es igualmente muy presente en Waman Puma de Ayala, en el capítulo de generaciones ([120] 98 al [142]120). Al igual que los “yngas”, la generación de las mujeres también se halla estructurada en doce generaciones de “mamas”, “coias”, “reinas”, conformando una totalidad. Se trata de una civilización que no pudo divorciar entre el varón y la mujer, lo que en aymara equivale a chacha-warmi, porque ambos se necesitan y se complementan. Un principio que ha perdurado hasta el presente. Hombre y mujer, ambos eran parte de la visibilidad pública, no eran identidades dicotómicas, menos cabe pensar en la inmanencia de la incumplitud (Fernández 2009), de la inconsistencia o la subalternidad, entre ambos estaban vinculados bajo los principios de reciprocidad y complementariedad, “la igualdad, en la medida que permite ampliar nuestro horizonte vital, nos convierte en mejores personas y, en consecuencias, hace a los hombres más hombres” (EMAKUNDE

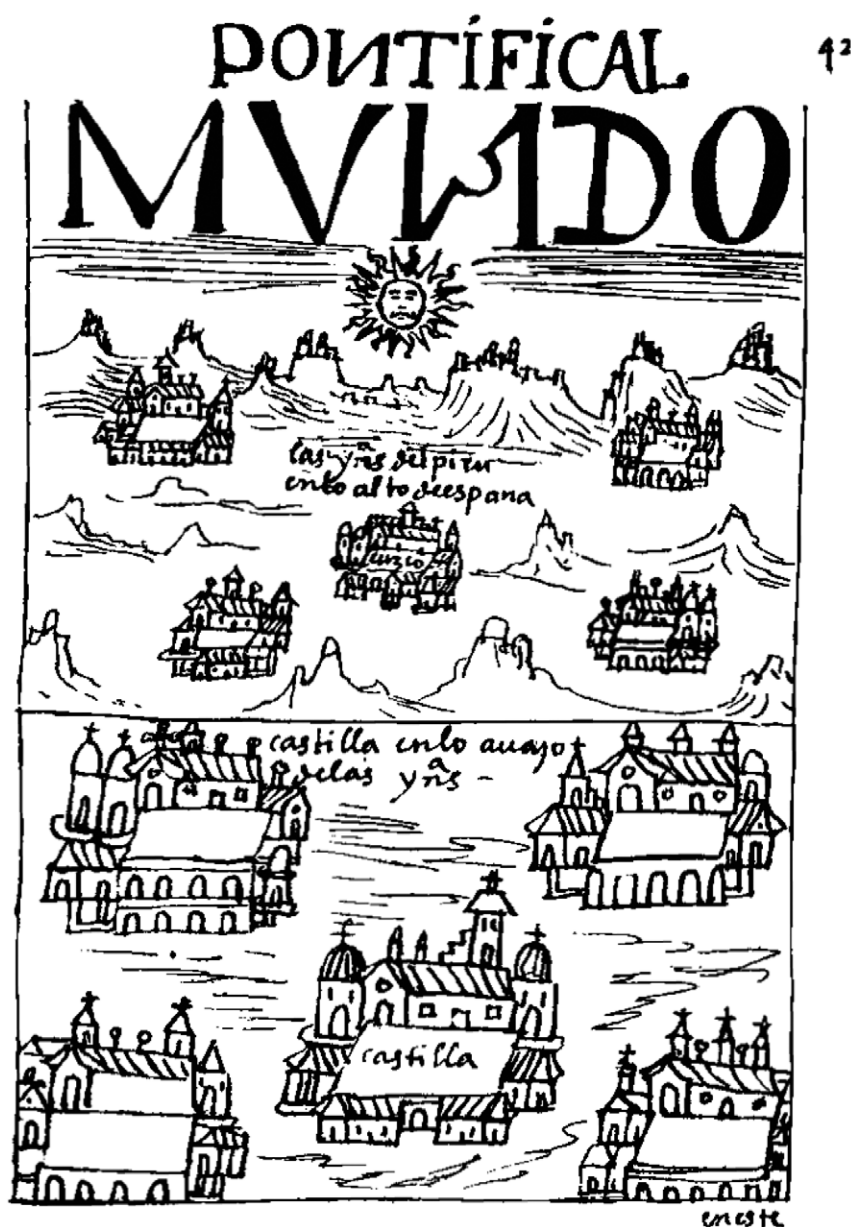
2008, 14) y a las mujeres más mujeres, con visibilidad y poder público.

En este entendido, consideramos que las ilustraciones de Waman Puma de Ayala están impregnadas de profundos elementos conceptuales y teóricos sobre lo que representaba masculinidad y femineidad, circunscritas al programa de un buen gobierno, con base en múltiples relaciones entre los humanos con la naturaleza, las familias con la comunidad, las comunidades con sus autoridades y con el Inka, orientados a garantizar la alimentación, el bienestar social, la eficiencia del sistema productivo, la convivencia comunal y el buen gobierno del Tawantinsuyu.

B. Transformaciones en el contexto colonial

El (des)encuentro entre Atawallpa y Francisco Pizarro fue un pachakuti (Fernández 2006) muy significativo para el mundo andino. Waman Puma de Ayala graficó y rotuló este episodio, de contraste entre el mundo prehispánico y el nuevo orden impuesto por los conquistadores españoles, como “mundo al revés”; una cuestión transversal a lo largo de su obra, recurrente en los últimos capítulos. Ilustraciones sobre los procesos de socialización o construcción de identidades, de las calles–sistema pedagógico y/o bases de la construcción del sistema de conocimiento–, administración del tiempo y espacio, visión del mundo andino, régimen de lo sagrado, sistema jurídico, estructura del poder, la conquista y sus consecuencias políticas, sociales, culturales, emergencia de nuevas identidades tales como los criollo-mestizos, los mulatos, desgobierno colonial, violencia de la doctrina del catolicismo, mercantilización de las cosas, explotación de los indios, corrupción y degeneración de las autoridades indígenas, modernidad y colonialidad, entre otros, son muestra del multiculturalismo colonial (Fernández 2000, 2008, 2009a) como mecanismo encubridor de las nuevas formas de colonización de las almas y de la realidad andina, que moldea identidades fofas subalternizadas que no pasan de ser instrumentos incondicionales al servicio del poder colonial.

Otra de las bondades de Waman Puma de Ayala es también su intención de reflejar las soluciones de cómo poner de pie al mundo al revés, cómo coexistir o articular entre diferentes concepciones de la vida y del mundo. Este proceso de descolonización del espacio tawantinsuyano, que supone reajustar la cosmología y concepciones de pensamiento, se refleja en el gráfico del modelo Pontifical Mundo. Como concepto o categoría analítica, la Ilustración 1 no forma parte del léxico Inka, sino que es un constructo propio del autor como resultado de la conjunción de los principios de vida europeos y del Tawantinsuyu, pero pensados en el modelo de organización andino de las parcialidades de arriba-abajo, aranzaya-urinsaya. Arriba está las “Indias”, con el Sol en el centro, y cada parcialidad está organizada en el sistema de la cuatripartición con su centro político-administrativo, Cusco. Abajo pone a “Castilla”, con sus cuatro suyus o regiones.



Pontifical mundo / Las Indias del Perú en lo alto de España / Castilla en lo abajo de las Indias / Castilla.

El Pontifical Mundo la entendemos también en el modelo del awayu, prenda principal que utilizan las mujeres para llevar cosas, y que está unido por un centro o taypi, llamado en el idioma aymara, *ch'uqu* (Fernández 2009), pues se trata de una ingeniería social avanzada, un nuevo modelo de reorganización del nuevo espacio andino-colonial, el mejor esquema de descolonización del espacio y de la construcción de la nueva subjetividad humana o identitaria con conciencia de los valores de ambos mundos, sin que se excluyan el uno con el otro, de manera de revertir el mundo al revés, donde todos esta opuesto. Pero, más pudo el modelo perverso de la República de Indios y la República de Españoles, esquema dual que se caracteriza por polarizar y separar mundos, de hacer enemigos tanto indios como no indios. No cabe duda que este modelo constituye una herramienta-matriz que podría posibilitar la coexistencia y diálogo entre diferentes, como alguno de los pasos que hacen posible la descolonialidad, la construcción de relaciones de género con valores pluriversales (Gutierrez y Fernández 2009).

Por lo expuesto arriba, la masculinidad leída bajo el modelo Pontifical Mundo constituiría hoy en día un artificio de extraordinario interés social, las transformaciones de los roles de género y los desajustes que se producen dentro de los papeles sexuales tradicionales con respecto a las nuevas formas, más igualitarias, en cuanto a organización y relación entre mujeres y hombres. “Hacerse más hombre”, como “hacerse más mujer” sin que medien situaciones de racismo de ninguna índole, y que se manifiestan en un amplio sistema de relaciones que, en nuestra cultura, han tendido históricamente a preservar la experiencia exclusiva del poder al individuo masculino, de donde se alimenta el “machismo andino” de criollo-mestizos e indios, resultado de ese desencuentro de la identidad blanca europea e indígena, de pronto mezclados biológicamente, pero puros de visiones de mundo, filosofía, formas de vida, con una pérdida de sustancia identitaria y energía, por cuanto no se sienten indios tampoco blancos, son las consecuencias de la hibridación cultural.

C. Normas para la equidad de género y contra la violencia

En el mundo contemporáneo, vemos que el hombre como la mujer han sufrido la desestructuración de su subjetividad, de sus sociedades, y han sido sometidos a diversas formas de opresión y explotación, incluso, con problemas inherentes a su sexo. La colonización ha roto el equilibrio hombre/mujer, hombre/naturaleza, hombre/cosmos, practicados, respetados y muy bien cuidados en el mundo andino. Inevitablemente, todo ello ha desembocado en fenómenos que promueven el machismo racista y patriarcal en los hombres, vehiculado por la ideología dominante, que se reproduce como una forma de compensar la violencia colonial a la que fueron sometidos por siglos. De esa manera es que las masculinidades han sufrido (de)formaciones.

Por otro lado, los efectos del capitalismo o mejor aún de la moderna “globalización económica” (Mignolo 2003) también han repercutido para que gran parte de la población indígena tenga que migrar a las ciudades en busca de fuentes de recursos económicos. En muchos casos, esto está dando lugar al quiebre de las estructuras familiares e incluso a situaciones de crisis y violencia en las comunidades, en especial contra las mujeres, como consecuencia del influjo de los (des)valores urbanos/modernos. Desde este ángulo, las mujeres indígenas son un ejemplo histórico de subyugación, por el marginamiento de las relaciones de género en el Estado criollo-mestizo, lo cual aún les afecta y hasta de triple manera, por ser mujer, por ser indígena y por carecer de recursos económicos. La institucionalización de la desigualdad de los derechos de propiedad y herencia, impuesta por los colonizadores, fue consolidada por los liberales republicanos a través de la legislación. Basta observar las consecuencias de la “patria potestad”, que afianza las estructuras patriarcales y el mayorazgo de la masculinidad.

Con efectos irreversibles, los derechos político-económicos de la mujer fueron erosionándose paulatinamente a medida que los nuevos mecanismos legales cerraban paso a las costumbres prehispánicas, cuando las mujeres “tenían acceso a los curacazgos de sus padres” (Silverblatt 1990, 113). Peor fue el efecto de la religión que privilegiaba la supremacía del varón, implícita en los múltiples productos normativos. Pese a tal represión legal, que no admite diferencias de género, los ayllu/comunidades insistieron por el sistema de herencia de tierras matrilineal y patrilineal, lo que en aymara se conoce como *warmi uraqi* o *chacha uraqi* respectivamente (Gutierrez y Fernández 2009).

De esa manera es que las mujeres indígenas continúan siendo discriminadas, limitadas y marginadas del sistema educativo por los propios padres; en algunos casos, también son víctimas de violencia intrafamiliar física y psicológicamente; recientemente, son numerosos los casos de abandono familiar, debiendo ellas cargar con todo el peso que implica el sostenimiento (Mamani 2000). A nivel de la salud, en las regiones donde se han perdido los saberes medicinales, también son víctimas de la incomprensión de los profesionales médicos, incluso en las ciudades, por cuyo motivo tienden a no atenderse hasta llegar a situaciones inevitables de fatalidad.

Es frente a estas problemáticas que desde el Estado se han establecido instancias jurídicas locales, como los Servicio Legal Integral para la Mujer (SLIM) o las Defensorías de la Niñez, pero no con mucha funcionalidad porque sus dependencias están ubicadas en capitales de municipios, lejanas a las comunidades. Lo propio ha pasado con la creación de las Oficinas de Defensa para la mujer, que en su mayoría se asientan en ciudades capitales y no siempre favorecen el acceso de las mujeres indígenas a la justicia, y menos de acuerdo a sus prácticas y normas propias.

Dada la situación de discriminación y desigualdad en razón de género que las mujeres viven, sus demandas han sido asumidas por el Estado y las instancias internacionales concentrándose principalmente en garantizar la erradicación de formas de discriminación, violencia y el ejercicio de derechos políticos. Con base en la documentación de la Gaceta Oficial y la Guía de Trabajo: “Defensoras comunitarias contra la violencia a la mujer” (Freitas 2013, 58-61), tenemos el siguiente detalle específico de la legislación nacional e internacional que protege los derechos de las mujeres:

- Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer – CEDAW (18 de diciembre de 1979). Exige a los Estados promover la igualdad de la mujer en la vida pública y privada, en el marco de la familia, considerando que las mayores vulneraciones de los derechos de las mujeres suceden en esa esfera. En Bolivia fue ratificada como Ley No 1100 (15 de septiembre de 1989) y tuvo trascendencia con la creación de diferentes instancias encargadas de promover la difusión y el cumplimiento de los derechos de la mujer, a nivel del aparato ejecutivo, ascendiendo de Subsecretarías a Direcciones, Secretarías, Viceministerio, dependientes de diferentes áreas ministeriales como también a través de la descentralización de carteras a niveles departamentales.
- Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer – Belém do Pará (9 de junio de 1994). Ratificado como Ley 1559 (18 de octubre de 1994). Exige a los Estados sancionar la violencia contra las mujeres porque impide y anula el ejercicio de sus derechos y garantiza el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia en ámbito público y privado.
- Estatuto de Roma (17 de julio de 1998). Ratificado como Ley No 2398 (24 de mayo de 2002). Instrumento de la Corte Penal Internacional que reconoce competencia de esta instancia para abordar crímenes de género, como la violación, esclavitud forzada, embarazo o esterilización forzados, persecución por motivos de género, trata de personas y violencia sexual.
- Constitución Política del Estado (25 de enero de 2009). Garantiza equidad social y de género; salud y seguridad social; educación, trabajo; protección a la familia; identidad de niños y niñas; ida, integridad física, psicológica y sexual; tenencia, herencia y titularidad de la tierra; participación y control social.
- Ley No 348. Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia (9 de marzo de 2013). Define mecanismos, medidas y políticas integrales de prevención, atención, protección y reparación a las mujeres en situación de violencia.

- Ley No 263. Ley Integral contra la Trata y el Tráfico de Personas (31 de julio de 2012). Garantiza derechos fundamentales de las víctimas de trata y tráfico de personas y delitos conexos, consolidando medidas y mecanismos de prevención, protección, atención persecución y sanción penal de estos delitos.
- Ley No 243. Ley Integral contra el Acoso y la Violencia Política hacia las mujeres (28 de mayo de 2012). Establece mecanismos de prevención, atención, sanción contra actos individuales o colectivos de acoso y/o violencia política hacia las mujeres, para garantizar el ejercicio pleno de sus derechos.
- En el nuevo marco legislativo, posterior a la Asamblea Constituyente, se incorpora entre sus principios la equidad de género, la paridad y la alternancia e incluyen artículos específicos para precautelar la garantía del ejercicio de los derechos específicos de las mujeres según establece la Constitución Política del Estado.

No cabe duda que contar con la legislación pertinente es una muestra de que el Estado reconoce sus debilidades al respecto, y se constituye en importante avance para el país; sin embargo, el inconveniente mayor radica en su implementación, en que se asigne los recursos necesarios a las instancias ejecutivas, en que los funcionarios públicos cuenten con la experticia para ponerlas en práctica, y también en que la ciudadanía se empodere de sus derechos para ejercerlos y exigir su cumplimiento.

Entonces, podemos concluir que es importante que los derechos humanos y colectivos no queden solamente en documentos, y ni siquiera simplemente en su difusión sino también se debe garantizar su implementación.

II. STATUS QUO DE LA RELACIÓN ENTRE EL ESTADO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS RESPECTO AL FORTALECIMIENTO DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

Para el abordaje de este acápite nos remitimos a la cuestión identitaria pero esta vez enfatizando en su acepción de pueblo indígena; bajo cuya premisa el concepto de identidad se halla estrechamente vinculado al tema de derechos políticos, jurídicos, socio-culturales, territoriales, entre otros.

A. Desde el proceso histórico indígena

Desde el siglo XVI hasta inicios del siglo XXI, identificamos diferentes tipos de globalizaciones, entendiendo por el término la implantación de determinado régimen integracionista.

Primera Globalización: identidad condicionada y subalterna

Una primera globalización se produjo con las leyes toledanas de 1570-1584, cuando el Virrey Toledo empezó a ordenar el Perú con una nueva distribución del territorio. Esta deste-

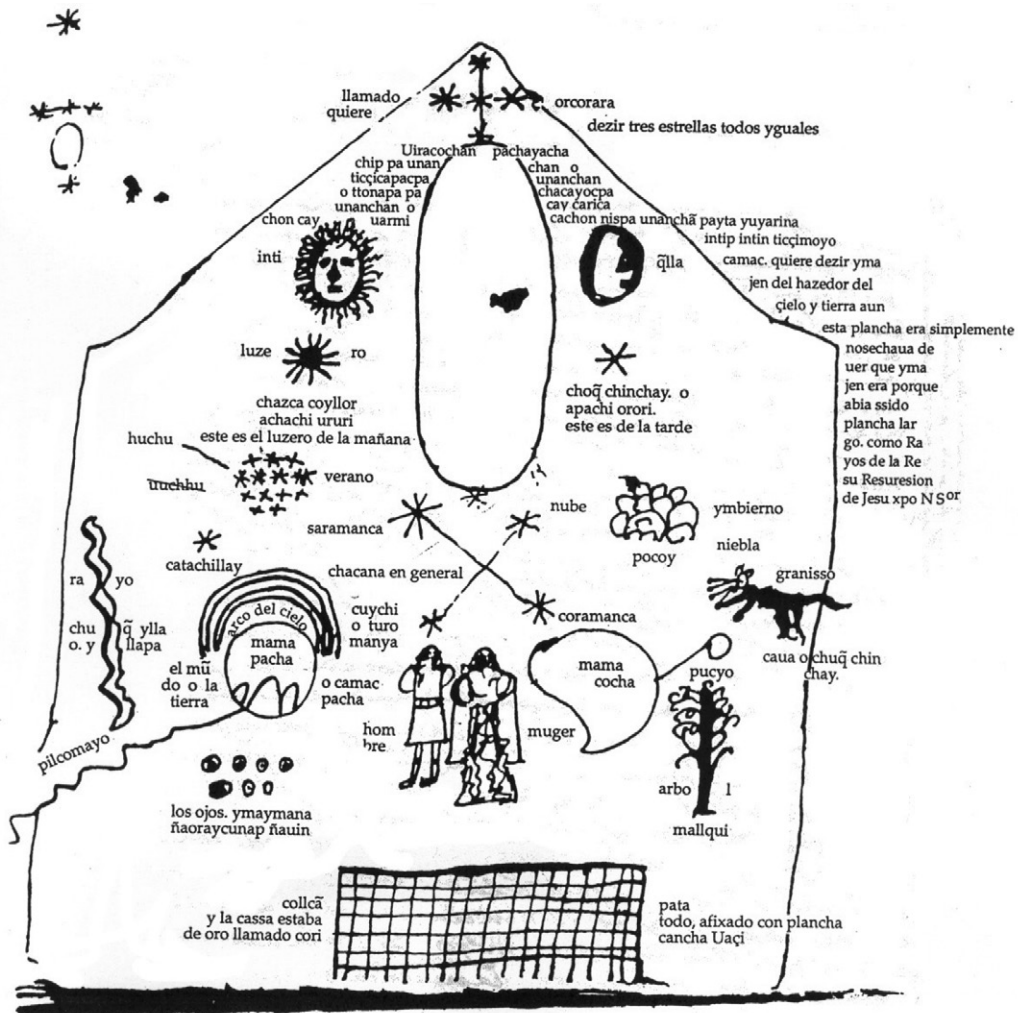
territorialización implicó la institución de la República de Indios y la República de españoles, además de la división de los territorios originarios en provincias y repartimientos. También se constituyó todo un aparato político basado en los tributos de indios, se impuso toda una estructura jerárquica de funcionarios, se crearon defensores y protectores de naturales (léase indios), y se establecieron otras normativas en detrimento de los derechos políticos de los indios. Como efecto de esta globalización se suscitaron violentos procesos de segregación de la identidad indígena, y se dio la construcción de un tipo de masculinidad/femineidad condicionada y subalterna a los poderes españoles, lo que significó también una doble conciencia particionada:

[...] esta doble conciencia, es la sensación de siempre estar mirándose a través de los ojos de otros, midiendo la propia alma con la medida de un mundo que observa con una mezcla de lastima y desprecio. Uno siente siempre su doblaje— un Americano y un Negro; dos almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables; dos ideales en pugna dentro de un oscuro cuerpo, al cual le previene desgarrarse solamente su terca fuerza (Dubois 1903, 3).

Es así que la subalternidad colonial generó la diversidad de conciencias dobles, atravesadas por el racismo y la discriminación, con consecuencias irreparables, porque tanto el indio como el criollo-mestizo pierden en todas las esferas de la vida.

En ese contexto, la historia de las llamadas “rebeliones indígenas” son las luchas contra todo ese proceso de reducción, fragmentación de identidades, exclusión de la participación indígena en las esferas político-administrativas, y explotación bajo cargos como la mita, la contribución indigenal y otros tipos de prestaciones de servicios forzados. Así, durante los siglos XVIII y XIX, las insurrecciones fueron redefinidas en función de la memoria y conciencia de identidad de los ancestros, es el caso de los movimientos como el de Tupac Amaru, en Cusco, y los de Tomas Katari y Julián Apaza/Tupak Katari, Gregoria Apaza/Bartolina Sisa en la región altiplánica de Bolivia (Lewin 1967; del Valle de Siles 1990; Thomson 2006: 3-216). Lo que en el fondo buscaban era volver a poner de pie el “mundo al revés”, volver a ser aymara, quechua, etc., volver a ser jaqi/ runa, con derechos políticos integrales en términos de la figura del Altar del Coricancha de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (Ilustración 2). Es decir, recuperar aquella masculinidad holística o integral, con una visión cósmica y el sentimiento de hermandad entre todos los seres o entes con los que se interactúa tanto en el *aka pacha* como en el *alax pacha* y *manqha pacha* (Fernández 2009 y Gutierrez y Fernández 2011).

Ilustración 2.



Fuente: Juan de Santa Cruz Pachakuti Salcamaygua [denas de montañas (Ilustración 3) kuti Salcamayguacia. defensoras 1613] 1995.

Segunda Globalización liberal

Con la creación de la República de Bolivia, nuevamente se puso en tela de juicio la identidad de indio/indígena y esta vez con mayor rigor. Se trataría de una Segunda Globalización, esta vez liberal y con bases inspiradas en la Revolución Francesa, conformada por ciudadanos libres, iguales y fraternos. Se trata de borrar al indígena, pues su misma presencia física era considerada como una rémora y obstáculo para los sectores sociales de criollo-mestizos (in)civilizados, pachakuti a la inversa (2006). Bien se podría deno-

minar esta etapa como el surgimiento de un orden neocolonial, cuya característica es la incomunicación entre indios y criollos, cuando los bloqueos y malentendidos provienen fundamentalmente del fenómeno de la colonialidad del poder, siendo la clasificación social sobre la idea de raza uno de los ejes principales de ese patrón de poder (Quijano 2003, 201).

Los derechos territoriales de los indios/indígenas fueron expoliados con el advenimiento de las haciendas, lo que equivale a decir que las identidades fueron también objeto de expoliación bajo los nuevos ideales del liberalismo, la ciencias, el desarrollo, la cultura o civilización, etc. Es decir que los decretos bolivarianos de ningún modo fueron favorables para los indios/indígenas, toda vez que se instituyó la desaparición de las autoridades de indígenas, los territorios de ayllus y comunidades.

Por consiguiente, la identidad fragmentada y condicionada, pero reconocida con todos los recatos coloniales posibles, se hubo de cancelar por definitivo. Se apostó por el proceso civilizatorio a extremos y se introdujo la imagen ilustrada del ciudadano con una serie de derechos políticos y sociales que le permitían intervenir en la vida política de la nueva República. También se agudizaron las contradicciones de raza, tal como se puede verificar en las propuestas de Gabriel René Moreno, quien abiertamente decretaba la muerte física y social de los indígenas. Más tarde, estas posiciones hubieron de conocerse, según Demelas, como la mejor expresión de un “darwinismo social a la criolla” (1981).

Las luchas de 1899, a la cabeza de Pablo Zárate Willca, quien fue proclamado como Presidente Indígena (Condarco 1965), o Juan Lero, estableciendo un gobierno indígena en Peñas, y tantos otros líderes, expresan ese proceso de expoliación territorial y lucha por la identidad con derechos políticos y territoriales. En la historiografía boliviana esto se ha caracterizado como el proceso de exvinculación de 1874, cuando los ayllus, marcas y los suyus fueron erosionados en su estructura territorial y organizativa por la enajenación de ingente cantidad de tierras indígenas, amparados en artificios legales que tanto en su contenido como en forma eran favorables a la insurgente oligarquía más que en Colonia (THOA 1984; Rivera 1993; Mamani 1991; Fernández 1996).

En este proceso, la condición de la identidad indígena se encontraba cuestionada, puesto que sufrió una suerte de recolonización agresiva, a lo largo y ancho del país; ello dio lugar a un proceso salvaje de expansión del latifundio. No se puede concebir indios sin tierras, forman las dos caras de una moneda; lo que nos da pie para hablar de una identidad-pongueaje clientelar, emblemática. Sobre todo en el caso de las mujeres, su identidad se hallaba oscurecida por la colonialidad de los usos y costumbres (Fernández 2010).

Hablar de los derechos políticos, entonces, no implica reivindicar las vidas humanas únicamente, sino también referirse a sus medios de vida; en el caso de los pueblos indígenas, desde la Colonia se afectaron sus condiciones materiales e inmateriales de vida. Es lo que dijera Shakespeare: “me quitas la vida, si me quitas los medios por los cuales vivo”.

Globalización Interna: proyecto de identidad nacionalista

La fase de la Revolución Nacional de 1952, en mi concepto, constituiría una Globalización Interna, en la medida en que la identidad india/indígena es trasformada a campesino con sello nacionalista. Esto supone el desarraigo de su memoria histórica, de memoria de civilización milenaria, del olvido de sus antiguos derechos territoriales en términos de suyu o marka. Rivera ha caracterizado este escenario como “colonialismo interno” (1993, 33), pues las prácticas sociales, modos de convivencia, reformas de la ley estatal y mentalidades, que fueron estructurados bajo sustratos coloniales, constituían ahora renovados medios de liquidación de las identidades comunales y de la diversidad cultural de la población boliviana.

Frente a estos procesos de invisibilidad pública, tanto de hombres como de las mujeres, y de ejercicio abierto de códigos culturales distintos al oligárquico, la sociedad criolla dominante optó por la domesticación de ambos a través del sindicalismo en su versión nacionalista, se impuso la cultura de deshumanización de los derechos humanos indígenas (Fernández 2008, 20). Para nuestro propósito, consideramos emblemático *El Álbum de la Revolución*, de José Fellman Velarde (1954), por cuanto es una obra donde mejor se resume el tema de la identidad indígena, al mismo tiempo que nos expone directamente la condición de masculinidad, esta vez concebida o imaginada por la ideología nacionalista. Los vocablos que se esgrimen para con los indios son: “masa”, “campesino” y “cholas”, representados de forma estereotipada, tratados como ornatos culturalistas, patriarcales y como fuerza de trabajo de nuevo modelo desarrollista, a partir del Estado.

Las mujeres son representadas sólo como deudas, familiares o viudas de los combatientes, y los indios como fuerza bruta pero que bailan, tocan instrumentos nativos y exaltan a los nuevos líderes mestizos nacionalistas. En este proceso de anonimato colectivo, la condición colonial de “miserable, rústico y menor” aún se sintetizaban en la identidad del indio transformado en “campesino”; de ese modo pasaron a ser legítimos “compañeros” de la revolución nacionalista. Bajo la noción de “campesino” se despojan de su condición de sujetos históricos, con memoria política, y se les niega como parte de toda una civilización milenaria. El Álbum mismo constituye, en este sentido, una revelación de los contenidos culturales y civilizatorios de largo plazo que caracterizan la dominación interna en los Andes, en un contexto de reformas estatales nacionalistas.

El sindicato y el sindicalismo se habían convertido en los mejores instrumentos de domesticación y mediación de los campesinos con el nuevo Estado Nacionalista y sus élites, porque el nacionalismo no necesitaba “indios incivilizados” sino “campesinos civilizados”, pues de esa manera estaban vacunados para cuestionar el nuevo orden de cosas. Ese sindicalismo de corte paraestatal, prebendal, masculino y cupular se apoderó de las nuevas organizaciones indígenas. Así, nuevamente se pudo construir identidades abigarradas, hasta convertirse en el “compañero campesino”, supuestamente permitido de derechos ciudadanos y equidad en derechos laborales.

El Álbum de la Revolución, que contiene un discurso y representación de la historia de Bolivia, propone una narrativa o interpretación de la historia moldeada a los propósitos de las capas medias ilustradas y occidentalizadas que encabezaron las reformas de 1952. Curiosamente, el discurso colonial de “miserable, rústico y menor” había vuelto para los indígenas como una identidad ajena e impostada, que lograba sumirlos/as en el anonimato colectivo de su condición de colonizados/as, privándoles de su condición de sujetos protagonistas de la historia. Notablemente, en el álbum están fotografías sin identidad y sin voces, excepto por la del autor como el constructor de una imagen elitista de la nación boliviana, en la que se subordina o se invita ornamentalmente a indios y mujeres al escenario de la política y del Estado y a una ciudadanía de segunda clase, al escenario de la democracia populista del partido nacionalista (Guha 1997). Las masas populares e indígenas son objetos pasivos de la acción -explotadora o liberadora- de otros. La noción de “explotación y miseria” habla de un régimen, no de personas o colectividades concretas, pero los indígenas figuran cargando bultos, o caminando y trabajando en las calles de un mercado popular urbano. La idea de miseria se extiende después hasta el país entero y se refleja a través de una hermosa foto panorámica que muestra una aldea rural con un fondo de varias cadenas de montañas (Ilustración 3).

Ilustración 3.



Fuente: Fellman Velarde 1954.

La simbología de la miseria, asociada al trabajo, y ahora a la vivienda del poblador indígena y popular urbano se reforzó más tarde con otros rasgos pero nuevamente, la ausencia de sujetos humanos en las fotos refuerza el quietismo y la resignación frente a una situación dada, impasible, inamovible. Y, por fin, por primera vez, en el álbum se muestran rostros en primer plano de los trabajadores que habitan esos espacios improductivos y miserables. En la Ilustración 4, en la foto superior, un campesino chapaco, de rasgos mestizos y vestido con poncho, pañoleta y sombrero de ala ancha, tocando un erke; y en la foto de abajo, más pequeña, un indio altiplánico con la cabeza cubierta por un típico lluch'u indígena, retratado en gesto de severo grito. Entre ambas fotos, los siguientes comentarios (de izquierda a derecha): "Al lado de la degeneración y de la ruina en el propio seno de la clase explotadora...", "... la recia contextura de una raza forjada en la lucha por la vida y un porvenir mejor...". Clase explotadora vs. "raza" explotada, que sin embargo muestra rasgos de reciedumbre y trabajo, y por lo tanto es una clase-raza. Es decir, una raza laboral en la cual el trabajo y la explotación se naturalizan y se convierten en marcas inherentes a su condición étnica.

Ilustración 4.



lado de la degeneración y
la ruina en el propio seno
la clase explotadora...

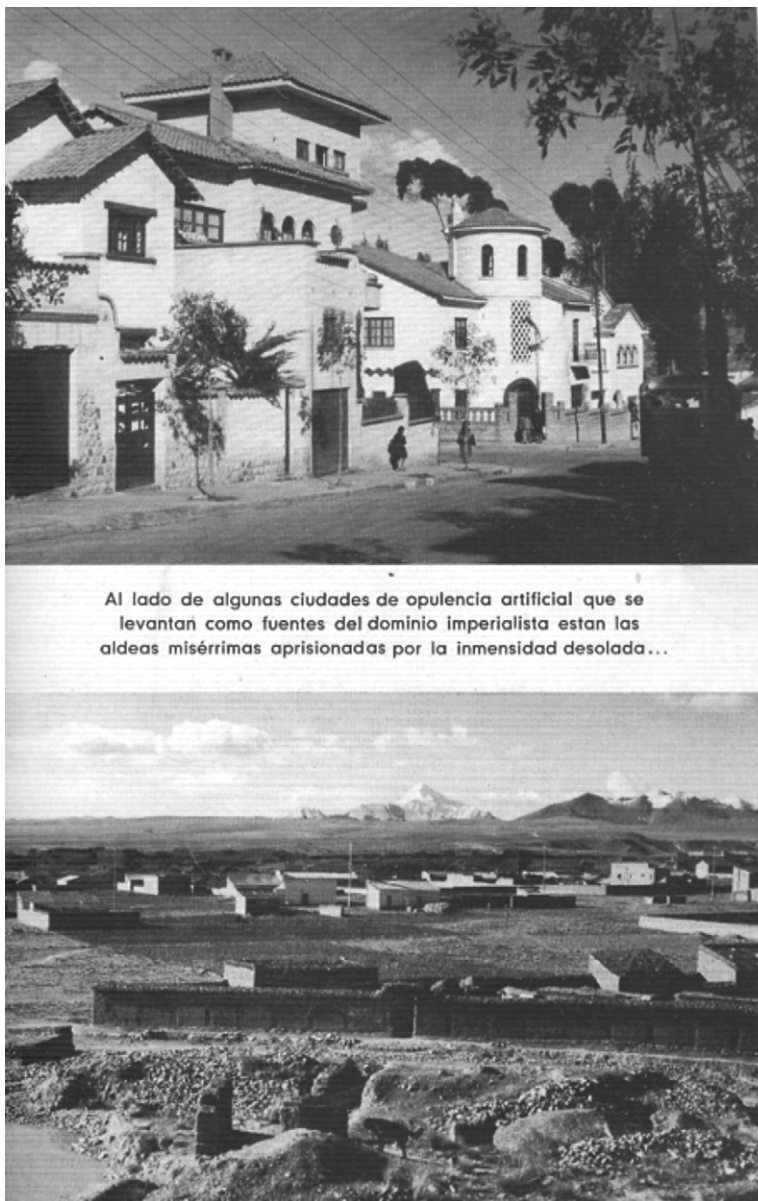
...la recia contextura de una
raza forjada en la lucha por la
vida y un porvenir mejor...



Fuente: Ídem.

En la siguiente página, un par de fotografías, nuevamente bajo la técnica del montaje por oposición o contraste, revelan similar intención descriptiva y fijadora de los rasgos inherentes y constitutivos de la sociedad boliviana. En la Ilustración 5: Arriba, una soleada calle de un barrio residencial, con grandes chalets de construcción para entonces moderna y, abajo, un paisaje altiplánico con un conglomerado de casas, relativamente dispersas, que parece un conjunto suburbano.

Ilustración 5.



Al lado de algunas ciudades de opulencia artificial que se levantan como fuentes del dominio imperialista están las aldeas misérrimas aprisionadas por la inmensidad desolada...

Fuente: Ídem.

En varias fotografías se condensa las ausencias y presencias de indios y mujeres, salvo en la foto compuesta por el ferrocarril y un sendero por donde camina una sombra, donde la mujer no aparece más que de luto, en una figura borrosa y masculinizada por el texto: “mientras al ‘indio’...” (Ilustración 6).

Ilustración 6.



Fuente: Ídem.

Haber borrado a indios y mujeres de la historia se hace así compatible con el advenimiento de un nuevo orden social y político donde la noción de “ciudadanía” adquirió un tinte predominantemente occidental y mestizo, un paquete cultural de pedagogía colonial nacionalista. Así advienen a la vida pública del estado y la política, multitudes anónimas y masificadas, vestidas invariablemente de terno y sombrero, en mímica subordinación al modelo ciudadano mestizo e ilustrado que desplegaba la elite. En la siguiente sección, dedicada al Movimiento Nacionalista Revolucionario, se destaca la Ilustración 7, de los masacrados en los campos de María Barzola (20 de diciembre de 1942), donde las mujeres figuran como viudas y deudas de los mineros caídos.

Ilustración 7.



Fuente: Ídem.

Todas las demás fotografías, hasta llegar al gobierno de Villarroel, muestran imágenes de multitudes y grupos predominantemente masculinos y mestizos, vestidos a la moda de la época, con ternos cruzados y sombreros de fieltro de ala ancha.

En el gobierno de Villarroel se destaca la organización del Primer Gran Congreso Indígena de marzo de 1945, y allí aparecen mujeres indígenas de espaldas, cargando awayus, acercándose a saludar al jefe y a los organizadores del Congreso. Recordemos que en este evento el movimiento indígena de caciques apoderados en sus diversas versiones y corrientes, puso sobre la mesa grandes temáticas tales como la necesidad de la Reforma Agraria, el derecho a la educación, la participación indígena en las esferas del Estado, entre otros, producto de las luchas indígenas desde tiempos coloniales. La élite nacionalista, lo único hizo fue sintetizar esas demandas y traducirlas en los programas de “voto universal”, “reformas de la educación”, “reforma agraria”, entre otros. Nuevamente, las demandas les fueron expropiadas; la primera expropiación de ideas y procesos se produjo en el siglo XVIII, con la lucha de Tupak Katari y Bartolina Sisa, cuando enseñaron a los criollos y mestizos a revelarse contra el poder colonial, el autogobierno. En realidad, no es que las elites revolucionarias se alimentaron de los ideales de la Revolución Francesa, sino fundamentalmente se alimentaron y se nutrieron de los ideales indígenas, los que hubieron tenido la sensibilidad y capacidad de entender el daño colonial tanto a los indios como no indios (Fernández 2009b).

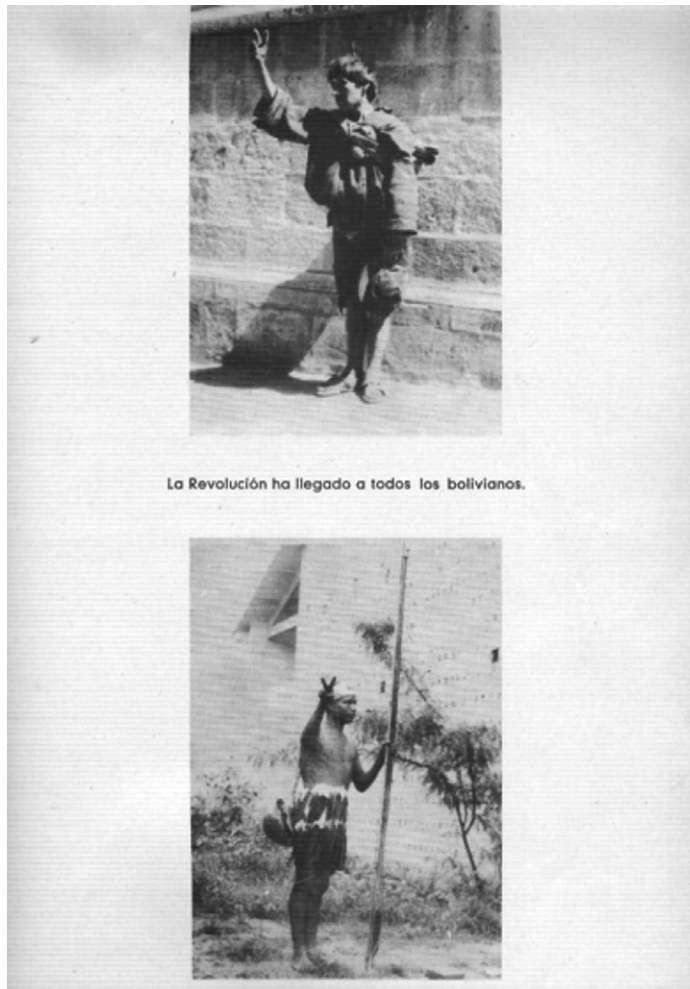
Ilustración 8.



Fuente: Ídem.

Las imágenes del proceso de consolidación y gobierno de la Revolución fueron aún más contundentes con la exclusión sistemática de indios y mujeres. Los caudillos mestizos e ilustrados (Hernán Siles Suazo, Víctor Paz Estenssoro) ocupaban el centro de la escena, firmando decretos, llevados en hombros de la multitud, dirigiéndose a multitudinarias concentraciones con el símbolo de la victoria (Ilustración 8). Así se produjo el fenómeno de dar o poner un nuevo nombre o trasnominación de la identidad indígena, se trata de un fenómeno de cambio semántico por el cual se designa una cosa o idea con el nombre de otra, manipulación interesada que tienen las elites para someter al nuevo orden de las cosas, como masas de trabajo y masas electorales entre la revolución popular y el estado centralista, occidental y cristiano, que emergería como resultado paradójico de una insurrección indígena y popular (Rivera 2003b).

Ilustración 9.

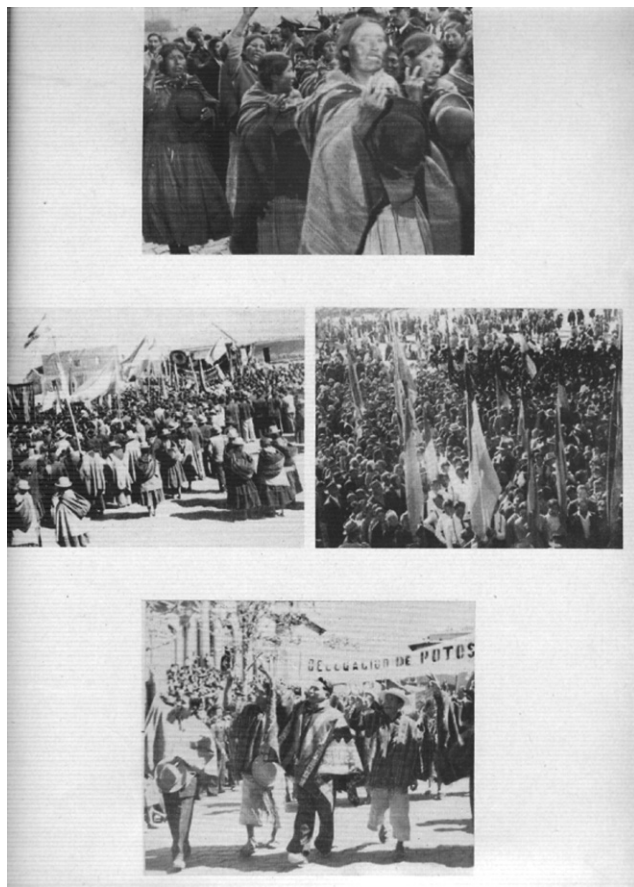


Fuente: Ídem.

Sólo dos indios sobresalen en una misma foto (Ilustración 9), el primero de rasgos y vestimenta andina, y el otro un selvático, semidesnudo y adornado con plumas, elevando la mano derecha con la V de la victoria. El escenario de ambos sujetos es convencional y no alude a algún espacio geográfico en particular. El indio altiplánico está de espaldas a una pared de piedra, al parecer urbana, y el selvático delante de una casa de adobe y calamina, con algo de vegetación.

Las viudas vuelven a aparecer luego, cuando se instalan los homenajes oficiales al presidente mártir Gualberto Villarroel y sus seguidores, junto a otro actor fundamental del proceso, el ejército; una que otra vez aparecen también entre las multitudes después de la Revolución de abril. Se vuelve a repetir la aproximación sumisa de mujeres del campo, agachadas, cargadas de sus hijos, junto a dirigentes indígenas anónimos, en las ceremonias oficiales del nuevo Estado. Las marchas y concentraciones rurales en las ciudades dejan ver presencia más amplia de contingentes femeninos entre los marchistas, invariablemente encabezados por una figura masculina (Ilustración 10).

Ilustración 10.



Fuente: Ídem.

La presencia ornamental de los indios se deja ver también en los bailes y reuniones en las que figura Paz Estenssoro participando activamente, en medio de elaborados lluch'us y ponchos, y vestido también como ellos, como si la sola aproximación física marcara un compromiso ideológico. Desde el punto de vista indígena, el travestismo de Paz Estenssoro alude también a las viejas tácticas de hegemonía cultural indígena empleadas por los rebeldes del cerco de La Paz en 1780-1781 (Thomson 2006). Pero los indios son aquí subsumidos, aparecen de espaldas o en posiciones subordinadas frente a la imagen central del caudillo. Del mismo modo, la presencia de mujeres “cholas” en las fiestas del Palacio de Gobierno revelan una ciudadanía de “invitadas y subalterna”, convocadas, a discreción de los poderosos, a participar simbólicamente de los espacios de poder. Este es tan sólo un ejemplo de las victorias simbólicas de la multitud abigarrada de gente cholo-indígena sobre la imagen dominante, occidental y masculina, que intentó construir el Álbum de la Revolución a través de la fotografía y otras técnicas de reproducción mecánica que fueron usadas por el Estado para afianzar esa imagen hegemónica después de 1952.

Es en este marco que se puede entender los mecanismos ideológicos, políticos y la identidad indígena instrumentalizada bajo las banderas del nacionalismo revolucionario. Llama la atención los cambios constantes a los que fue sometida la identidad indígena, los cuales no fueron nada inocentes, menos fueron circunstanciales, al contrario, estos cambios revelan la intencionalidad colonial de vaciar todos los contenidos culturales, de la memoria y conciencia histórica, de su existencia precolonial y su dominio ancestral sobre sus territorios, la libre determinación, sus derechos a la autonomía, al autogobierno y el reconocimiento de su identidad integral-holística (Fernández 2009), la condición de *jaqi/runa*.

Reconstitución de la identidad

Posterior a la Revolución Nacional de 1952, la lucha identitaria fue cobrando mayor vigencia frente a la hegemonía de la clase campesina, pues esta anulaba derechos históricos. Entre los años de 1960 a 1980, la Central Obrera Boliviana cobró protagonismo como el principal aparato político-ideológico que se ocupó de negar el valor político de la identidad indígena, privilegiando la acción colectiva de los obreros, campesinos y sectores medios como los soportes del Estado boliviano y posibilitó una inédita aproximación sindical-laboral a la política y los gobiernos de turno. Para este momento, los ayllus y comunidades se esforzaban por autorepresentarse políticamente como “campesinos”, pero estaban conscientes de sus carencias de autonomía, por lo mismo que la estructura sindical es un espacio mediatizado por el clientelismo de los tradicionales partidos políticos, que hacían ver las realidades andinas como petrificadas, empobrecidas e instrumentalizadas en función a intereses de grupos de clases medias letradas y de la clase política gobernante.

Es así que la identidad indígena fue colocada como centro del debate público, ya sea como partidos políticos, organizaciones, centros culturales, institucionales y el mismo pensamiento katarista-indianista pasó por discutir y poner como punta de lanza la identidad indígena. Sobre todo, subyacía la intención de fortalecer el tejido organizativo de los ayllus y comunidades andinas, poniendo en el tapete de la acción y discusión la necesidad de una recuperación sistemática de su pasado organizativo, discursivo, religioso y político. En este contexto es que los indios, convertidos en campesinos, comenzaron a auto identificarse como “aymaras”, “quechuas”, “Nación Originaria”, “Pueblo Indígena”, “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”¹. Comienza la recuperación de la identidad de pueblos disuelta en 1953; reaparece el valor de la identidad, comienza la rearticulación de los territorios indígenas u originarios por la fuerza del aymara o quechua no sólo como patrones lingüísticos.

De hecho, entre las décadas de 1970 y 1980 se entabla la etnicidad no como opción culturalista, sino como potencia política de los pueblos indígenas, de manera transversal a la lucha del espectro político precedente. Basta referir trabajos como *¿Khitpxtansa? ¿Quiénes somos?*, de Xavier Albó (1980); o “Quiénes somos en Qullasuyu”, de Juan Codori Uruchi (1986); o *El katarismo*, de Javier Hurtado (1986), en cuyos textos están planteados el asunto de la identidad como uno de los elementos de lucha y negociación política en el proceso democrático en ciernes; del mismo modo, el Programa de Educación Intercultural Bilingüe, con el objetivo de revertir los perversos efectos alienadores del sistema educativo formal (Gutierrez y Fernández 2011).

Con esos principios ideológico-políticos confluyeron múltiples posiciones y actores provenientes de origen rural y urbano. De una parte, autoridades originarias de diferentes pueblos indígenas que fueron movilizándose y tomando contacto con sus similares de otras regiones y, de otra, migrantes indígenas que en las ciudades enfrentaban situaciones de discriminación y racismo; ambos, buscando el respeto a sus derechos fundamentales, territoriales, jurídicos y políticos. Vale decir que la matriz estructurante era la identidad indígena, como elemento primordial de articulación orgánica, política y programática, frente a la recreación de abanicos de posiciones subalternizadoras y de exclusión.

Asimismo, surgen dos tendencias: una sindical katarista (Hurtado 1986) y la otra intelectual indianista (Pacheco 1992), que convergieron momentáneamente en el proceso emergente de un nuevo tipo de sindicalismo étnico, clasista y nacional, que se plasma en la CSUTCB, teniendo como eje a la región del altiplano aymara-quechua, que de manera general sintetizaba y expresaba la multiplicidad de demandas de los sectores

1 Ver el Manifiesto de Tiahuanaco, uno de los principales referentes del papel de la memoria política aymara y quechua del Altiplano y los Valles.

subalternos y urbanos. Nótese que en aquél proceso subyace la idea de no separar entre lo urbano y lo rural, por las mismas características del migrante que transita en los dos mundos, rural y urbano. Sin embargo, ésta articulación se canceló por la misma posición del esencialismo sindical, que sólo se circunscribía al ámbito rural, excluyendo sistemáticamente a los migrantes.

En ese contexto de reivindicación de derechos es que el movimiento indígena originario se fue fortaleciendo y organizando a nivel nacional. En tierras bajas, alrededor de 1979 se iniciaron primeros contactos entre representantes de los pueblos guaraní-izoceño, chiquitano, ayoreo y guarayo, a iniciativa del Capitán Grande guaraní, Mburuvichaguasu Bonifacio Barrientos Iyambae, llamado también “Sombra Grande”. Y fue en 1982 que se fundó la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), como “el único interlocutor válido del movimiento indígena de tierras bajas en su relacionamiento con el entorno social y político” (CIDOB 2008, 17).

Como aporte de los indígenas migrantes, es de destacar el trabajo desarrollado por el Taller de Historia Oral Andina (THOA), que se planteó como objetivo “fortalecer el tejido organizativo de los ayllus y comunidades con base en una sistemática recuperación de la historia indígena que había sido soterrada por la historia oficial” (Gutierrez 2015,) y en esa línea, a través de la metodología de la historia oral, se concentraron en visibilizar el movimiento de caciques apoderados de principios del siglo XX, y más adelante promovieron y coadyuvaron ampliamente al proceso de reconstitución del ayllu en la región andina de La Paz.

Por su parte, en tierras altas, autoridades originarias, mallkus, jilaqatas, jilanqus, caciques, de diferentes pueblos también empezaron a articularse y producto de esos encuentros, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) fue fundado en 1997, siendo su primera autoridad el Apu Mallku Vicente Choquetijlla, abanderando el proyecto político de “reconstitución y fortalecimiento del ayllu”. Bajo ese marco, CONAMAQ asume la misión de “representar a las distintas naciones indígenas de tierras altas... para recuperar el modelo social del ayllu” (Gutierrez 2001, 9) y su accionar se enmarca en la reconstitución y fortalecimiento de sus estructuras territoriales constitutivas como son los ayllus, las markas, los suyus, como “modelos de descolonización” (Gutierrez 2015) y de coexistencia de la diversidad, frente a la crisis de los modelos aplicados mecánicamente por el Estado boliviano en los últimos tiempos.

Tanto en tierras bajas como en tierras altas, en ambos casos, la identidad indígena ha sido la matriz estructuradora para su articulación orgánica, política y programática, frente a la recreación de posiciones subalternizantes y de exclusión de los sistemas democráticos liberales. Por influjo de esa fuerza es que el año de 1990 se gestó la “Marcha

Nacional por el Territorio, la Vida y la Dignidad”, encabezada por la CIDOB y protagonizada por los pueblos de tierras bajas pero que en su recorrido final también contó con la participación de representantes de tierras altas. Que duda cabe, esta Marcha² prácticamente cambió la historia de Bolivia, pues hasta entonces no se tenía conciencia de la diversidad étnica que pervivía en el territorio boliviano. Además, tuvo por logro impactos estructurales como las reformas constitucionales de 1994, que incorporaron en su texto el reconocimiento de los pueblos indígenas y sus “usos y costumbres”; la aprobación de la Ley INRA, de reforma agraria para la titulación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs); la Ley de Reforma Educativa, que establecía la educación intercultural bilingüe; y también la Ley de Participación Popular (LPP), que descentralizaba recursos a los municipios. Si bien se trataba de concesiones limitadas, pues cada cual tenía su candado en los mismos textos normativos³, se constituyeron en grandes resultados logrados desde la movilización de los pueblos indígenas.

Tampoco es casual que el Convenio 169 de la OIT haya sido ratificado, como Ley 1257, en 1991, un año después de aquella Primera Marcha Indígena. Esta normativa reemplazó la terminología “poblaciones” por “pueblos” en el entendido de que era el único término adecuado que “reflejaba correctamente la visión que dichos pueblos tienen de si mismos” y la identidad que el Convenio debía reconocerles con el objetivo de su protección basada en el respeto de sus culturas, formas de vida, tradiciones y costumbres propias (Conferencia Internacional del Trabajo 1988, 32). Se podría decir que representa el primer instrumento jurídico internacional que reconoce la autoidentificación de los pueblos indígenas o tribales como un criterio fundamental, y su adopción en Bolivia, en parte, dio pie a las sucesivas reformas constitucionales y legislativas; aún en el presente, es probablemente al que más se recurre desde los pueblos indígenas a la hora de reivindicar derechos territoriales, de autodeterminación.

Siguiendo la línea del tiempo establecida por los hitos indígenas, el año 2002 encontramos la “Marcha por la Asamblea Constituyente” como otra movilización de bastas repercusiones en la historia del país. Esta marcha fue protagonizada por el CONAMAQ, y sus regionales, junto a la Coordinadora del Bloque Oriente (CBO), conformada por las organizaciones indígenas de la amazonia, pero también participaron organizaciones como la Confederación Bartolina Sisa y el Movimiento Sin Tierra, entre otros. Objetivamente, esta Marcha sólo tenía a su favor la suscripción de una “Acta de Acuerdo Nacional” sin mayores responsabilidades u obligaciones, de parte de la llamada “sociedad política”,

2 . Las marchas indígenas se deben entender como parte de ese proceso en el que los pueblos indígenas aún se encuentran postergados en sus más elementales derechos, sobre todo de ser partícipes reales y no simbólicos del poder político estatal.

3 . La LPP, por ejemplo, sólo otorgaba relativa autonomía de gestión pública a los municipios rurales y reconocimiento jurídico con determinados derechos de participación a nivel local, y a la larga ello consolidó la fragmentación territorial de los ayllus.

por establecer un diálogo serio y compartido de una Agenda que permita delinear una Constitución incluyente y participativa, respetando las diferencias identitarias y sociales existentes en el país. De hecho, el compromiso era solamente de otorgarles “voz” en la sesión plenaria de las dos cámaras, pero no precisamente “voto”. Ello significaba que las demandas deberán ser viabilizadas necesariamente con la mediación de los partidos políticos, por cuanto no existía norma alguna que otorgue representatividad a las organizaciones civiles, originarias, indígenas, o de otra índole. No obstante, esta movilización es la prueba contundente de que fueron los pueblos indígenas originarios y sus organizaciones los que sentaron la idea de la Asamblea Constituyente.

En tiempos de Estado Plurinacional

A partir del 2006, una primera medida orientada al fortalecimiento de la identidad indígena fue impulsar la participación directa de sus representantes en la Asamblea Constituyente. Posteriormente, en un afán de reestructuración del aparato estatal, se crearon nuevas leyes, procurando transversalizar el tema indígena a través de sus textos. Asimismo, bajo los paradigmas del “proceso de cambio” y el “vivir bien”, se viabilizó una serie iniciativas y acciones para otorgar concesiones desde gobierno a los pueblos indígenas. El siguiente cuadro es ilustrativo en este sentido:

Cuadro 1. Normativa aprobada en el periodo 2006-2015.

TIPO DE NORMA	FECHA PUBLICACION	TEMA	DETALLE
Decreto Supremo 2493	26/08/2015	Proyectos productivos	Crear el Fondo de Desarrollo Indígena, como Institución Pública Descentralizada, estableciendo su organización y funciones Liquidada FDPPIOYCC
Decreto Supremo 2356	13/05/2015	OEP	Administrativo (Traspaso presupuestario de Referendos Autonómicos a Consultores)
Decreto Supremo 2274	24/02/2015	Proyectos productivos	Intervención Fondo Indígena
Decreto Supremo 2195	28/11/2014	Hidrocarburos	Asignación porcentual de la compensación financiera por impactos socio ambientales de las Actividades, Obras o Proyectos hidrocarburíferos en TIOCs

TIPO DE NORMA	FECHA PUBLICACION	TEMA	DETALLE
Ley 588	30/10/2014	Autonomías	Regular el procedimiento para la transferencia de recursos económicos por parte de los gobiernos autónomos municipales en conversión a autonomías indígena originario campesinas, para la organización y administración de referendos aprobatorios de estatutos de autonomías indígena originario campesinas.
Ley 450	06/12/2013	Legislación	Ley de protección a naciones y pueblos indígena originarios en situación de alta vulnerabilidad
Ley 445	04/12/2013	Distinción	Día Nacional de la Mujer Indígena Originaria Campesina del Estado Plurinacional de Bolivia”: 5 de septiembre
Decreto Supremo 1543	27/03/2013	Consulta	Procesos de Consulta y Participación a las naciones y pueblos indígena originario campesinos.
Ley 338	28/01/2013	Proyectos productivos	Ley de organizaciones económicas campesinas, indígena originarias – OECAS y de organizaciones económicas comunitarias – OECOM para la integración de la agricultura familiar sustentable y la soberanía alimentaria
Ley 273	07/09/2012	Consulta	Modifica el Artículo 8 de la Ley N° 222 de 10 de febrero de 2012, Ley de Consulta a los Pueblos Indígenas del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore – TIPNIS, modificado por la Ley N° 240
Decreto Supremo 1304	01/08/2012	Museo	Estudio de preinversión del Museo Interactivo de los Movimientos Campesinos, Indígenas y Pueblos Originarios de Bolivia, en la Localidad de Orinoca, que a partir de la fecha se denominará “Museo de la Revolución Democrática y Cultural”

TIPO DE NORMA	FECHA PUBLICACION	TEMA	DETALLE
Ley 240	10/05/2012	Consulta	Modifica el Artículo 8 de la Ley N° 222 de 10 de febrero de 2012, de Consulta a los pueblos indígenas del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore – TIPNIS
Decreto Supremo 1146	24/02/2012	Consulta	Reglamenta la aplicación de la Ley N° 180, de 24 de octubre de 2011, de Protección del TIPNIS, en su doble condición de Área Protegida y Territorio Indígena de los indígenas Yuracaré, Tsimane y Mojeño-Trinitario que lo habitan, conforme la Constitución Política del Estado, Ley de Medio Ambiente y normas vigentes
Ley 222	10/02/2012	Consulta	Ley de Consulta a los pueblos indígenas del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore – TIPNIS
Decreto Supremo 1035	09/11/2011	Hidrocarburos	Programa de Saneamiento de Tierras, Pueblos Indígenas y Originarios, Comunidades Campesinas e Interculturales”
Ley 180	25/10/2011	TCO	Ley de Protección del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore - TIPNIS.
Ley 173	27/09/2011	Afros	Prioridad nacional la identificación de espacios para el reconocimiento a la memoria de las/los Líderes, Héroes y Próceres Indígenas Originarios Campesinos y Afrobolivianos del Estado
Ley 128	08/06/2011	Diplomacia	Acuerdo de Cooperación entre el Estado Plurinacional de Bolivia y la República Bolivariana de Venezuela para la Preservación y promoción de las Relaciones entre los Pueblos Indígenas
Decreto Supremo 884	25/05/2011	Justicia	Casas de Justicia, del Consejo Interinstitucional para el Esclarecimiento de Desapariciones Forzadas y del Viceministerio de Justicia Indígena Originario Campesina

TIPO DE NORMA	FECHA PUBLICACION	TEMA	DETALLE
Decreto Supremo 879	18/05/2011	Proyectos productivos	Financiar consultorías de línea que coadyuven en la ejecución del Proyecto de “Fortalecimiento de la Producción Agroforestal de las Comunidades Campesinas e Indígenas de los Departamentos de Pando y Beni
Decreto Supremo 727	06/12/2010	TCO	TCO's pasan a denominarse Territorios Indígenas Originario Campesinos – TIOC's
Decreto Supremo 442	10/03/2010	Producción	Proyectos: “Fortalecimiento de la Producción Agroforestal de las Comunidades Campesinas e Indígenas de los Departamentos de Pando y Beni” y “Construcción de atajados para la Cosecha de Agua de Lluvias en el Suyu Jacha Carangas
Decreto Supremo 339	21/10/2009	Proyectos productivos	Fondos a Fondo Indígena: Programa de Saneamiento de Tierras de Pueblos Indígenas y Originarios, Comunidades Campesinas e Interculturales - INRA
Decreto Presidencial 266	26/08/2009	Diplomacia	VII Cumbre del ALBA de Jefes de Estado y Gobiernos, Movimientos Sociales y Pueblos Indígenas Originarios
Decreto Supremo 231	03/08/2009	Legislativo	Régimen Electoral Transitorio, estableciendo los requisitos y procedimientos para la convocatoria y realización de referendo municipal de consulta para adoptar la condición de Autonomías Indígena Originario Campesinas
Decreto Supremo 227	29/07/2009	Proyectos productivos	Transferencia de recursos del Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas
Ley 4039	01/07/2009		Crea la Cuarta Sección Municipal Indígena de Chuquihuta Ayllu Jucumani
Decreto Supremo 29664	05/08/2008	Educación	Crea tres (3) Universidades Indígenas Bolivianas Comunitarias Interculturales Productivas

TIPO DE NORMA	FECHA PUBLICACION	TEMA	DETALLE
Decreto Supremo 29643	17/07/2008	Proyectos productivos	Reconoce, norma y promueve las actividades a ser desarrolladas por las comunidades campesinas e indígenas en calidad de Organizaciones Forestales Comunitarias – producción forestal áreas maderables
Ley 3897	11/07/2008	Legislación	Eleva a rango de Ley los 46 artículos de la Declaración de las Naciones Unidas, sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
Ley 3875	25/06/2008	Distinción	Declara Patrimonio Histórico y Cultural de la Nación a la Escuela Indígena “JUKU MARKA – Leandro Nina, Taraco
Decreto Supremo 29526	23/04/2008	Justicia	Recursos a Transversalización del Programa Apoyo a los Derechos de los Pueblos Indígenas
Decreto Supremo 29517	17/04/2008	Proyectos productivos	Recursos a Asociaciones Productivas de Indígenas y Campesinos.
Decreto Supremo 29388	20/12/2007	Proyectos productivos	Ministerio de Hacienda regulen el funcionamiento del Fondo Indígena: 2 millones para pueblo guaraní
Decreto Supremo 29354	29/11/2007	Agrario	Causal de expropiación por utilidad pública de reagrupamiento y redistribución de la tierra dotación a favor del Pueblo Indígena Guaraní
Ley 3760	08/11/2007	Legislación	Ley de la República los 46 artículos de la Declaración de las Naciones
Ley 3741	02/10/2007	Hidrocarburos	Renta petrolera, a las comunidades campesinas e indígenas del Departamento de Tarija, para la ejecución de iniciativas productivas
Decreto Supremo 29124	15/05/2007	Consulta	Disposiciones y procedimientos para el proceso de Consulta y Participación a los Pueblos Indígenas

TIPO DE NORMA	FECHA PUBLICACION	TEMA	DETALLE
Decreto Supremo 29058	15/03/2007	Diplomacia	Anfitrión para la realización de la Décima Reunión de Negociaciones para la búsqueda de consensos del Grupo de Trabajo encargado de redactar la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas,
Ley 3603	26/01/2007	Reconocimiento	Patrimonio cultural, intangible de la Nación a la Lengua Tsimané (Chimane-Mosetene)
Decreto Supremo 28840	31/08/2006	Diplomacia	Comodato o Préstamo inmueble a favor del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe
Decreto Supremo 28785	07/07/2006	Fortalecimiento Orgánico	Entrega de maquinaria y equipos a organizaciones sociales y económicas campesinas e indígenas del país
Decreto Supremo 28733	02/06/2006	Agraria	...favor de pueblos y comunidades indígenas, campesinas y originarias sin tierra o aquellas que las posean insuficientemente, todas las tierras fiscales disponibles
Decreto Presidencial 28600	23/01/2006		Sin efecto alguno los Ministerios Sin Cartera Responsable de Participación Popular y, Responsable de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios
Decreto Supremo 28571	05/01/2006	Proyectos productivos	Crea el Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas Originarios y Comunidades Campesinas.
Ley 3308	13/01/2006	Educación	Créase el Instituto Tecnológico Indígena Agroecológico Capinota, "I.T.I.A.C." en Cochabamba
Ley 3269	30/12/2005	Distinción	Declárese el 15 /08/ 1990, fecha histórica nacional, en justo homenaje del Estado y la Sociedad Boliviana a las luchas sociales emprendidas por los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia

Fuente: Elaboración propia con base en información de la Gaceta Oficial.

Tal como podemos advertir en el cuadro, se destacan diferentes acciones a favor de los pueblos indígenas. Haciendo un sumario:

- Distinciones: en reconocimiento a las luchas sociales y lenguas indígenas.
- Área Productiva: creación y asignación de recursos para el Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas Originarios y comunidades Campesinas (FDPPIO-YCC); Asociaciones productivas, Organizaciones forestales.
- Educación: creación de Institutos y 3 Universidades Indígenas.
- Área agraria, asignación de tierras fiscales a favor de pueblos indígenas, Ley de protección del TIPNIS.
- Fortalecimiento organizativo: dotaciones de equipos y maquinaria a organizaciones indígenas.
- Diplomacia: infraestructura para el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe; financiación de eventos internacionales sobre temas de pueblos indígenas, V Cumbre del Alba, Acuerdo de Cooperación con Venezuela.
- Área legislativa: reglamentación de derecho a la Consulta, ratificación de la Declaración de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas, régimen electoral Consulta al TIPNIS, Ley de OECAS y OECOM, Ley de Protección a pueblos vulnerables.
- Hidrocarburos: Renta petrolera a comunidades afectadas.
- Justicia: Programa de Apoyo a los Derechos de los Pueblos Indígenas, se crea Viceministerio de Justicia Indígena Originaria Campesina.
- Electoral: Elimina financiamiento para proselitismo.
- Autonomías: financiación de procesos autonómico indígenas

Sin embargo, es más probable que estas acciones no han sido adecuadamente orientadas o no están siendo bien aprovechadas. Probablemente a ello se deben los recientes sonados casos de corrupción en el FDPPIYCC, por ejemplo, que inevitablemente van en detrimento de la identidad indígena, desvalorando su condición de “reserva moral”, entre otros. Por último, llama la atención también el descenso notable en los niveles de autoidentificación indígena, según muestran las últimas estadísticas.

III. FORTALEZAS Y DEBILIDADES

A. Fortalezas

- Existe inversión económica importante hacia las iniciativas indígenas.
- La fuerza descolonizadora desde los procesos reconstitutivos autónomos se muestra más efectiva que las iniciativas desde los espacios de gobierno.
- Las luchas indígenas muestran que los pueblos indígenas tienen capacidad y habilidad suficiente para apropiarse de los medios de la globalización en su beneficio.
- La historia indígena ofrece fundamentales elementos para recuperar y reconstruir las identidades de género.

A. Debilidades

- Desconocimiento y desvaloración de fundamentos históricos indígenas para desarrollar gestión de gobierno.
- Vulnerabilidad frente a la modernidad producto de la pérdida de identidad.
- Efectos adversos de la globalización económica inducen a procesos migratorios de los pueblos indígenas.
- Sistema educativo que (des)educa
- Dispendio de recursos económicos en programas y proyectos mal orientados
- Falta de implementación de normativas

IV. PROPUESTAS

Con base en la experiencia del proceso histórico y la situación actual de los pueblos indígenas, más allá de ser una real “política de descolonización” (Gutierrez 2015), nuestra propuesta se base en la reconstitución de los principios, conocimientos, saberes y tecnologías indígenas en los diferentes niveles del cotidiano vivir, como la más efectiva vía para el fortalecimiento de la identidad indígena:

- Respeto y valoración de las identidades de género propias, tanto a nivel de las mujeres como de los hombres, lo cual implica coexistencia, paridad de oportunidades, complementariedad y la recuperación de conocimientos que son transmitidos de generación en generación. Esto implica comprender el rol político de las mujeres, que no necesariamente es sinónimo de dominio de la palabra en

espacios públicos sino más bien desde la acción, desde el hacer, y también como depositaria y portadora de los conocimientos más vitales, y de la administración del hogar y consiguientemente de la comunidad. Por su parte, la reconstrucción de la masculinidad indígena de respeto y protección a su familia, lo cual no precisamente quiere decir el proveedor de recursos sino en complementariedad con su pareja. En la misma línea del postulado de “Promover, motivar e incentivar desde la cosmovisión indígena, la participación política de las mujeres en condiciones de igualdad” (Decálogo. IV Taller Temático del Proyecto Participa). Pero también, con la acción de “Involucrar a los medios de comunicación en el desarrollo de campañas de sensibilización que permitan derribar estereotipos sobre roles de conductas de hombres y mujeres dentro de nuestras comunidades, promoviendo la igualdad y la equidad de género” (Idem).

- Valoración y fomento de la producción arte textil, porque a través de los textiles circula la memoria y se expresan las particularidades de la ciencia indígena, se sintetizan las relaciones políticas, sociales y la identidad tanto interna como externamente. Asimismo, se impregnan energías de protección y resistencia a fuerzas adversas, y se reflejan las personalidades; de ahí que las prendas textiles son símbolos de autoridad, por ejemplo, o también diferencian espacios, tiempos, procedencia o investiduras. La sintonía en la gradación de colores y la composición armónica de un awayu, por ejemplo, se constituyen en epistemologías y filosofía que bien podrían constituirse en las bases para pensar las tareas administrativas y acciones de gobierno.
- Promoción y fortalecimiento del uso de las lenguas originarias, desde las familias, como imperativo para la consolidación de la identidad. Esto conllevaría también la producción del conocimiento, la manera de ver el mundo, la interacción recíproca y respetuosa con el cosmos y los otros seres vivos. Porque no es lo mismo el solo hecho de enseñar a hablar una lengua que enseñar a pensar en la cultura a que esa lengua pertenece.
- Revitalización de las funciones rituales-ceremoniales, como principal garante de la buena producción y políticas de la democracia ayllu. En tiempos tan nefastos como los actuales, cuando debemos enfrentar las consecuencias del calentamiento global, la permanente comunicación con los seres sobrenaturales así como el exhaustivo cuidado de los procesos agrícolas podrían favorecer en la producción. Consecuentemente, se evitaría o al menos aminoraría la migración a las ciudades.
- Recuperación e institucionalización de los procesos propios de socialización primaria y secundaria, a la manera de “las calles” que describe Waman Puma de

Ayala, tanto en las familias como a nivel de las instancias educativas formales. La base de la identidad de una persona es la autoestima y la autoconfianza; en la medida en que estos valores hayan sido adecuadamente inculcados y consolidados desde la niñez se habrán de mantener a lo largo de la vida, consiguientemente la persona no será vulnerable ante hechos de violencia y/o pérdida de su cultura, y podrá enfrentar mayores retos o desafíos. En estas condiciones sería más productivo “Capitalizar las herramientas tecnológicas que la globalización ofrece en beneficio de la solidaridad entre los pueblos indígenas, generando un intercambio cultural, diálogo y oportunidades para el buen vivir” (Idem).

- Revitalización del sistema pedagógico intergeneracional indígena. Esto quiere decir la transmisión de conocimientos de las generaciones mayores a las menores, como también la enseñanza desde la práctica y no solo desde la teoría. Indudablemente, esto fortalecería la construcción de las identidades de género desde una perspectiva propia pero también la reconstrucción de las identidades degeneradas por los procesos migratorios. Más allá, también se facilitarían procesos de interculturalidad, promoviendo condiciones de real interacción en igualdad de condiciones.

Los puntos arriba señalados abordan parte de las problemáticas y posicionamientos debatidos en ocasión del “Cuarto Taller Temático: Identidad indígena, género y masculinidades en un mundo globalizado” (México, 22 y 23 de enero del 2015). Sin embargo, en el evento también se plantearon las siguientes propuestas:

- Fortalecer el rol político de las mujeres, a partir de su liderazgo: “Promover y desarrollar programas de sensibilización para que las mujeres indígenas ejerzan sus derechos sexuales y reproductivos en libertad dentro de sus pueblos y comunidades”.
- Recurrir a instancias de gobierno e “Incidir en la formulación e implementación de políticas públicas para erradicar de nuestros pueblos originarios la violencia de género, el feminicidio, el racismo y la discriminación”.
- Acudiendo al principio indígena del ayni, o la reciprocidad, en términos prácticos: “Establecer alianzas estratégicas de las comunidades indígenas con medios de comunicación, el Estado, la academia y organizaciones no gubernamentales para promover la identidad de los pueblos, atender sus necesidades y demandas y potenciar sus capacidades”.

V. CONCLUSIONES

Si bien con la primera globalización las tantas identidades fueron reducidas a la categoría “indio o naturales”, y con ello la conculcación de todos sus derechos, el racismo por el color de la piel, con el paso del tiempo va sufriendo cambios. En la fase nacionalista, el indio convertido en campesino, como una realidad inevitable, es objeto de convertirse en el ideal ciudadano liberal y metropolitano, pero su lucha se orienta más hacia una real participación política; aunque en la práctica constata que ha sido el mejor instrumento de utilización y manipulación política, su ilustrada inteligencia sigue apostando por utilizar los mismos medios de lucha política de la clase de criollos y mestizos. Esta situación, que se puede entender como una explícita resistencia de lucha anticolonial, también le revela la necesidad de una reestructuración estatal, que refleje un Estado “multiétnico” y “pluricultural”, y más adelante una “Asamblea Constituyente”.

Sin duda, la reconstitución territorial viene siendo un aspecto históricamente reivindicado e implica la recuperación de la identidad de pueblo, como principal elemento para la construcción de la ciudadanía y la participación política. La condición de ciudadanía que el Estado ofrece es muy simple en relación a la identidad de pueblo, ya que no expresa los derechos políticos buscados y reivindicados en la historia.

Si bien con la primera globalización las identidades fueron reducidas a la categoría “indio o naturales”, y con ello la conculcación de todos sus derechos, el racismo por el color de la piel, con el paso del tiempo ha sufrido un cambio. La misma identidad se ha convertido, en una especie de *pachakuti*, en una fuerza de descolonización o decolonialización. Tal como sostiene Fausto Reynaga: “nos oprimieron como indios, nos liberaremos con el mismo término” (1970). En otras palabras, en el presente, la categoría identitaria “indio”, “indígena”, forma parte de otra forma de globalización desde los pueblos indígenas, desde lo propio, representa la otra civilización, una civilización milenaria, que todos los pueblos la toman como su propia matriz. De esta manera se puede explicar la globalización de los derechos de la madre tierra, la Pachamama, que es considerada como una identidad igual al resto de las entidades.

Las propuestas planteadas representan, en nuestro criterio bases sobre las que deberán elaborarse las políticas públicas, programas y proyectos desde el Estado con miras al fortalecimiento de la identidad indígena.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Javier. 1980. *¿Qhitipxtansa? ¿Quiénes somos?* La Paz: CIPCA.

Bouysse-Cassagne, Thérèse. 1987. *La identidad aymara. Aproximación histórica. Siglos XV-XVI*. La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana.

Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). 2008. *Plan Estratégico de la CIDOB 2007-2013*. Santa Cruz: CIDOB.

Condarco Morales, Ramiro. 1965. *Zarate, El Temible Willka. Historia de la Rebelión Indígena de 1899*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.

Condori Uruchi. 1986. "Quiénes somos en Qullasuyu." *Boletín Chitakolla*, 16: 6-7.

Conferencia Internacional del Trabajo. 1986.

Demelas, Marie-Danièle. 1981. El darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia (1880-1910). En: *Historia Boliviana I-2*. Cochabamba.

Dubois, W.E.B. 1903. Of Our Spiritual Strivings. En *The Souls of Black Folk*. Versión electrónica (eBook), Project Gutenberg, Champaign, Illinois. Disponible en <http://www.netlibrary.com>

Emakunde. 2008.

Fellman Velarde, José (comp.). 1954. *El Album de la Revolución*. La Paz: Subsecretaría de Prensa, Informaciones y Cultura.

Fernández Osco, Marcelo. 1996. *El poder de la palabra: Documento y memoria oral en la resistencia de Waquimarka contra la expansión latifundista (1874-1930)*. Tesis de Licenciatura en Sociología. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

_____. 2000. *La ley del ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.

_____. 2006. "Pachakuti. Pensamiento crítico descolonial aymara frente a epistemes opresoras." En *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*. Compilado por Mario Yapu, 79-104. La Paz: U-PIEB, IFEA.

_____. 2008. *Desatando invisibilidades, promoviendo pluriversidades: Pluralismo, derechos humanos e interculturalidad*. La Paz: Defensor del Pueblo.

_____. 2009b *El ayllu y la reconstitución del pensamiento Aymara*. Tesis Doctoral, Duke University.

_____. *Pluriversidad: Colonialidad de los usos y costumbres. Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos de tierras altas (La Paz-Oruro)*. La Paz: Organo Electoral Plurinacional.

Freitas, Jimena. 2013. *Mujeres organizadas por una vida libre de violencia. Defensoras comunitarias contra la violencia a la mujer. Guía de Trabajo*. La Paz: Fundación CONSTRUIR.

Guha, Ranajit. 1997. La Prosa de Contrainsurgencia. En *Debates Postcoloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Silvia Rivera y Rossana Barragán (comps.). La Paz: Historias-SEPHIS-Aruwiyiri.

Gutierrez C., Yamila. 2001. El CONAMAQ y el movimiento de Reconstitución de los ayllus (inéd).

_____. 2015. La reconstitución del Ayllu como política de descolonización. Estudio de caso Marka Cantapa, Provincia Los Andes, Departamento de La Paz". Tesis de Licenciatura. La Paz: Carrera de Antropología - UMSA.

Gutierrez, Yamila y Fernández, Marcelo. 2009. *Niñas (des)educadas: entre la escuela rural y los saberes del Ayllu*. La Paz: PIEB.

Hurtado, Javier. 1986. *El Katarismo*. La Paz: HISBOL.

Mamani Condori, Carlos. 1991. *Taraq 1866-1935: Masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiyiri.

Mignolo, Walter. 2003. *Historias Locales/Diseños Globales. Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Madrid: Akal.

Pärssinen, Martin. 2003^a. *Tawantinsuyu. El Estado Inca y su organización política* [traducción de A-M. Stahl y P. Rosselló]. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santa Cruz. [1613] 1995J. *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. Perú: Fondo de Cultura Económica.

Pacheco, Diego. 1992. *El Indianismo y los Indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: HISBOL.

Posnansky, Arthur. 1945. *Tihuanacu. Cuna del Hombre Americano*. Vol. I, II. New York: J.J. Augustin.

Quijano, Anibal. 2003. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*.

Edgardo Lander (compilador). Buenos Aires: CLACSO y UNESCO.

Reynaga, Fausto. 1970. *La Revolución India*. La Paz: PIB.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1993. La Raiz: Colonizadores y colonizados. En *Violencias Encubiertas en Bolivia* No 1. Xavier Albó y Raul Barrios (Coordinadores). La Paz: CIP-CA-Aruwiyiri.

_____. 2003b. *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Aruwiyiri.

Silverblatt, Irene. 1990. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Taller de Historia Oral Andina (THOA). 1984. *El indio Santos Marka T'ula, Cacique Principal de los Ayllus de Qallapa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República*. La Paz: THOA-UMSA.

Thomson, Sinclair. 2006. *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Edición Muela del Diablo y Aruwiyiri.

Waman Puma de Ayala, Felipe. [1612] 1992. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Editado por John V. Murra y Rolena Adorno. Tercera edición. México: Siglo XXI.

DIFICULTADES Y DESAFÍOS EN LA RELACIÓN ENTRE LA IDENTIDAD, GÉNERO Y NUEVAS MASCULINIDADES EN CONTEXTO INDÍGENA EN CHILE.

Wladimir Tucapel Painemal Morales¹

RESUMEN

En este artículo busco reflexionar críticamente en torno a la temática del género y las nuevas masculinidades, en el marco de un debate más amplio respecto de la identidad de los pueblos indígenas. En las últimas décadas las identidades indígenas han irrumpido en el espacio público, como una señal de permanencia, resistencia y revitalización en el contexto de la globalización. En el caso de Chile, las identidades étnicas se fortalecieron en el marco de la conmemoración de los 500 años de colonización y han sufrido una serie de transformaciones en el tiempo. Lo que denotan estos cambios identitarios, son imperceptibles estrategias de resistencia desde lugares diversos, no ubicables en la matriz ideológica indigenista clásica. Ejemplo de ello son las identidades étnicas producidas desde la urbanidad o los reclamos por la identidad desde nuevos roles de género, desmontando críticamente las viejas “tradiciones”, etc.

¹ Este artículo fue elaborado para la Fundación Konrad Adenauer, en el marco del proyecto PARTICIPA. El autor fue invitado como antropólogo experto indígena y este artículo es la complementación de la presentación efectuada en México, en el marco del 4º Taller sobre “Identidad Indígena, Género y Masculinidades en un mundo globalizado”, México DF, 22 y 23 de enero 2016.

CONTEXTO

En las últimas décadas Chile ha transitado por un camino de cambios, transformaciones y conflictos a nivel social, político y cultural. Los pueblos indígenas han sido actores de primera línea en este proceso. Sin embargo, es notable la invisibilización subyacente a las acciones desarrolladas por el movimiento indígena, especialmente el mapuche, en el devenir de Estado chileno. Preocupados especialmente por las políticas públicas que los perjudicaba en sus derechos al territorio, a sus recursos naturales y a mantener y recrear su cultura, los pueblos indígenas en Chile van apareciendo en la historia del país, como un actor molesto para la conformación de lo nacional (Bengoa 2000).

Es notoria la presencia simbólica positiva de los pueblos indígenas en los inicios de la conformación del Estado-nación chileno. Sin embargo, en el transcurso de la historia se transformó esa imagen positiva, para terminar apareciendo en el imaginario nacional como un “obstáculo para el desarrollo”. Las políticas de asimilación e integración de los pueblos indígenas a la sociedad nacional, a través de la escuela o directamente mediante la fuerza, fueron el corolario de una relación desigual que se mantiene hasta el día de hoy. En el caso mapuche esta situación fue de sumo violenta², por medio de la usurpación de sus territorios y la subyugación de la sociedad a través de la implantación de un modelo monocultural.

La situación de los pueblos indígenas está marcada por ese proceso de integración nacional, que vio en los pueblos indígenas una referencia simbólica. Sin embargo, esta actuación histórica del Estado no se condice con la situación en la cual se encuentran los pueblos indígenas, que son en la actualidad uno de los sectores más vulnerables de la sociedad nacional. Así lo refrendan las sucesivas encuestas que miden el desarrollo humano, la permanencia de la lengua, los atropellos a los DDHH., el control de sus territorios, el acceso a los recursos naturales, entre otras variables. Ello tiene relevancia en la configuración de la identidad indígena actual que, pese a los intentos de asimilación e integración, mantienen su impronta de resistencia frente a la homogenización cultural.

En las últimas décadas se impuso en Chile un modelo económico de corte neoliberal, que acentuó la precariedad de los pueblos indígenas, pues puso en manos del mercado sus recursos naturales³ y acentuó la desigualdad estructural que aqueja a los pueblos indígenas en la actualidad.

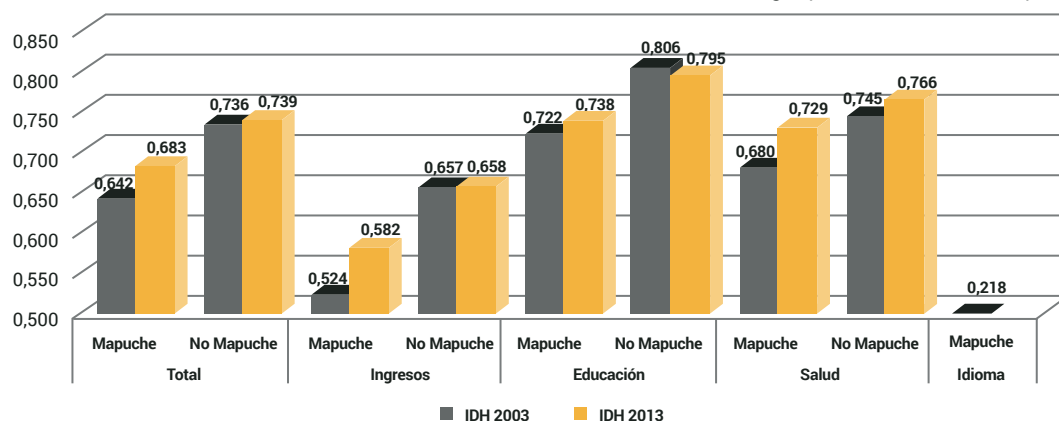
2 Entre 1881-1883 culmina un proceso de apropiación del territorio mapuche, que hasta ese año se mantenía autónomo. En Chile la campaña militar fue denominada “Pacificación de la Araucanía” y en Argentina como “Campaña del Desierto”. Las dos acciones militares tenían el mismo objetivo, apropiarse de las vastas extensiones de territorio mapuche y sus recursos naturales.

3 Actualmente existen en la región de la Araucanía 40 proyectos hidroeléctricos en proceso de aprobación, la mayoría emplazada en territorios de comunidades mapuche.

En el siguiente cuadro se puede verificar la desigualdad estructural que aqueja al pueblo mapuche en específico, pero que es el reflejo de lo que sucede con los pueblos indígenas en general.

Índice de Desarrollo Humano 2013

Gráfico: IDH 2013 según pertenencia a Pueblo Mapuche



Fuente: IDER-UFRO (Estudio realizado por la Universidad de La Frontera).

Es en este marco en el cual se mueven los pueblos indígenas. Ello marca una forma particular de interpretar fenómenos asociados a la identidad, el género y las nuevas masculinidades.

Un primer alcance desde el contexto, es que en el proceso de conformación del Estado nación la situación de la mujer en general no cambia sustantivamente, manteniéndose la raigambre patriarcal. Ello significa que en el proceso de independencia lo lideran los hombres y estos mantienen su preeminencia en la vida pública y política hasta bien entrado el siglo XX⁴. Asimismo marca las masculinidades bajo un modelo cultural, que es el mismo que impacta a las sociedades indígenas en general.

Sin embargo, en los últimos años se han generado una serie de transformaciones que son claves para la sociedad chilena en su conjunto. En el plano simbólico se han derrotaado ciertas barreras que no permitían mayor equidad en la relación entre el hombre y la mujer. La elección de una mujer presidenta por dos periodos con un intervalo de cuatro años, así como su aceptación dada su condición de madre soltera, son por decirlo menos un avance importante para una sociedad considerada conservadora en su origen.

Las preguntas que se pueden formular, dado el contexto antes descrito, en relación a la identidad de los pueblos indígenas son: ¿De qué manera los pueblos indígenas reflejan otro modo de normar las relaciones de género y las masculinidades? ¿Cómo el nuevo

4 La mujer logra su derecho a voto en 1950 aproximadamente en Chile.

contexto social y normativo afecta las relaciones de género y la masculinidad en las sociedades indígenas?

MARCO DE INTERPRETACIÓN: IDENTIDAD, GÉNERO Y MASCULINIDADES

Para una mejor comprensión del fenómeno de la identidad, género y nuevas masculinidades, es preciso aclarar algunos conceptos. Si bien no existe un punto que de fin al debate en torno a los conceptos centrales de este artículo, es importante aclarar o definirlos operacionalmente. Esta breve reseña de conceptos nos permitirá reconocer bajo qué puntos de vista haremos el análisis, al mismo tiempo que abrirá nuevas interrogantes sobre los mismos. En definitiva, creemos que es importante reconocer los principales aportes que desde las ciencias sociales se han realizado para dar cuenta de estos conceptos.

LA IDENTIDAD INDÍGENA

Un primer aspecto es reconocer que las identidades son procesos de construcción social. *“La identidad es un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad. Por otra parte, los tipos de identidad son productos sociales tout court, elementos relativamente estables de la realidad social objetiva”* (Berger y Luckmann: 1968). Seguido de ello, se asume que la pregunta atingente es ¿A qué realidad nos referimos? Los autores reconocen que existe un contexto sociocultural que definirá la forma en que los individuos interpretarán su realidad y que definirá a su vez la forma de vivir en la sociedad.

Aplicado en el contexto de los pueblos indígenas, es importante reconocer que esa realidad social fue completamente trastocada por el proceso de colonización y subalternización. Por lo tanto la identidad indígena no es posible entenderla, sino en un marco de relaciones interétnicas conflictuadas.

Cabe señalar como aspectos importantes en la configuración de la identidad étnica, aspectos culturales, sociales y políticos. Martínez C. (2008), identifica tres aspectos o planos donde se construyen los modelos identitarios. El primero de ellos es el proceso de autoreconocimiento de la dignidad propia, el segundo aspecto involucra a las formas propias de apropiación del producto social y en tercer y último lugar, el acceso al espacio público.

Agregaríamos por nuestra parte, un plano ideológico cultural, por donde transita la construcción de identidades puestas en el marco de la globalización. Efectivamente, la globalización ha sido el marco propicio para la visibilización de la diversidad cultural y por su intermedio, para la emergencia de las identidades indígenas. Entre los principales elementos que conforman esta nueva etapa de interacción a nivel mundial, se cuenta:

- 1) El impacto acelerado de nuevas tecnologías de la comunicación;
- 2) el proceso de contra-respuesta a la uniformización social y cultural y;
- 3) las profundas desigualdades económicas, guerras, crisis económicas (migración)

En el marco de estos fenómenos globales, los pueblos indígenas han resistido. Es más, sus demandas y reivindicaciones han encontrado eco y un espacio para expandirse. Desde las experiencias del nativismo, milenarismo, hasta las propuestas de convivencia intercultural en el marco de los Estados nacionales, los pueblos indígenas no han dejado de proponer salidas a la situación de dominio.

Sin embargo, quedan aspectos no resueltos. Por ejemplo: cómo en la medida en que se fortalecen las identidades y los derechos de los pueblos indígenas, también se incluyen realidades intraétnicas como: la situación de las mujeres indígenas o la realidad de la infancia. Por otro lado, cómo en el marco de los cambios económicos productivos, llámese trabajos de temporadas en frutícolas, mineras y otras ocupaciones no “tradicionales”, los roles “tradicionales” van cambiando y cómo esos cambios han afectado las relaciones de género y las masculinidades.

En definitiva, el proceso de globalización ha dejado una huella en la identidad de los pueblos y de paso ha impactado en aspectos del género y masculinidades. Lo que importa entonces, es conocer las características que asumen esos aspectos tanto al interior, como al exterior de las sociedades indígenas. Así también, en cómo se reconfiguran las identidades en el contexto actual, dado las múltiples formas y estrategias que adopta⁵.

GÉNERO

Una primera aclaración respecto de ésta categoría de análisis, es que no está asociada solamente a dos categorías como se ha dado a entender: hombre y mujer. Efectivamente, la categoría de género permite analizar la diversidad de géneros existentes fuera de la perspectiva binaria y opuesta entre lo masculino y lo femenino. Una de estas interpretaciones nos la brinda Eppler C. (1998) quien nos plantea que para el estudio y determinación del género en sociedades no-occidentales importa menos la orientación sexual que la actividad que desarrolla el individuo. Es decir importará saber si la ocupación de un individuo se asocia a un rol masculino o femenino y no al revés.

Para Grünenfelder, M. (2009) la binariedad de género como sistema proviene de una cosmovisión occidental basada en el cristianismo y la dualidad de Adán y Eva como

5 El nativismo, el milenarismo o el indigenismo, son formas identitarias que no necesariamente remiten a una construcción endógena de los pueblos. Rita Ramos A. ha planteado que las sociedades nacionales moldean esta identidad basados en un imaginario colectivo arraigado en la historia de cada país.

fundadores de la especie humana. Por lo tanto el género como categoría va más allá de la binariedad y para acercarse a entenderlo en el contexto de vida de los pueblos indígenas, debemos reconocer como está contenida en las cosmovisiones de cada pueblo. Por lo tanto la categoría de género no está asociada a la binariedad, tampoco está relacionada a las problemáticas de la mujer, como se ha dado a entender equivocadamente.

Sin embargo, el género está asociado a otras categorías relacionadas y que conforman un sistema de dominio simbólico, cultural, político y económico. *"...la categoría de género, la diferencia sexual articulada cultural, simbólica y socialmente, sólo adquiere concreción en la intersección con otros sistemas de dominación, notablemente el de la clase y el de la raza, así como de otros sistemas de creación de diferencias, como la edad, la preferencia sexual, la pertenencia a un grupo"* (Millán, M. 2002: 63). Esta forma de ver la categoría de género nos permite vincular y entender el triple dominio en el cual se mueve, por ejemplo, el género mujer en un mundo globalizado: por ser mujer, pobre e indígena. Es decir, es posible correlacionar la categoría con otras que son necesarias de tener en cuenta cuando hablamos de pueblos indígenas.

Desde esta constatación es posible argüir entonces, que en el proceso de conquista y colonización, así como las políticas de los Estados naciones, no está ajena a un modelo o sistema de género (Bourque, S.: 1996). El Estado moderno hace usos simbólicos del género en oposición o conjunción a cuestiones de clase o etnia. La propuesta de Bourque implica reconocer que dentro las políticas públicas implementadas existe una visión respecto de las relaciones de género puestas en un espacio de poder.

Por último, cabe considerar los argumentos de Leacock (1991b), quien plantea que es posible explicar las relaciones de género a partir de las relaciones de producción y propiedad y no en la naturaleza masculina o femenina. Especifica su argumento, planteando que el Estado y la propiedad privada han dejado a las mujeres sin derechos de sucesión, un aspecto que se hace presente hasta el día de hoy.

Este acápite nos permite entonces especificar que: las relaciones de género no son comprensibles dada la naturaleza humana masculina y/o femenina; o como también es común explicar, por la diferencia en la constitución física de los sujetos. Además, permite colegir y fundamentar que las relaciones de género y más específicamente la equidad de género se encuentran situadas en un contexto histórico cultural.

Ziley Maza, filósofo y etnógrafo experto en el pueblo mapuche

“Los araucanos no tenían impotencia sexual”

Figure 1

Continued expanding the network to include "the 100,000" members are a critical and ongoing priority for the American Cancer Society. In 2010, the ACS began a new effort to increase the number of members, with a goal of 1 million by 2015. The ACS is currently a 501(c)(3) nonprofit organization, and the new effort is a key part of its strategy to increase the number of members and the amount of funds raised to support its cancer research and education programs.

Esta es una maravillosa película cinematográfica, porque los autores libran batalla en un mundo de ficción, pero con el respaldo de los mapuche. Algunos ejemplos surgen con "La Ancestralidad", Meryn y Ancestral para la "Cronología de Chile", "Historias de la Primerísima Ancestral", "Historia de los Ancestrales Mapuche", Sergio Zúñiga, todos los contenidos relacionados lo han llevado a cumplir una gran tarea organizando del momento a este punto, con los autores.

Una buena película, con protagonistas con historias increíbles, historias, y una historia de amor, pero también de amor, amor, amor.

— ¿Te gustó como las presenté, eh?

Asegura que la valentía de los guerreros era lo que enamoraba a las cautivas españolas.

«En un tiempo de vida en
daño, habiendo guerra, destrucción
humana en una lengua como flor,
siempre, volviendo, siempre al
tiempo para el momento en que
muere. El mundo es el lugar
donde la vida se muere».

21,6

DISCUSSION

Journal of Interpersonal Violence 25(12)
 December 2010 2309-2324
 © 2010 Sage Publications
 10.1177/0886260510392811

Bipolar clustering—you're comparing things across two dimensions (e.g., personality) and projecting "that other guy" in those clusters as someone who's... someone.



© 2004 Blackwell Publishing Ltd, *Journal of Internal Medicine* 255: 103–110

© 2004 Blackwell Publishing Ltd *Journal of Internal Medicine* 255: 105–112

[illegible]

• **It is a good idea to have a backup of your data.**

«Tras haber vivido con nosotros por un tiempo la calidad de la vida, ellos decían que era una vida buena y sencilla», dice. Pero los muchos años de experiencia que aunque profundos, escapan, producen aquellos cambios que son imposibles. Para ver al completo al hombre Manabito, de la zona de Boma, debe irse al territorio de Mita de la Sierra Manabita, zona de un general del ejército. Allí, un día le enseñó la calidad de vida, de la vida, de la vida.

«L'Etat libanais prouve au monde...

Quinta para cinco en habita del protagonista central del momento: un profesor, pero la verdad es que él es un estudiante de la universidad y es un que estudia de los profesores y maestros con pasión.

Fotografía: Diario El Sur.

Un argumento que se esgrime comúnmente, es que las sociedades indígenas en Chile son machistas. Que las mujeres son las que trabajan y el hombre se preocupaba de la guerra. De la misma manera, se emiten juicios acerca de ciertas características del hombre de carácter sexual, como: “no existe homosexualidad” o que “no tenían impotencia sexual”.

En este sentido es interesante contrastar aquellas visiones acerca de la masculinidad en Chile, con la historia y con las relaciones interétnicas de larga data. Nash J. (2001) observa que en periodos pre-hispánicos, colonial y de independencia se han establecido sobre la base de un proceso de dominio masculino y una resistencia de las mujeres a través de estrategias de sobrevivencia no solo económica, sino también cultural. En términos específicos Nash nos habla de cómo la leyes van moldeando patrones de interrelación de género distintas a la realidad de la pre-conquista, como el derecho de sucesión por ejemplo. Por otro lado, la mujer ha mantenido un espacio en actividades de subsistencia, no reconocidas por las estadísticas que reconocen al hombre como “cabeza de familia” (Ídem: 220) o espacios en el mercado laboral como mano de obra barata.

Por otra parte los cambios producidos por la conquista y la aparición del Estado en los sistemas de género también implican nuevas formas de masculinidad. Andrade, X. (2001b) plantea que la masculinidad es una construcción social de lo masculino como

derechos y obligaciones asociados al hombre, algo que comienza a permear los imaginarios de los pueblos conquistados. El hombre comienza a ser construido desde la lógica del padre castigador. Leacock (1991a) nos plantea el mismo fenómeno con Innu y los Jesuitas, en tanto las mujeres contaban anteriormente con mayor autonomía, algo que se fue perdiendo por esa influencia cristiana. Asimismo se perdió la igualdad de género pre-existente, se tendió a una división del trabajo por género, se rompe la libertad sexual por la fidelidad.

La constatación académica respecto del dominio masculino presente en las relaciones sociales y más específicamente, como producto cultural de occidente, son elementos necesarios de considerar, antes de analizar la situación de identidad, género y nuevas masculinidades. Los pueblos indígenas no han estado exentos de participar forzosamente en la mayor parte de los casos, en los procesos económicos, políticos, sociales y culturales que han marcado a las sociedades latinoamericanas. El proceso de implantación de sociedades patriarcales es uno de esos procesos de largo alcance, pues incide aun en la forma de ver las relaciones de género. Al mismo tiempo, anima a abordarlo de dos maneras. La primera a través de un rastreo etnohistórico respecto de cómo las sociedades pre-hispánicas, llámese pueblos indígenas concebían la relación entre distintos géneros. Y por otro lado, como los fenómenos actuales dados por el impacto de la globalización, cambian las formas tradicionales de ver el tema de género y la masculinidad. Es en este último aspecto donde se concentrará el análisis.

En la actualidad algunos elementos de cambio, están asociados específicamente a la entrada de las mujeres al mercado laboral, especialmente en trabajos de temporada. Ello ha hecho que el hombre comience a reemplazarla en las labores de casa, como en el cuidado de los niños y niñas y en labores domésticas en general. Sin embargo, son fenómenos recientes y aún no logran revertir los indicadores que sitúan a la mujer muy por debajo en la inserción en el mercado laboral, en la educación o en la política.

A. ASPECTOS GENERALES SOBRE EL ESTADO DE EQUIDAD DE GÉNERO Y LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS MASCULINIDADES EN CHILE

El dominio del género masculino, que representado desde el Estado ha impregnado a la sociedad chilena en su conjunto, ha asociado la masculinidad como un símbolo de poder⁶. A su vez representó la racionalidad y la fuerza para dirimir los conflictos internos. Sin embargo tras este escenario se esconde la cosmovisión occidental cristiana, tal como lo vimos anteriormente, así como un proceso histórico de dominio masculino.

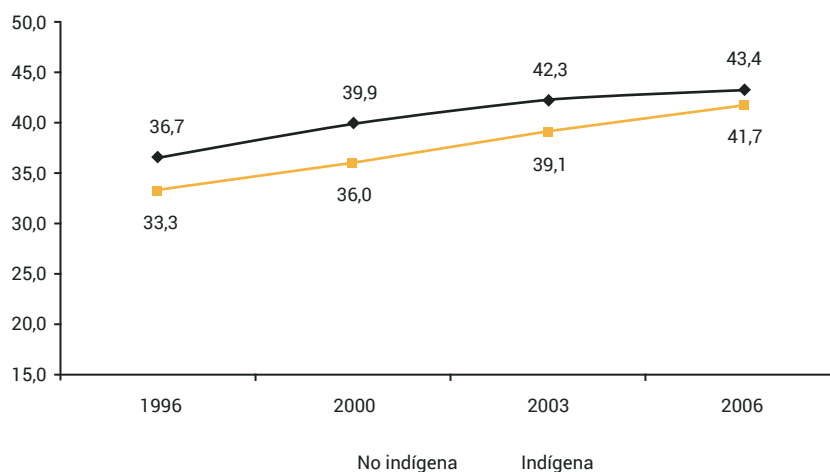
6 Desde 1810, fecha de la independencia de Chile han existido solo presidentes de la república. Solo en 2006 fue electa una primera presidenta mujer Michelle Bachelet, reelecta en forma posterior el año 2014.

Esta visión ha impregnado las relaciones sociales hasta el punto de volverse normales, comportamientos abiertamente discriminatorios. Paso a enumerar situaciones cotidianas así como institucionales donde aparecen claramente situaciones de discriminación y desigualdad.

En Chile existen importantes avances formales para promover la equidad de género. Entre esas señales se encuentra el cambio en el modelo de sociedad -patriarcal, así como un momento importante para las relaciones de género. La elección por dos periodos consecutivos de la principal autoridad política del Estado de Chile, las políticas de género asociadas a acciones afirmativas para la mujer, entre otros, da impulso a un debate del cual no están ajenos los pueblos indígenas. El punto es como los pueblos indígenas entran al debate y cómo se reconfigura sus identidades a la luz de estos cambios.

El dato de la participación laboral de mujeres indígenas y no indígenas en el lapso de 10 años, muestra las diferencias estructurales, con una reducción de la brecha en el tiempo. Sin embargo, lo que se desconoce son los impactos que conlleva en cuanto a las formas en que se reconfiguran las relaciones de género. Al mismo tiempo cómo están cambiando las pautas de crianza de los niños y niñas, el rol de los abuelos en el traspaso de los conocimientos, los cuidados en el embarazo dado los cuidados culturales, etc.

Tasa de participación laboral de las mujeres según pertenencia a pueblos indígenas 1996-2000-2003 y 2006



Fuente: MIDEPLAN, Encuesta CASEN 1996, 2000, 2003 y 2006

Sin embargo, quedan muchos aspectos no estudiados completamente, como los innumerables casos de femicidio en el país, violencia intrafamiliar, entre otros factores. En términos estadísticos es posible interpretar que las iniciativas gubernamentales señalan pocos avances e impactos. Es decir, al parecer un aspecto son los programas y proyectos político-legislativos y otra cosa son las transformaciones que experimenta la sociedad.

Sin embargo, un punto a tener en cuenta es lo que planteó Richards P. (2002 y 2007). Lo que ella demuestra es que las políticas públicas que abordan la temática de mujer aún no son pertinentes a la realidad cultural del país. Por lo tanto el punto de quiebre es la visión universal de mujer pregonada por la política pública dirigida hacia la mujer dentro del Estado de Chile. Esa visión universalista adoptada por el Estado asume presupuestos feministas globales, por medio de las cuales las culturas indígenas son vistas como inferiores y la mujer es vista como sujeto monolítico (Mohanty 1991, citado por la autora) Ella constata que el discurso de las mujeres indígenas, y mapuches en particular, ha comenzado a transitar por otro camino, más allá de los intereses de género, incorporando formas específicas en que hombres y mujeres se sitúan cultural y políticamente dentro de las relaciones de poder estatales, nacionales y globales (Richards, P. 2007: 358).

Por lo tanto, dada esa carencia, recién se están comenzando a incorporar variables que incorporan la realidad de la mujer indígena en las estadísticas⁷. Sin embargo, existe un evidente vacío respecto de cómo se sitúan los hombres y las mujeres indígenas, frente a las políticas de equidad de género desde su propia cultura y cosmovisión.

La definición asumida por la institucionalidad pública refiere a lo siguiente:

Situaciones de visibilización, en la vida cotidiana y en los actos administrativos, de la desigualdad de género:

- Es común que al pagar una cuenta en un restaurante, el mesero le pasa la factura al hombre, ignorando a la mujer como sujeto económico.
- En la relación de las instituciones con las comunidades indígenas, así como en otros contextos no indígenas, el documento administrativo habla del “dueño de casa” y no “dueña de casa” como también podría serlo.
- Mujer indígena asociada a labores específicas: tejido, cerámica, cultura, educación de los hijos, invisibilizando el rol político de aquellas.

7 El estudio más completo, fue desarrollado el año 2008, la cual analizó la participación de la mujer indígena en el ámbito laboral. Álvaro Zúñiga (2008). “Segregación Ocupacional y Discriminación Salarial en Chile: El caso de los Pueblos Indígenas”. Departamento de Estudios División Social. Mideplan, Documento No 6.

Este último punto es interesante de contrastar, específicamente por el surgimiento de gran cantidad de organizaciones de mujeres indígenas en las últimas décadas. El reclamo de estas se sostiene sobre la base de la discriminación interna de las organizaciones indígenas, las cuales son lideradas por hombres. Es decir, en el marco de las políticas de equidad de género las mujeres indígenas se han empoderado ya sea como parte de un proceso interno propio, así como por la influencia externa. Ello ha encendido la polémica dentro de las organizaciones indígenas, respecto de la validez de las políticas de equidad de género o específicamente en torno al concepto de género. El argumento que se esgrime, desde el liderazgo masculino, es que se lesiona la cultura al “trastocar” roles tradicionales en la relación hombre mujer.

Por el lado de las organizaciones de mujeres, se sostiene al contrario, que la aparición de organizaciones de mujeres enriquece el debate al interior de los pueblos. Se argumenta además que se vuelve a una forma de organización de las relaciones de género que cambiaron con la llegada de la cultura occidental de corte patriarcal. Habría que mencionar que las organizaciones de mujeres mapuches tienen argumentos desde las ciencias sociales para sustentar su punto de vista. *“Antes de la llegada de los españoles, los mapuche estaban organizados en un sistema totémico matrilineal: cada individuo tenía un nombre que correspondía a su tótem y que heredaba de su madre”*. Por lo tanto, el dominio masculino dentro de la sociedad mapuche no estaba asociado a una forma propia cultural de ordenar las relaciones de género. *“la presencia del español ayudó al fortalecimiento de la dominación masculina en la sociedad mapuche”* (Latcham, Ricardo. En Mattus, 2009: Págs. 19-20).

El cambio respecto de los roles pre-coloniales se dieron en el marco del proceso de extensión del dominio chileno en los territorios indígenas. Dado el impacto de la conquista y usurpación de los territorios, el rol de los hombres quedó supeditado a la concreción de iniciativas de corte político. En el caso de la mujer, esta se constituyó en el soporte familiar a través de la venta de productos en el mercado local, sanadoras familiares por el conocimiento en el uso de yerbas medicinales (S. Montecino en Mattus, 2009: Pág. 20), y principales sostenedoras del conocimiento cultural.

Por lo tanto, el proceso que llevan adelante las organizaciones de mujeres indígenas, está basado en una doble lectura. Por un lado, para desconstruir un lugar “tradicional”⁸ que no les resulta cómodo en un contexto globalizado; y por otro lado, como una forma

8 Un elemento a considerar respecto de la “tradicición”, esta contenido en el trabajo de Hobsbawm, a propósito de la “invención de tradiciones”. Muchas tradiciones, aun cuando puedan ser consideradas “tradicionales”, no pueden preservar un pasado vivo a menos que los conviertan en tradiciones inventadas. Parafraseando a Hobsbawm, no existe una tradición genuina, auténtica a la cual se puedan remitir parámetros, criterios o condiciones para el aprendizaje de la cultura y el desarrollo, todas serían inventadas en el devenir social e histórico. Hobsbawm, Eric (2001). “Inventando tradiciones”. En: Historia Social, Fundación Instituto de Historia Social, No. 40, 2001, pp.- 203-214.

de resituar su lugar dentro de la cosmovisión en la cual opera la complementariedad antes que el dominio de lo masculino sobre lo femenino.

B. STATUS QUO DE LA RELACIÓN ENTRE EL ESTADO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS RESPECTO AL FORTALECIMIENTO DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

Las definiciones de política pública, que aclaran la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, están contenidas en la Ley Indígena 19.253 y en la actualidad, bajo el Convenio 169 de la OIT⁹. Es el marco de la primera legislación, que se definen acciones en pos de fortalecer la identidad de los pueblos indígenas.

Algunos alcances a la identidad de los pueblos indígenas se pueden encontrar en los planes territoriales dirigidos hacia las comunidades rurales, en los cuales se reconoce que el territorio es la base de la identidad de los pueblos. Sin embargo, en la actualidad son múltiples los problemas que enfrentan las comunidades, especialmente por el avance de proyectos de inversión en sus territorios, conjuntamente con la apropiación de sus recursos naturales (agua, -borde costero, ríos-, bosques).

El siguiente listado de programas de política pública dirigida exclusivamente a pueblos indígenas, muestra como aparece la temática de la identidad a nivel formal:

Indígenas sin proceso de reasentamiento¹⁰

- Programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI)
- Programa Orígenes
- Concursos de Desarrollo de Áreas Indígenas en el marco de la Ley 18.450
- Modelo Forestal Intercultural Mapuche (MOFIN)
- Manual de Planificación de Áreas Silvestre
- Plan de Infraestructura Para Comunidades Indígenas en Áreas Rurales
- Programa Especial de Salud de los Pueblos Indígenas
- Beca Indígena
- Programa Intercultural Bilingüe
- Concurso de Apoyo a la Especialización de Técnicos y Profesionales Indígenas

9 El Convenio 169 de la OIT fue ratificado el año 2008 por el Estado de Chile, comenzando a regir el año 2009, por lo que es temprano aún para caracterizar su cumplimiento e impacto en la política pública.

10 El proceso de reasentamiento significa que los miembros del pueblo indígena no está dentro de planes de reasentamiento debido a compra de tierras o desplazamiento por proyectos de inversión.

- Subsidio para Obras de Riego o Drenaje en Comunidades Indígenas
- Certificado de Bonificación a Obras de Riego y Drenaje
- Promoción e Información de los Derechos Indígenas
- Registro de Comunidades y Indígenas
- Defensoría Penal mapuche
- Indígenas con proceso de reasentamiento
- Glosa 9 Gobierno Regional de La Araucanía
- Constitución de derecho Real de Uso de Tierras Indígenas
- Registro Público de Tierras Indígenas
- Subsidio para la adquisición de Derechos de Agua para Indígenas

El supuesto de base, es que todos los programas deben incorporar la variable étnica o identitaria para definir a los beneficiarios. La ley 19.253 define claramente quienes son beneficiarios de estos programas y subsidios.

Artículo 2°

Se considerarán indígenas para los efectos de esta ley, las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos:

- Los que sean hijos de padre o madre indígena cualquiera sea la naturaleza de su filiación inclusive la adoptiva; Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes descendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2.*
- Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena; Un apellido no indígena será considerado indígena para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por generaciones, y*
- Los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además que se auto identifiquen como indígenas¹¹.*

11 Ley No 19.253, Ley Indígena <http://www.uta.cl/masma>

Sin embargo, dentro de estos cuerpos legales existen evidentes contradicciones. Si consideramos la identidad como patrimonio de un grupo de referencia situado históricamente, el cual se ha desarrollado en forma autónoma al Estado nación en su origen, existen cuestiones problemáticas que se deben considerar. Tomaremos un solo ejemplo. El Párrafo 3º, acerca De las Culturas Indígenas, artículo 7º plantea lo siguiente: “El Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. El Estado tiene el deber de promover las culturas indígenas las que forman parte del patrimonio de la Nación chilena” (Ídem).

Las preguntas que saltan a la vista son: ¿Quién, cómo y bajo que parámetros se define la moral, las “buenas costumbres” y el orden público? Y por otro lado: ¿Quién es depositario del patrimonio indígena? ¿Los mismos pueblos indígenas o la “Nación” definida legalmente como depositaria? Si fuese esto último, entonces ¿Cómo los pueblos indígenas pueden fortalecer su identidad en tanto pueblos, si todo remite a una “Nación” supra-pueblos?.

Esta situación nos remite al origen del Estado de Chile, que fue pensado en forma uniforme en términos culturales. Una sola nación, única e indivisible como nos ha llegado hasta el día de hoy. Sin embargo, esa identidad nacional es problemática al momento de pensar las identidades indígenas, por cuanto se contraponen a esta idea monolítica en que fue construido el Estado y moldeada la sociedad chilena en su conjunto¹². Al contrario de países vecinos que reconocen la presencia de los pueblos indígenas dentro de las constituciones nacionales, en Chile ese reconocimiento no existe.

Es decir, ya en el origen de los programas de política pública, el tema de la identidad de los pueblos se encuentra inmerso en una disputa casi ontológica respecto de su existencia como pueblos pre-existentes al Estado o no. Existen entonces dificultades para delimitar el tema de la identidad indígena, dependiendo del punto de vista institucional que se adopte. En Chile la política tiende a ver todavía el tema de los pueblos indígenas desde la óptica de la pobreza y la seguridad pública y no incorpora con suficiente claridad el punto de vista cultural o mejor dicho la pertinencia cultural.

Si seguimos desglosando las políticas de fortalecimiento de la identidad, nos podemos encontrar con que los programas están divididos por ámbitos de acción. El ámbito de acción de mayor conexión con la identidad, es el asociado a Cultura y Desarrollo Social. Sin embargo, representa el 13,6% de los Programas e Instrumentos de políticas públicas. Ello implica que el tema de la identidad cultural está asociado a un componente más y no necesariamente a un tema que debe ser transversal.

12 Pinto, R. Jorge (2003).

El punto crítico en este ámbito, el cultural, es la forma folclorizada que adopta al plantearse desde la manifestación cultural y no desde el cambio que esas manifestaciones han tenido en el tiempo. Este sesgo representa un lastre para los propios pueblos indígenas, que tienden a folclorizar sus acciones dada la existencia de recursos para el efecto. No es difícil encontrar dentro de los proyectos culturales masivas compras de vestimenta, instrumentos y joyas, que hacen del programa una especie de negocio encubierto. La compra de réplicas de cada uno de los artefactos, hecho casi de forma industrial se contraponen brutalmente al sentido que tiene la construcción identitaria al interior de los pueblos y comunidades. Por otro lado, omite las constantes transformaciones y cambios que han experimentado los pueblos en el tiempo.

C. FORTALEZAS Y DEBILIDADES

Debilidades

Vamos a partir por las debilidades. La política pública en Chile presenta atrasos evidentes en comparación con otros Estados, los cuales han reconocido la pre-existencia de los pueblos indígenas que habitan dentro de sus fronteras. Ello incide en que las temáticas conexas a la identidad de los pueblos, como la equidad de género o las nuevas masculinidades se den dentro de un marco interpretativo de corte universal. Esto al parecer se debe a una equivocada interpretación de la “igualdad ante la ley” y el no haber incorporado con suficiente fuerza la idea de la “unidad en la diversidad”. Ello no ha permitido que se reconozca la riqueza que alberga la identidad cultural de los pueblos, además de reconocer en las propuestas elaboradas desde los propios pueblos una forma democrática para dirimir sus problemas y conflictos.

Lentamente, pero en forma sostenida, aparecen propuestas para dar salidas políticas a la situación de los pueblos indígenas, desde sus propias organizaciones. Sin embargo la nula representación política de los pueblos indígenas en Chile es un factor desestabilizador para la democracia. La posibilidad de que se creen cupos especiales de representación para los pueblos indígenas constituye aún un peligro para algunos sectores políticos. Ello redundaría en un aporte sustantivo en la conformación de un ser nacional respetuoso de la diversidad cultural que alberga el país.

Por otro lado, asociar la identidad indígena al folclore nacional chileno es un aspecto que aún no se resuelve con suficiente claridad. La construcción ideológica nacional chilena, que permitió la concreción del Estado a inicios del Siglo XIX, contenía en su raíz una conexión con los pueblos indígenas, específicamente por el carácter “guerrero” del pueblo mapuche. Sin embargo, ese vínculo se trastoca en forma posterior, por la excesiva idealización del vínculo, que no permitió reconocer a los actuales destinatarios de

esa herencia o patrimonio cultural. Se trató en último término de engullir la identidad de los pueblos en una conformación nacional unitaria, con fuerte raigambre patriarcal.

Se conformó una imagen folclorizada de lo indígena, que perdura hasta el día de hoy y que no permitió ni reconocer la diversidad que contenían los pueblos en sí mismos, así como tampoco los cambios y transformaciones que vivieron los pueblos indígenas en 200 años de historia republicana.

No existe, desde el ámbito institucional herramientas metodológicas unificadas para el trabajo con pueblos indígenas. Cada institución trabaja sobre la base de sus propios resultados. Ello incide en que una institución puede dismantelar lo que otra pudiese hacer en el mismo territorio y con la misma gente. Esto es evidente en el caso de las instituciones asociadas a promover y proteger los derechos indígenas, en relación a instituciones que buscan promover proyectos de desarrollo que lesionan los derechos de los pueblos indígenas.

Fortalezas

Si bien puede parecer contradictorio, pero la situación de conflictividad que vive el Estado de Chile con los pueblos indígenas, presenta una gran oportunidad para enmendar los sesgos de la política pública. Ya sea en el norte de Chile por la lucha que llevan los pueblos por defender sus recursos naturales, específicamente el agua; o en el sur contra los proyectos hidroeléctricos, forestales, mineros, entre otros, los pueblos indígenas no solo luchan por la defensa material, sino por una forma distinta de ver el mundo. Esto, que pareciese fuese el talón de Aquiles de la política pública chilena, es un momento histórico especial, para cambiar el rumbo que han tenido las sucesivas administraciones.

El surgimiento de innumerables organizaciones de mujeres indígenas, es por otro lado un aspecto que fortalece el relato de los pueblos indígenas. Ello es relevante en la medida en que las mujeres mapuche luchan por conseguir mayor equidad de género al interior de las organizaciones de tipo étnico.

Por otro lado, las políticas públicas que trabajan hacia los pueblos indígenas, lentamente están incorporando la variable étnica de tal forma de incorporar como criterio la adscripción a pueblos indígenas.

D. PROPUESTAS

Las propuestas tienen dos direcciones. Por un lado, se plantean como sugerencias hacia las instituciones públicas y privadas que intervienen en contextos indígenas. Y por otro lado, hacia las organizaciones indígenas.

Las instituciones públicas: es de suma importancia que los funcionarios públicos adopten estrategias para considerar la variable de pertinencia cultural y género en sus acciones institucionales. Esto se puede representarse en acciones concretas como:

- La desagregación de las estadísticas, de tal forma que sea posible observar los datos bajo una óptica de la pertinencia cultural, la equidad de género y en el marco de la legislación vigente en relación a los pueblos indígenas.
- La creación de mecanismos que eviten vicios en los procesos de consulta y que involucren la participación activa de los actores. Ello significa romper con formas de consulta que se traducen en ver a los participantes como entes pasivos y receptores de las propuestas.
- Reconocer aspectos de la identidad propia de los pueblos indígenas, bajo un marco interpretativo dinámico y no estático como ocurre hasta ahora. Ello significa que los funcionarios públicos adquieran conocimientos sobre el pasado y presente de las sociedades indígenas.
- Elaboración de manuales de buenas prácticas en relación a las variables descritas. Estas herramientas son importantes de resaltar en cada espacio de acción pública, de tal forma de impregnar las relaciones interinstitucionales y las relaciones sociales en las cuales estén involucradas.
- Elaboración de criterios y estándares precisos en torno a la acción institucional en el contexto de trabajo con pueblos indígenas.
- Entrega de herramientas metodológicas acordes con el contexto de trabajo. Es notoria la ausencia en el ámbito público de metodologías unificadas y acordes con la realidad de cada pueblo.

Las organizaciones indígenas: un aspecto problemático para las organizaciones es cuando se replican estereotipos en torno a la identidad propia. Por lo tanto, la sugerencia tiene que ver con asumir que las sociedades y culturas indígenas, hemos estado en constante cambio y transformaciones.

Es importante considerar que las comunidades indígenas tienen reconocimiento de acuerdo a la Ley Indígena 19.253 del año 1993. Sin embargo, ese reconocimiento no le otorga estatus especial, sino las iguala con entidades sociales de diverso tipo, debiendo las comunidades incorporar roles y funciones. Cada comunidad para estar representada y reconocida por el Estado debe contar con un presidente, tesorero y secretario, no considerando las formas propias de representación a nivel comunitario. Por lo tanto, se propone que desde las propias organizaciones indígenas se mantenga y preserve el valor de la representación propia.

Por otro lado, cabe mencionar que el rol de la mujer en el ámbito organizacional aún mantiene serios desequilibrios. En esa medida la propuesta es buscar mecanismos de equidad de género dentro del ámbito organizacional.

E. CONCLUSIONES

Chile tiene un largo camino para recorrer aún respecto del tema de la identidad de los pueblos indígenas, para colocarse en línea con los estándares internacionales al respecto. Sería de suma importancia para las relaciones interculturales que se proponen a nivel público, que las iniciativas nazcan desde las instituciones públicas y no solo sobre la base de la presión de las organizaciones indígenas. Esta señal de proactividad es clave como forma de descomprimir la situación de conflictividad que mantiene tensionadas las relaciones sociales, especialmente en el sur del país.

Por otro lado, la demanda de mayor participación política de las mujeres indígenas, en organizaciones dominadas por líderes masculinos presenta una oportunidad para abrir el debate al interior de los pueblos. A esta altura, no sería posible argumentar que las “tradiciones” remiten a la mujer a roles asociados solo a la crianza de los niños y niñas, o solo como transmisoras de conocimientos culturales. Que las organizaciones incorporen dentro de sus dinámicas organizativas la equidad de género, no representa necesariamente una pérdida para su identidad cultural. Al contrario, representaría un avance en reconocer que las identidades son procesos de construcción social y por lo tanto son dinámicas en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Álvaro Zúñiga (2008). "Segregación Ocupacional y Discriminación Salarial en Chile: El caso de los Pueblos Indígenas". Departamento de Estudios División Social. Mideplan, Documento No 6.

Andrade, Xavier (2001b). "Homosocialidad, disciplina y venganza," en Andrade y Herrera comp: *Masculinidades en Ecuador*. Quito: FLACSO, UNFPA:115-138.

Bourque, Susan (1996). "Género y estado: perspectivas desde América Latina," en Nardia Henríquez, comp., *Encrucijadas del saber: los estudios de GÉNERO en las ciencias sociales*. Lima PUCP. 133-156.

Epple, Carolyn (1998). "Coming to terms with Navajo *nádleehí*: a critique of *berdache*, "gay," "alternate gender," and "two-spirit." *American Ethnologist* 25 (2):267-90.

Grünenfelder Manuel (2009). "El concepto Nádleehí de los Navajo: un enfoque en las relaciones sociales y su comparación con el énfasis euro-americano en la sexualidad." Boston University: MS s/p

Kensinger, Kenneth, M. (1997). "Cambio de perspectivas sobre las relaciones de género entre los Cashinahua desde 1955 a1994," en Perrin y Perruchon comp., op. cit: 109-124.

Leacock, Eleanor (1981). *Myths of Male Dominance*. New York: Monthly Review Press: "Introduction" Engels and the History of Women's Opresión." 13-29.

...:"The Montagnais-Naskapi" op.cit 33-62.

Millan, Margara (2002) Cultura, sexismo y racismo: por un feminismo contextualizado. En: poderes cuestionados: sexismo y racismo en América Latina. Campbell B. Epsy y Gloria Careaga (Edits.) 1ª edición San José: Diseño Editorial.

Nash, June (2001). "Dialéctica del género y proceso laboral en la América de la pre-conquista, la colonial y la contemporánea". En Miguel León-Portilla comp., *Motivos de la antropología americanista: indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica: 199-232

Pinto, R. Jorge (2003). La formación del Estado y la nación y el pueblo mapuche: De la inclusión a la exclusión. Dibam y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. 2ª edición. Santiago de Chile.

Richards Patricia (2002) Expandir el concepto de ciudadanía de las mujeres. La visión de pueblo y la representación de las mujeres mapuche en el SERNAM. En Chile: impactos y desafíos de las Crisis Internacionales. Flacso-Chile. Santiago, Chile. Pp. 267-297.– (2007).

Mujer mapuche, política pública y derechos humanos en el sexenio de Lagos. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato". Las paradojas de la democracia chilena*. Yañez, N., José Aylwin (Edits.) LOM Ediciones y Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas. Santiago, Chile. Pp. 333-361.

Scott, Joan, W. (1996). [1986] "El género: Una categoría útil para el análisis histórico," en: Marta Lamas comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG: 265-302.

Saldías, Rodrigo y Oscar Lagos (2011). *Revisión de programas e instrumentos públicos para el mundo indígena en Chile*. FAO. Santiago, Chile.

Artículos web

http://www.ufro.cl/images/stories/UFRO_AL_DIA/2015/octubre/23/PRESENTACION%20IDH_2013.pdf

IDENTIDAD INDÍGENA EN UN MUNDO GLOBALIZADO. LA EXPERIENCIA DE GUATEMALA

Manuel de Jesús Salazar Tetzagüic

RESUMEN

El presente trabajo muestra las características socioculturales y lingüísticas de Guatemala, un país profundamente diverso, en su geografía, ecología, culturas, lenguas y biodiversidad; con una herencia maya milenaria, y una dinámica sociopolítica en la que los pueblos indígenas mantienen una larga lucha por ser reconocidos, respetados y considerados ciudadanas y ciudadanos con iguales derechos y obligaciones, dentro del concepto de un Estado Plural, democrático e incluyente. Desarrolla la temática de la identidad cultural teniendo como fundamento el concepto de: voluntad de ser y de pertenecer de la persona, a su comunidad y pueblo, y se sustenta en la vivencia de los principios y valores, cosmovisión y espiritualidad, las formas de vida y de organización social, costumbres y tradiciones, el uso de la vestimenta indígena en hombres y mujeres, la lengua materna de la comunidad, y un conjunto integral de conocimientos y tecnologías; asimismo se apoya en la existencia de instituciones, autoridades y normatividad jurídica ancestrales, que permite a los pueblos mantener unidad cultural y política dentro de un Estado Nacional. Presenta al final un conjunto de acciones de política que debe impulsar el Estado a través de sus instituciones, con la participación equitativa de ciudadanas y ciudadanos indígenas, con lo cual se pueda lograr el fortalecimiento de la identidad y derechos de los pueblos indígenas y, a la vez, enfrentar con solidez el avasallamiento que produce la globalización hacia las culturas originarias del país.

Guatemala, febrero de 2016

I. INTRODUCCIÓN

El propósito del presente trabajo es analizar factores y características de la identidad indígena en un mundo globalizado, en la experiencia de los pueblos indígenas de Guatemala, principalmente de la segunda mitad del siglo XX y los primeros quince años del siglo XXI.

Es importante poner atención en los factores endógenos y exógenos de la identidad indígena, asimismo identificar características del mundo globalizado y el comportamiento de las instituciones del Estado frente a estas dinámicas mundiales. Asimismo, es necesario poner en valor la contribución de los pueblos indígenas a la identidad nacional, la defensa del territorio y la salvaguarda de los recursos naturales, así como su participación en las dinámicas económicas del país en las que constituyen parte fundamental de la productividad y la creatividad, de la conservación de los valores culturales y la protección de los ecosistemas.

Las fuentes del estudio son, en principio, las enseñanzas contenidas en las obras representativas de la tradición escrita en idiomas indígenas, tales como: Popol Wuj, Memorial de Tecpán Atitlán, Título de los Señores de Totonicapán, Título de K'oyoy y el Drama prehispánico del Rab'inal Achi'. Otras fuentes son: la tradición oral indígena, los discursos ceremoniales, enseñanzas y consejos, y la memoria histórica relatada por indígenas. También forman parte esencial de este estudio, las conclusiones, recomendaciones y acuerdos emanados de seminarios y congresos indígenas, en su lucha por ser reconocidos y respetados en su derecho a la identidad cultural propia y a la participación política, como pueblos originarios, en el marco de un Estado Plural.

Las instituciones indígenas han sido baluarte de la identidad y cohesión social de las comunidades. Entre estas instituciones figuran: las autoridades ancestrales y las formas de organización social y política, las y los Guías Espirituales (Ajq'ijab'), Comadronas (Iyoma'), Cabezas del pueblo (Jolom Konob'), Oradores y Procuradores de la armonía social (Ajcholonel, Ajk'amol b'ey/Ajk'amalb'e') y otros, de acuerdo a cada comunidad lingüística.

Por otra parte, sustentan y fortalecen la identidad indígena, la expresión cultural a través de la estética y las artes, los signos y símbolos sociales, principios y valores, cosmovisión y espiritualidad, su ciencia y tecnologías ancestrales, así como las que han adoptado de otras culturas, las formas productivas y el emprendimiento colectivo, los patrones de crianza en la familia, costumbres y tradiciones, normatividad jurídica y el sentido de pertenencia a su comunidad y pueblo.

Naturalmente que el conjunto de estos factores de la identidad cultural se encuentran inmersos en una dinámica de relaciones interculturales con otros pueblos y culturas,

que les ha permitido sobrellevar el peso de las políticas de discriminación, asimilación y de homogeneización cultural que pone en práctica el Estado nacional.

Ahora bien, en cuanto a los efectos de la globalización, además de la tendencia a homogeneizar las culturas hacia una cultura global, en el ámbito nacional, el Estado ha ido adquiriendo compromisos internacionales, sobre todo de carácter económico, con la autorización de proyectos de explotación de recursos naturales no renovables y monocultivos extensivos en territorios indígenas, con poco beneficio para las comunidades y evidente destrucción de los ecosistemas, por lo cual, al concluir la explotación, los pueblos indígenas se verán obligados a recuperar los suelos, la flora y fauna, empleando sus conocimientos ancestrales y la capacidad de resiliencia.

Finalmente, es importante mencionar aquí, las enseñanzas de las abuelas y abuelos a sus hijos y nietos, que se transmiten a través de las exhortaciones dadas por los ancestros, las cuales rezan así: a) Manjun b'ey qoj imestaj, qoj ijolopij (Nunca nos olviden ni nos abandonen); b) Jantape qoj inataj qoj ik'uxla'aj (Recuérdennos siempre, añórennos siempre); c) Konojel re tinamital, re amaq'ii, tik'oje kuqul kik'uux, utz kib'ey, säq taq kib'ey, ch'ajch'oj kib'ey richin man ke tzaq man ke pajk'itäj (Que todos los pueblos y las naciones tengan paz y armonía, buenos caminos, blancos caminos, limpios caminos, para que no caigan y no tropiecen); y d) Manjun b'ey qoj ik'ixb'isaj (No nos avergüencen nunca).

II. METODOLOGÍA

La metodología para la elaboración del presente trabajo es la siguiente: a) Estudio y análisis de documentos relacionados con la identidad y derechos de los pueblos indígenas, legislación nacional y acuerdos nacionales e internacionales. b) Diseño y organización del trabajo. c) entrevista a personas representativas de los pueblos indígenas, instituciones y organizaciones. d) Desarrollo del documento y socialización del mismo con grupos de personas que trabajan por el reconocimiento, respeto y promoción de los derechos culturales, lingüísticos, sociales, económicos y políticos de los pueblos indígenas. e) Presentación del trabajo en el Encuentro de los equipos nacionales del proyecto PARTICIPA, en la ciudad de México DF, el mes de enero 2016, para el posicionamiento y enriquecimiento del tema: identidad indígena en un mundo globalizado.

III. MARCO CONCEPTUAL

Según el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, Sobre Pueblos Indígenas y Tribales, los pueblos, de países independientes, son considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su

situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. Resalta que la conciencia de su identidad indígena o tribal debe considerarse un criterio fundamental para determinar grupos a los que se aplican las disposiciones de este instrumento internacional.

Los pueblos indígenas son reconocidos como los pueblos originarios de los actuales países, y como tales, constituyen el sustento original de la identidad nacional y en consecuencia tienen el derecho de participar en la vida nacional y de promover la re conceptualización y reforma del Estado nacional con el fin de que sea incluyente, democrático, multilingüe, multiétnico y pluricultural.

El Acuerdo de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de Guatemala (1995), establece que: el reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos. La identidad de los pueblos es un conjunto de elementos que los definen y, a su vez, los hacen reconocerse como tal. Tratándose de la identidad maya, que ha demostrado una capacidad de resistencia secular a la asimilación, son elementos fundamentales:

- a) La descendencia directa de los antiguos mayas;
- b) Idiomas que provienen de una raíz maya común;
- c) Una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo, en el que el ser humano es sólo un elemento más, la tierra es la madre que da la vida, y el maíz es un signo sagrado, eje de su cultura. Esta cosmovisión se ha transmitido de generación en generación a través de la producción material y escrita y por medio de la tradición oral, en la que la mujer ha jugado un papel determinante;
- d) Una cultura común basada en los principios y estructuras del pensamiento maya, una filosofía, un legado de conocimientos científicos y tecnológicos, una concepción artística y estética propia, una memoria histórica colectiva propia, una organización comunitaria fundamentada en la solidaridad y el respeto a sus semejantes, y una concepción de la autoridad basada en valores éticos y morales; y
- e) La auto-identificación.

La pluralidad de las expresiones socioculturales del pueblo maya, que incluyen los Achi, Awakateko, Chalchiteko, Chortí, Chuj, Itza, Ixil, Jakalteko (Popti), Kanjobal, Kaqchikel, Kiche, Mam, Mopán, Poqomam, Poqomchi, Qeqchi, Sakapulteko, Sipakapense, Tektiteko, Tzutujil y Uspanteko, no han alterado la cohesión de su identidad.

Se reconoce la identidad del pueblo maya así como las identidades de los pueblos garífuna y Xinka, dentro de la unidad de la nación guatemalteca, y el Gobierno se compromete a promover ante el Congreso de la República una reforma de la Constitución Política de la República en este sentido. (AIDIPI, 1995).

Como los otros pueblos indígenas de América, los pueblos indígenas de Guatemala, han venido construyendo, desde sus orígenes, su lengua y cultura, cosmovisión y espiritualidad, formas de organización social y política, ciencia, tecnología y artes, educación y formación de las nuevas generaciones, economía y normatividad jurídica, memoria histórica y el sentido de pertenencia a su comunidad, pueblo y nación.

Entre los principios de la cosmovisión indígena figuran los siguientes:

- a) La conciencia del ser humano de estar inmerso en un orden natural y cósmico.
- b) Preocupación por el equilibrio de la naturaleza.
- c) Arte, ciencia y espiritualidad forman un todo interdependiente.
- d) El maíz es alimento vital y signo sagrado de los pueblos.
- e) Toda persona es mi “mi otro yo” (La’in la’ech, en idioma Q’eqchi’; Wach winaq en idioma Kaqchikel).
- f) Los conocimientos tienen razón de ser y de existir en tanto se brindan a la comunidad: vienen de toda persona y son para todas las personas.
- g) En todo fenómeno social y natural funciona una fuerza de compensación.

La identidad indígena es la voluntad de ser y de pertenecer de la persona a su comunidad y pueblo; se auto-identifica como tal, transmite su lengua y cultura a sus hijas e hijos, nietos y biznietos; participa en la vida de su comunidad de acuerdo a sus principios y valores, normas, costumbres y tradiciones, formas de organización social y política, productividad y economía, cosmovisión y espiritualidad; sabe quién es, dónde está, de dónde viene y hacia dónde va.

En el devenir histórico de los pueblos indígenas, éstos han tenido que desarrollar métodos de resistencia cultural proactiva, la cual consiste en conservar y defender su lengua, cultura, territorio e identidad, y a la vez, cumplir con el orden económico, jurídico, social y cultural que les han sido impuestos desde la época colonial y continúa aplicando el régimen republicano. Quiere decir que han sabido practicar el conjunto de deberes y derechos que son propios de su comunidad y las leyes que deben cumplir dentro del orden del Estado nacional.

A este respecto, el documento consensuado de la Política Nacional de Pueblos Indígenas e Interculturalidad, tiene entre sus fundamentos el concepto de Estado Plural, el cual es una opción viable para promover el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas, en la búsqueda de relaciones horizontales y respetuosas entre todas las culturas las cuales tienen el derecho a iguales oportunidades de desarrollo y de participación social y política.

El Estado Plural es aquel cuyas instituciones reflejan y responden a la composición sociocultural de los pueblos que habitan el territorio nacional, con el propósito de articular la diversidad étnica, cultural y lingüística de la nación y lograr que todas las personas tengan las mismas condiciones y oportunidades para desarrollar plenamente sus capacidades y vivir conforme a sus principios, valores, formas de vida y de organización social, en el marco de una democracia intercultural. Un Estado Plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia, entendiendo la igualdad no como uniformidad, sino como la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores y características, por diferentes que estos sean.

Continúa asumiendo el documento de la Política, que para aspirar a un Estado Plural se requieren cuatro componentes básicos: a) la cultura simbólica; b) la cultura material; c) la cultura social y d) la cultura política.

La cultura simbólica es la relación significativa entre el idioma, la espiritualidad, la educación, el patrimonio cultural, los signos y símbolos de la identidad cultural, creatividad y expresión artística, principios y valores de la cosmovisión.

La cultura material es la relación de los seres humanos con la naturaleza, tierra, producción, alimento, medicina, vivienda, territorio, agua, flora, fauna y otros satisfactores básicos del ser humano.

La cultura social es la relación y convivencia entre personas y grupos, familia, comunidad, pueblo y nación.

La cultura política, se refiere a la participación, formas de organización social, normas de convivencia, instituciones y autoridades ancestrales, derechos humanos, responsabilidades comunitarias y deberes ciudadanos, seguridad, paz, autodeterminación y otros.

El segundo componente del marco conceptual es el que trata de presentar elementos del orden mundial actual en materia de economía y política, estética y arte, mercado y conflictos, los cuales intervienen sobre la identidad y derechos de los pueblos indígenas, cuando se minimiza o se ignora su importante contribución al mantenimiento y recuperación de la salud del planeta y cada vez que se invaden sus territorios ancestrales. Por otra parte los pueblos indígenas son afectados por los compromisos interna-

cionales que adquiere el Estado nacional, principalmente en materia de explotación de los recursos naturales, monocultivos extensivos y actividades industriales de empresas transnacionales, concesiones y proyectos turísticos que irrespetan las características socioculturales de las regiones en las que se establecen.

Un primer elemento es el fenómeno de la conectividad mundial. Efectivamente la velocidad, efectividad y cobertura de la comunicación e información, apoyado con instrumentos de tecnología avanzada, elimina fronteras, invade culturas y satura los hogares con nuevos signos sociales y elementos estéticos.

Otro elemento es el fenómeno de la interdependencia, a nivel político, económico, social y cultural entre los distintos puntos del planeta: un mundo globalizado que tiende a hacer invisibles las expresiones culturales característicos de los pueblos indígenas. Se pone en práctica nuevamente el avasallamiento de las comunidades indígenas; las instituciones del Estado y los medios de comunicación descalifican la cultura y los idiomas ancestrales de los pueblos, dentro de una dinámica de homogeneización global.

Pero también el fenómeno de la globalización puede ser un incentivo para el fortalecimiento de la identidad de los pueblos indígenas: la tecnología es una herramienta para potenciar sus conocimientos, valores, artes, tecnologías, y la participación equitativa en todos los asuntos de la vida nacional. A este respecto vale mencionar que en el año 1985, el Doctor Patrick Scott, de la Universidad de Nuevo México, USA, realizó una experiencia de manejo de computadora entre grupos de escolares indígenas del área rural de Guatemala y de escolares ladinos del área urbana. Los dos grupos, indígena y ladino, operaban las computadoras con iguales habilidades y rica creatividad, unos en idioma K'iche y otros en idioma español. Con iguales oportunidades, equidad social y cultural, las niñas y los niños indígenas al igual que las y los jóvenes, pueden desarrollar su potencial físico y mental, espiritual y social, manteniendo su identidad cultural.

IV. SITUACIÓN ACTUAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La naturaleza sociocultural de Guatemala es multilingüe, multiétnica y pluricultural. En un territorio con extensión de 108,889 kilómetros cuadrados coexisten los pueblos, maya, xinka, garífuna y ladino, y otras comunidades culturales provenientes de otros países del mundo. El carácter pluricultural y multilingüe del país se manifiesta en la interacción de varias culturas y diversas cosmovisiones, asimismo, en la práctica de 22 idiomas mayas, los idiomas garífuna y xinka, y el español, establecido legalmente como el idioma oficial de la República.

El porcentaje de población indígena en Guatemala, según datos oficiales (INE, 2002) es de 41%. Organizaciones indígenas afirman que el porcentaje de población indígena

es mayor al del dato oficial. Los departamentos con mayor población indígena son los siguientes:

Departamentos con mayor porcentaje indígena	Porcentaje	Departamento con menos del 50% de porcentaje indígena	Porcentaje
Totonicapán	98.3%	Sacatepéquez	42.3%
Sololá	96.4%	San Marcos	31.3%
Alta Verapaz	92.9%	Petén	30.9%
Quiché	88.8%	Izabal	23.3%
Chimaltenango	79%	Retalhuleu	22.7%
Huehuetenango	65.1%	Jalapa	19.3%
Quetzaltenango	54%	Chiquimula	16.7%
Baja Verapaz	58.8%	Guatemala	13.5%
Suchitepéquez	51.6%	Los departamentos de Escuintla, Jutiapa, Santa Rosa, Zacapa y el Progreso	menos del 10% de población indígena

El mapa de la población indígena del país, guarda estrecha relación con el mapa de pobreza. El 53% de la población guatemalteca vive en condiciones de pobreza, de la cual el 74.8% corresponde a población indígena (ENCOVI, 2011). Las regiones de predominante población indígena fueron las más afectadas por el conflicto armado interno, acaecido entre los años 1960 y 1996, un período de 36 años en el que se dieron violaciones a los derechos humanos, desplazamiento interno de familias indígenas, y refugiados en países hermanos. Se atentó contra el tejido social, la cultura y las instituciones ancestrales de las comunidades.

La Constitución Política de la República, promulgada en 1985, en materia de derechos culturales, establece que: “Guatemala está formada por diversos grupos étnicos, entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos” (Artículo 66). Con relación a la identidad, establece que “El Estado reconoce el derecho de las personas y de las comunidades a su identidad cultural, de acuerdo a sus valores, su lengua y sus costumbres” (Artículo 58). En los artículos 67, 68, 69, 70 y 76, la norma constitucional establece la protección a las tierras comunales y cooperativas indígenas, la provisión de tierra a las comunidades que las necesiten; el fomento y la protección de las artes y artesanías; la implementación de la enseñanza en forma bilingüe en las escuelas ubicadas en zonas de predominante población indígena; asimismo, la necesidad de crear una ley que desarrolle los derechos de los pueblos indígenas.

En el marco de estos mandatos, el Estado de Guatemala, con la participación indígena, ha creado las instituciones y programas siguientes: Academia de lenguas mayas, Vice-ministerio y Dirección General de Educación bilingüe intercultural, Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco, Defensoría de la mujer indígena, Comisión Presidencial contra la discriminación y racismo (CODISRA), Gabinete de Pueblos Indígenas e Interculturalidad, y oficinas de pueblos indígenas en ministerios y secretarías de Estado. El Código Municipal (Decreto Legislativo No. 12-2002 y sus reformas) reconoce la Alcaldía Indígena, las autoridades ancestrales y el carácter multilingüe multiétnico y pluricultural de los municipios.

La participación indígena en las organizaciones políticas, históricamente ha sido escasa, no así en la gestión comunitaria en la cual, siguiendo sus propias formas de organización social e instituciones ancestrales, contribuye a la convivencia armónica de sus comunidades y a las relaciones respetuosas con otros grupos socioculturales.

El estudio sobre “Presencia y Participación maya en las Estructuras Partidarias y Candidaturas a Diputaciones en el Proceso Electoral del 2011” (ASIES-2011), revela que el proceso electoral del año 2011 se caracterizó por una alta participación en cuanto al voto se refiere, especialmente de mujeres en los departamentos mayoritariamente indígenas, pero se observó una baja participación en los primeros lugares de los listados de candidaturas a diputación, cuyo porcentaje corresponde al 13.9% de diputados indígenas electos. Un dato relevante, en esta materia, fue la participación e inscripción de un partido político que contó con el 90% de ciudadanas y ciudadanos indígenas en su registro de afiliados.

En cuanto a la tenencia y propiedad de la tierra, el último Censo Nacional Agropecuario -2003- registra que el 1.86% de los productores comerciales ocupan el 56.59% de la tierra, mientras que el 92.06% de las y los pequeños productores ocupan el 21.86% de la superficie. Es necesario reconocer que entre los pequeños productores el 45% poseen menos de una manzana de tierra (infra-subsistencia); en este grupo se encuentra la mayoría de familias indígenas y campesinas en general. Esta información muestra los obstáculos que los pueblos indígenas enfrentan en el cumplimiento del mandato de la Constitución Política de la República relativo a la protección de las tierras comunales y a la provisión de tierra a las comunidades que las necesitan.

Como se mencionó anteriormente, el conflicto armado interno causó profundo daño a las comunidades de los pueblos indígenas, principalmente al tejido social (persecución a personas indígenas solo por ser indígenas, desplazamiento interno forzado de familias y grupos comunitarios, refugiados en países hermanos, desintegración de familias, etc.); sin embargo, conforme se iban superando los factores del conflicto, mediante los

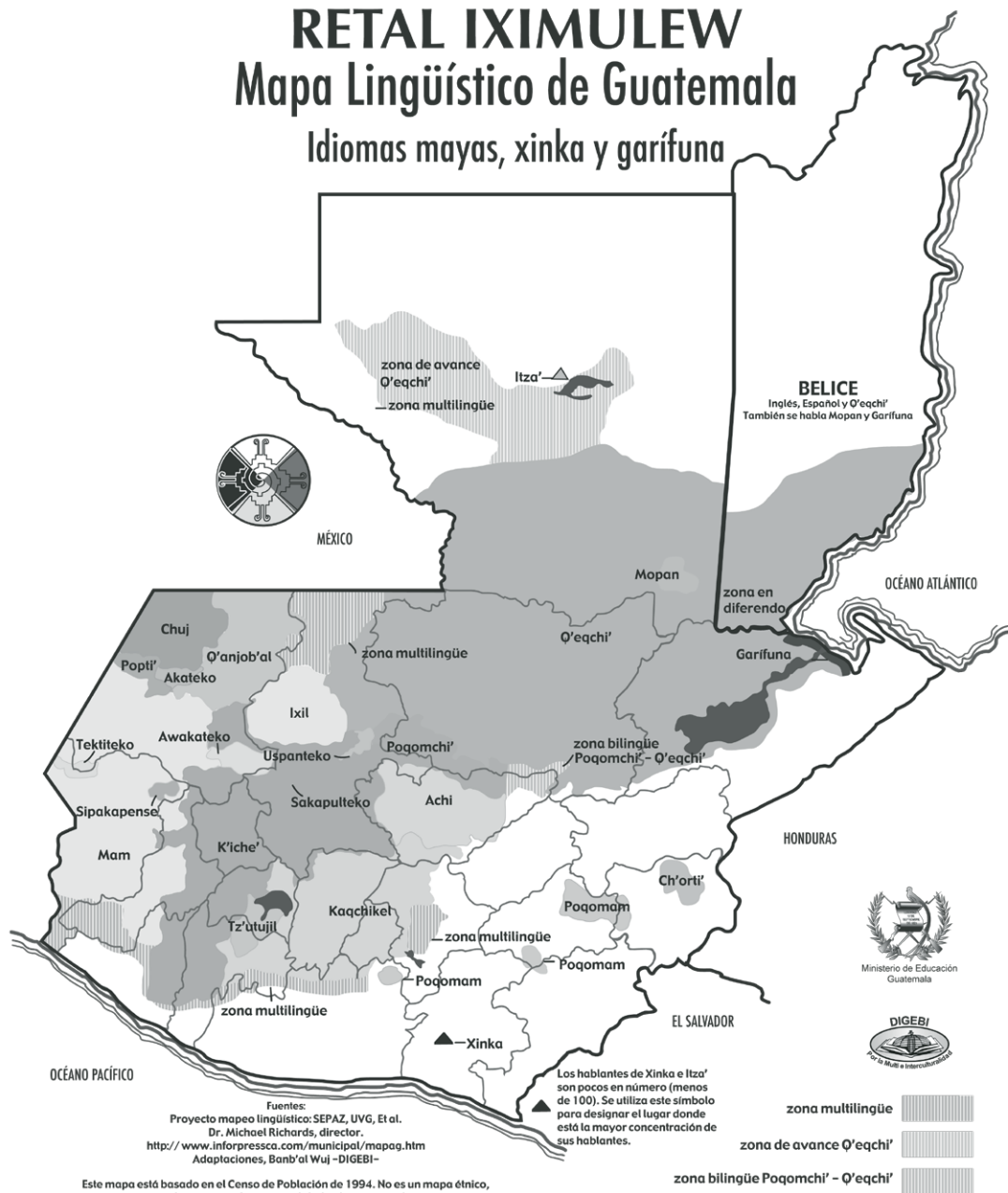
diálogos de paz, las familias y comunidades indígenas empezaron a reconstruir su tejido social apoyados en los principios, valores y conocimientos ancestrales, métodos y procedimientos de solución de conflictos, y especialmente por el valor y la sabiduría de la mujer maya, heredada de la abuela Ixmukane' y la madre Ixkik.

Cuando el Popol Wuj nos enseña que todos los pueblos tengan paz, mucha paz, buenos caminos, limpios caminos, que no se pierdan los signos y los símbolos de los pueblos, nos está recordando que somos responsables de nuestra identidad y dignidad, libertad e igualdad; para eso nos han dejado en herencia una cultura de más de cinco mil años, como lo marca el Oxlajuj B'aqtun (Trece B'aqtun), y los idiomas de la familia maya.

RETAL IXIMULEW

Mapa Lingüístico de Guatemala

Idiomas mayas, xinka y garífuna



V. FACTORES DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

Se toman como factores de la identidad indígena, aquellos elementos, signos y símbolos sociales, instituciones, costumbres, tradiciones, formas de organización social; arte y creatividad, vestimenta ancestral, gastronomía, idioma, tradición oral y literatura, memoria histórica, producción intelectual, cosmovisión y espiritualidad, métodos y técnicas, ciencia y tecnologías, patrones de crianza, principios, valores, y otros que contribuyen a su desarrollo integral y a la auto-identificación. En esta sección se presentan factores de carácter endógeno.

- a) Idioma indígena. Es la lengua de la comunidad con la cual se expresa lo más profundo del ser de las personas en su ambiente familiar, social, cultural y comunitario. Con el idioma materno indígena las personas, familias y comunidades clasifican e interpretan la naturaleza y el universo. Como código lingüístico, caracteriza y distingue a quienes lo hablan; funciona como instrumento de cohesión social y medio para el desarrollo integral de los miembros de la comunidad.

En el período de sojuzgamiento y colonización de los pueblos indígenas, su idioma materno funcionó como factor de unidad, de identidad y de defensa. En la experiencia de Guatemala, son 22 los idiomas de la familia maya, un idioma xinka y un idioma garífuna. De estos 22 idiomas, el K'iche cuenta con más de un millón de hablantes, es el idioma en que se escribió el libro Popol Wuj, el Título de los Señores de Totonicapán, y de K'oyoy; los otros tres idiomas mayas más hablados son: Q'eqchi', Mam y Kaqchikel. Les siguen, de mayor a menos cantidad de hablantes, los idiomas: Q'anjob'al, Tz'utujil, Ixil, Popti', Achi, Poqomchi, Chuj, poqomam, Ch'orti, Akateko, Uspanteko, Tektiteko, Sakapulteko, Awakateko, Chalchiteko, Mopan, Itza', Sipakapense e Itza'. Todos estos idiomas cuentan con gramática, diccionarios, glosarios y se encuentran en un proceso gradual y progresivo de producción de materiales principalmente para el nivel de educación primaria.

- b) La Cosmovisión. Se entiende como la manera de clasificar e interpretar la naturaleza y el universo; sustenta la cultura y la identidad. Se puede entender también como la filosofía de la vida humana y sus relaciones, la vida de la naturaleza y el mundo, de lo presente y lo trascendente; la concepción sobre cómo se organiza la naturaleza y el universo. Por medio de la cosmovisión se entiende el mundo, se entiende la naturaleza humana y su relación con la madre tierra y con el universo, así como sus relaciones sociales.

La cosmovisión de los pueblos indígenas de Guatemala está expresada principalmente en el Popol Wuj, en las obras literarias escritas en los idiomas indíge-

nas y se recrea en la tradición oral y se fortalece en la práctica de la espiritualidad. La cosmovisión la empiezan a conocer, apreciar e internalizar, las niñas y los niños, en el ambiente de la familia y la comunidad.

Es importante advertir aquí que el fenómeno de la globalización irrumpe sin remedio en la cultura y cosmovisión de los pueblos indígenas: cuenta con el poder económico, político y de los medios de comunicación en la que transita principalmente la cultura occidental en forma avasalladora, a gran velocidad y a la vez cambiante. Presiona para que se deje a un lado los principios, valores, conocimientos y métodos que han practicado los pueblos indígenas, principalmente en materia de respeto de la dignidad humana y conservación del equilibrio de la naturaleza. Por ejemplo, algunos proyectos de explotación minera y monocultivos extensivos no controlan la contaminación de ríos, lagos y otras fuentes de agua y, en consecuencia, la salud de las poblaciones aledañas.

- c) Instituciones y autoridades ancestrales. Son las personas, entidades y organizaciones quienes han logrado mantener la convivencia social, política y la gobernabilidad en las comunidades. Funcionaron durante el período colonial, en el período republicano; y ahora, en los momentos de crisis institucional del Estado, el aumento de la criminalidad, y de la corrupción en las instituciones públicas, las instituciones y autoridades ancestrales han sabido guiar a sus comunidades mediante la solución pacífica de los conflictos, la defensa del territorio y el mantenimiento del respeto y la confianza entre las personas.

Funcionan diversas modalidades de autoridad ancestral indígena. Entre estas entidades figuran las Alcaldías Indígenas, que desempeñan su labor en la jurisdicción del municipio establecido en la división política de los departamentos de la República: Son seleccionados por las personas principales de las aldeas y comunidades que conforman el municipio, de acuerdo a criterios de honorabilidad, de servicio brindado a la comunidad, responsabilidad, dignidad, fortaleza, y conocedor de la historia del pueblo más el don de comunicación, El servicio que prestan a la comunidad es de carácter ad-honorem y es rotativo para dar oportunidad a otras personas honorables, mujeres y hombres. Otra figura autoridad ancestral es la del Consejo de la comunidad, los Cabeza del Pueblo, Consejo de los Cantones.

En los decenios de 1950 y 1970, en algunos municipios de las regiones indígenas fueron suprimidas unas alcaldías indígenas, y dejado de funcionar otras, por voluntad del grupo en un proceso de debilitamiento de la autoridad ancestral; pero en los decenios de 1995 a 2010 se han reorganizado y reinstalado alcaldías

indígenas en los municipios que ya no contaban con ello. Actualmente las alcaldías desempeñan un papel fundamental en la vida de los pueblos indígenas. El Código Municipal, Decreto Legislativo No. 12-2002, contiene el reconocimiento de los pueblos indígenas como formas de cohesión social natural, y como tales, el reconocimiento de su personalidad jurídica, el respeto y reconocimiento de las formas propias de su organización, de acuerdo a criterios y normas tradicionales. Establece, asimismo, la obligación del gobierno municipal de reconocer, respetar y promover las alcaldías indígenas y comunitarias existentes, incluyendo sus propias formas de funcionamiento administrativo.

Un estudio publicado por la Asociación de Investigación y Estudios Sociales, ASIES, en el año 2013 concluyó, acerca del tema de la misión de la municipalidad indígena, de la manera siguiente: “A la municipalidad indígena se le reconocen diversas capacidades, de las cuales, la más notable en la actualidad es la capacidad de administrar justicia, además de la legitimidad para interceder por los ciudadanos ante las instituciones del Estado y otras instancias municipales cuando los derechos de una comunidad, derechos colectivos o individuales, han sido violentados. Tiene, además, la capacidad de intervenir en los problemas entre comunidades, vigilar los bienes comunitarios, tener presencia en las festividades religiosas y la responsabilidad de administrar diversos recursos que se le han confiado, los cuales administra en nombre del pueblo”.

- d) Vestimenta ancestral indígena. Es la indumentaria heredada de la madre Ixchel y constituye un signo de identidad y distinción; lo elabora la mujer en el telar de cintura (kem), y el hombre en el telar de pedal. Es un arte que enseña la madre a la hija y la abuela a la nieta, el padre o la madre al hijo y la hija cuando se trata del telar de pedal. Esta vestimenta ha sido un factor fundamental en el mantenimiento de la voluntad de ser y de pertenecer de la persona a comunidad y pueblo. En ella se conjuga la tecnología, el arte, la ciencia, cosmovisión y la espiritualidad de los pueblos indígenas.

Se puede afirmar con propiedad que el primer texto que leen las niñas y los niños al nacer, es el güipil (po't) de la madre, la abuela y de la comadrona. El equilibrio, la armonía y la proporción áurea que guarda cada pieza de la vestimenta ancestral tiene relación con el sistema vigesimal de la matemática maya y mesoamericana, la astronomía, la recreación de la naturaleza. Los elementos que se recrean consisten en: glifos, figuras zoomorfas, antropomorfas, constelaciones de estrellas, figuras del calendario lunar (Cholq'ij) y solar (Jaab'), éstas se mantienen presentes en algún espacio de la obra de arte del güipil.



Imagen: 1 Maestra kaqchikel en el aula escolar. Fuente MINEDUC Guatemala



Imagen: 2 Niña kaqchikel elaborando un güipil. Fuente MINEDUC Guatemala

- e) Ciencia y Tecnologías ancestrales. Figuran en este campo del desarrollo humano: la matemática vigesimal, el calendario solar (Jaab'), el calendario lunar o sagrado (Cholq'ij), la arquitectura, astronomía, los métodos y técnicas de hidráulica, el trazo de ciudades, el manejo preventivo y recuperativo de los desastres naturales, las técnicas y procedimientos de la agricultura, el conocimiento de las propiedades de los suelos y elementos de la naturaleza.

El proceso lógico o método para sistematizar el conocimiento en la cultura maya lleva la siguiente secuencia: Observación, Fijación, Repetición o práctica, y Corrección; y así sucesivamente hasta perfeccionar el conjunto de saberes y experiencias, las cuales se enseñan a las nuevas generaciones. Como se notará, este proceso lógico no concuerda del todo con el método científico occidental, el cual lleva primariamente los siguientes pasos: Observación, Experimentación, Comprobación y Evaluación. En la cultura maya no se privilegia la acción de experimentación, es decir, provocar cambios experimentales en los fenómenos naturales, sino que se privilegia la observación de su comportamiento para saber prevenir y superar sus efectos. Se ha dicho que en las culturas indígenas: a la naturaleza solamente se la domina, obediéndola.

Imagen: 3 Calendario lunar o sagrado maya. Fuente MINEDUC Guatemala



- f) La educación maternal, familiar y comunitaria. Se realiza en estos ámbitos y se fundamenta en los principios, valores y espiritualidad maya; asimismo se sustenta en el conocimiento y respeto de la madre tierra, del orden natural y cósmico, el trabajo productivo y creativo, la armonía social, la resolución pacífica de los conflictos, la identidad cultural, lingüística y el sentido de comunidad.

Se consideran imperativos de la educación los siguientes consejos de los ancianos a los padres de familia para la formación de sus hijas e hijos.

- Kat ok winäq. Hacerse persona, formarse y cultivarse; promover la dignidad de la mujer y el hombre.
- Ti k'oje ana'oj. Tener sabiduría y conocimiento, cultivar el entendimiento; recibir consejo y dar consejo; gobernar el carácter y ser creativo, así como ser solidario. La reflexión y la contemplación son dos ejercicios que ayudan a tener sabiduría conocimiento.

- Tawilij ri ruchach'ulew. Cultivar y proteger la naturaleza como un todo armónico e interdependiente; que nos brinda el alimento vital, nos da cobijo y recreo. Respetar su equilibrio y observar su ritmo dentro de un orden cósmico. Cada ser y elemento de la naturaleza tiene su razón de ser y existir, tiene un nombre y una función en la vida de la madre tierra.
- Tawetamaj asamaj. Aprender a trabajar, a crear, recrear y emprender; ser productivo, y servir a la comunidad con dedicación y esmero. La educación que no enseña a trabajar no se debe llamar educación.
- g) Estética y Artes. Es el conjunto de expresiones estéticas, de representación y significación de la cosmovisión y la espiritualidad con lo cual se fortalece, mantiene y se recrea la identidad cultural. Se manifiesta a través de la pintura, arquitectura, cerámica, tejido ancestral, música, danza, teatro, poesía, tradición oral, literatura y otras expresiones. De acuerdo a uno de los principios mencionados anteriormente, entre los pueblos indígenas se tiene el concepto sobre la integridad e interdependencia de la ciencia, el arte y la espiritualidad.

Un pueblo que mantiene el desarrollo de sus artes y técnicas es un pueblo fuerte y con identidad sólida. Los pueblos indígenas de Guatemala, al igual que los otros pueblos indígenas de América y del mundo, tienen entre sus principales fortalezas la riqueza y diversidad de su expresión artística. Como ejemplos tenemos, de la época prehispánica, la construcción de las ciudades de Tikal, Waqxaqtun, Yaxha, Nakum, Cancuen, Quiriguá, Ceibal, Zaculeu, Chuwanimab'aj, Tak'alikab'aj, Ixkun, Ceibal, Río Azul, Mirador, y otras. Sobresalen también las pinturas murales de San Bartolo, Petén, los vasos y vasijas policromadas de las diferentes regiones del país; las esculturas y estelas de piedra que fueron labradas de acuerdo a acontecimientos históricos y registros astronómicos.

Como consecuencia de la invasión y colonización española a Guatemala, se interrumpió la libertad y el derecho a la tierra, pero inmediatamente las mujeres y hombres responsables de las comunidades encontraron la manera de llevar adelante diversas formas de desarrollo económico, intelectual, político, social, espiritual y comercial, para poder sobrevivir como pueblos con identidad cultural. En esta situación, la lengua, los valores, los cultivos y la gastronomía ancestral, los conocimientos, el arte y la tradición oral, la dignidad y la voluntad de ser y de pertenecer a su pueblo, fue lo que permitió su sobrevivencia, y llegar hasta el siglo XXI con la conmemoración del OXLAJUU B'AQTUN, e iniciar una nueva era de 5200 años, era de la luz con el sol nuevo.

En cuanto al desarrollo del arte de los pueblos indígenas de la actualidad, se mencionan como ejemplo, la rica y diversa elaboración de güipiles, cortes, fajas, perrajes, tapados, ponchos de lana, trajes ceremoniales, tocoyales. Esta rama del arte se caracteriza por que cada municipio y región tiene sus trajes que los distinguen por los colores, los motivos estéticos, la forma de uso. Otra manifestación artística es la pintura y el tallado en madera. Cada municipio y comunidad lingüística tiene sus artistas representativos que recrean la naturaleza y el universo, las costumbres y tradiciones, la memoria histórica, los estados de ánimo de las personas, sucesos y anécdotas. Figuran entre estos artistas, las pintoras y pintores de San Juan Comalapa, Santiago Atitlán, Sumpango, Sololá, Panajachel, Quetzaltenango y otros.

Figuran también el arte de los talladores y escultores de figuras en madera, principalmente los artistas de Santiago Atitlán, Chichicastenango, Petén, Santa Cruz Barillas, Nahualá, Totonicapán, Rabinal y otros. Es importante mencionar también el arte de los orfebres de los diversos municipios tales como los fabricantes de joyas de oro y plata, de San Juan Comalapa, Cobán y Huehuetenango, así como las y los ceramistas de Chinautla, San Luis Jilotepeque, Santa Apolonia, Totonicapán, Rabinal, San José y San Luis Petén, San Juan Chamelco y otros.

En el arte de la música hay que reconocer el alto desarrollo de los compositores e intérpretes indígenas de música indígena. En las comunidades se encuentran los fabricantes de instrumentos musicales, ellos elaboran artesanalmente: tambores de diferentes tipos y tamaños, el tun, la chirimía, las flautas de caña de carrizo, de tonos graves, medios y agudos, flautas de barro y de madera, y las adaptaciones de violín y guitarra. Figuran también entre estos artesanos los fabricantes de marimbas, que son instrumentos de percusión melódica con escalas, diatónica y cromática; estos se elaboran principalmente en los municipios de Santa Eulalia Huehuetenango, Totonicapán, San Juan Ostuncalco, Quetzaltenango, Barreneché Sololá, Carchá, Rabinal Baja Verapaz, Chichicastenango, y otros.

Es importante poner en valor aquí las composiciones de música indígena e interpretada por indígenas. Entre estas composiciones figuran: los sones ceremoniales de procesión y de celebración en los lugares sagrados; también los sones de las comadres y los compadres, de entrada y salida de los cofrades y las señoras principales al lugar del consejo y de los altares. Por otra parte están: el son de barreño y son marcado, sones del venado, del torito, del palo volador, del entierro de los difuntos, del amanecer, de fiesta y de las diversas clases de danzas.

Una disciplina artística, intelectual y literaria que ha contribuido grandemente a la preservación de la cultura e identidad de los pueblos indígenas, así como al mantenimiento de la profundidad y belleza de la lengua materna de cada pueblo, es la que desarrollan las y los guías espirituales (Ajq'ijab'), los oradores, oradoras (Cholonela') y los guías y procuradores de la armonía comunitaria (Ajk'amolbey). Efectivamente ellos constituyen referentes indispensables en el desarrollo social, cultural, religioso y político de las comunidades.

Como, en los otros pueblos indígenas del continente, el desarrollo de las danzas ancestrales y actuales, constituyen sustento fundamental de la identidad indígena. A través de las danzas se recrea la naturaleza y el universo, se afirma la memoria histórica del pueblo, se realiza el diálogo de los seres humanos con la madre tierra y con el Corazón de Cielo. Figuran entre estas obras de arte, la Danza Drama del Rab'inal Achi', las danzas del venado y la culebra, la danza de los viejitos, de los costeños, la Suite del Paab'ank, del Urram, Las Bodas de San Juan; las danzas de la siembra del maíz, de la cosecha, de la canastas y una gama de obras que se practican en cada pueblo indígena.

- h) Medicina Ancestral. Es el conjunto de conocimientos, técnicas, procedimientos e instrumentos que las personas Ajkun/Aq'omanela' (Sabias y sabios de la salud al servicio del pueblo) practican en las comunidades; asimismo lo son las Iyoma'/Nana k'exelón (comadronas del pueblo), y los que curan huesos y zafaduras. Son personas que, según la tradición cultural, ya traen ese don de curar el cuerpo y la mente de todos los que lo necesitan. Su sabiduría se obtiene de la vocación que le es indicada por las abuelas con la ayuda del conocimiento del calendario Cholq'ij (lunar o sagrado, de 260 días); también lo obtienen con la observación de la persona mayor a la que ayuda en la labor de velar por la salud de las personas.

Entre los conocimientos básicos de las Ajkun o Aq'omanela' están: la clasificación de plantas, raíces, y cortezas de árboles; el conocimiento de la condición de frío (tew), caliente (meqën/q'aq'), ácido (Ch'äm), alcalino (k'äy); también necesitan conocer los ritmos del sol, la luna y las estrellas, los estados de humor de las personas, principalmente cuando se trata de la relación de los padres entre sí y con los bebés. En esta misión es importante tener en cuenta la relación material con lo espiritual: sirven las piedras, la tierra, la arena, la saliva y otros elementos que tienen su función de acuerdo a las necesidades y la confianza que ponen las personas en ellas. Esta es una razón indiscutible por la cual los pueblos indígenas pudieron desarrollarse aún cuando estuvieron en situación adversa, marginados, excluidos y explotados.



- i) **Espiritualidad Indígena.** Es la relación del ser humano con el Corazón del Cielo (Uk'u'x Kaj), Corazón de la Tierra (Uk'u'x Ulew), Corazón del Agua Dulce (Uk'u'x Cho'), y el Corazón del Mar (Uk'u'x Palow), así como con otras manifestaciones y fenómenos de la naturaleza y el universo, el orden natural y cósmico. Es también importante en la práctica y observancia de la espiritualidad indígena la atención de la psicología de las personas.

Los calendarios, lunar o sagrado (Cholq'ij) y agrícola o civil (Jaab'), son fundamentales en la práctica de la espiritualidad maya. Estos calendarios fueron contruidos y perfeccionados a través de la permanente observación, fijación, utilización y corrección, hasta tener ahora dos instrumentos para la lectura y observancia del tiempo, con los fenómenos naturales y la armonía de los astros. Sobre esta base las y los guías espirituales (Ajq'ijab') organizan las ceremonias, rituales y trabajos, en beneficio de la salud espiritual, física y mental de las personas de la comunidad; realizan las peticiones, los agradecimientos y las invocaciones al Corazón del Cielo y la Madre Naturaleza.

En este orden cósmico se han establecido las veinte energías o nawales, los que se combinan con trece grados de valor para llegar a cumplir el ciclo de la abuela

luna (Qat'i't) con los 260 días. Las energías que comprende este calendario, contienen las tipologías del carácter y las orientaciones para la educación y formación de las niñas y los niños; indican los talentos y potencialidades que se deben cultivar, pero también los peligros y debilidades que se deben evitar y reorientar.

La espiritualidad maya no riñe con los principios universales acerca de la dignidad de la persona humana, como creatura de Dios Creador y Formador, Corazón del Cielo y el Universo; al contrario, es un conjunto integral de principios y valores que derivan del respeto del orden natural, la armonía del universo, la trascendencia y responsabilidad de los actos humanos, el dualismo y la cuatriedad de las relaciones entre los seres y elementos del cosmos, de la complementariedad entre hombre y mujer, y la reciprocidad y solidaridad entre las personas y comunidades.

La espiritualidad es una de las mayores fortalezas de los pueblos indígenas, juntamente con la cosmovisión, los principios y valores, el trabajo productivo, la creatividad y sus instituciones.

- j) Ruk'uux Na'oj: Los valores. El concepto de valor en la filosofía maya es: Ruk'ux Na'oj, que significa, Corazón y energía del pensamiento y la sabiduría; es lo que da fuerza y claridad a los conceptos que fundamentan la vida espiritual, social y comunitaria de las personas; es lo que fundamenta la identidad de la persona en su convivencia social y su relación con la naturaleza, sustentan la vida de la familia, motivan la actitud para crear, construir y resolver situaciones. A continuación se presentan los valores más practicados en las familias y comunidades mayas.
- Loq'oläj Ruwach'ulew: El carácter sagrado de la naturaleza. Es el reconocimiento de que toda la creación es sagrada; todo tiene vida, tiene su nawal protector y su utilidad. Con la madre tierra se dialoga: nos da mensajes y nos advierte sobre nuestro comportamiento con la naturaleza.
- Loq'oläj kaj: El carácter sagrado del universo. Del universo nos viene la vida y la fuerza de nuestra existencia y somos un elemento del mismo. El Corazón del Cielo es el primero, el centro y factor de la vida y energía del universo.
- Qach'umilal: nuestra estrella, nuestra misión y vocación. Nuestra estrella acompaña nuestra misión y vocación en la vida. Es una fuerza interior que nos impulsa a realizar nuestra misión y vocación. El respeto del ch'umilal de cada persona nos facilita la comprensión mutua, la solidaridad y reciprocidad.

K'awomanik, maltioxinik: El valor de la gratitud y el agradecimiento. Constituye para la convivencia social maya, un vínculo de unidad y solidaridad; su práctica

permanente mantiene la vitalidad y rejuvenece a la persona. Se agradecen los favores recibidos, la llegada de un nuevo día, la tarde y la noche, los consejos y enseñanzas recibidas, hasta las reprensiones.

- Rutz'aqat qak'aslem: El valor de la plenitud y del cumplimiento de los trabajos y compromisos. También se relaciona con la búsqueda y consecución de la armonía y el equilibrio. Los calendarios, sagrado y agrícola constituyen estructuras para mantener el equilibrio y la armonía en la vida.
- Kaqub'ab'äl k'uux: Sentido de paz, de tranquilidad y de responsabilidad. Es la fuerza espiritual que produce paz, tranquilidad y disposición para tomar responsabilidades; es también un estado de seguridad y armonía de la persona para dialogar y alcanzar acuerdos.
- Tink'ulub'ej, tiqak'ulub'ej (K'ulubenik): El valor de tomar consejo y de dar consejo. Es la actitud y disposición de la persona para caminar en la vida, con seguridad, libertad, éxito y dignidad; lo practican los miembros de la comunidad para mantener sólida su organización social.
- Rumitijul qak'aslem: El valor de la disposición y esmero para el trabajo en nuestra vida. Es la cualidad de la persona diligente, dedicada al trabajo responsable, productivo y creativo. Los ancianos mayas consideran que la violencia en una sociedad viene como consecuencia de no trabajar y no saber trabajar.
- Tiqapoqonaj ronojel ruwäch k'aslem (poqonaxik): El valor de proteger y estimar todo porque tiene vida. Poqonaxik es la fuerza y disposición que ayuda a mantener la relación solidaria entre las personas de la comunidad y entre los pueblos. Se aplica al supremo valor de la existencia humana y la existencia de la naturaleza. Se entiende también como el acto de tomar el lugar del otro en su sufrimiento.
- Niqa nimaj kitzij qate' qatata' qati't qamama': Es el respeto de la palabra de nuestros padres y abuelos. El respeto a los padres, abuelos y personas mayores es fuente de libertad y responsabilidad de las niñas, los niños y los jóvenes; así como del respeto por las normas de convivencia social de la comunidad.
- Riqäs qitzij pan ruq'ajarik qatzij (Qäs tzij): La palabra verdadera en todas nuestras palabras. La palabra verdadera en la sociedad maya es fundamento de su libertad y dignidad e instrumento de su interrelación y convivencia pacífica. El Popol Wuj comienza la historia de la creación del mundo con la expresión: Taq xpe kut utzij waral: He aquí entonces apareció la palabra.
- Tiqato' qi': Ayudarse mutuamente, cooperar con el prójimo y la comunidad. Otra de las fortalezas de los pueblos indígenas es la cooperación y la ayuda mutua,

el trabajo comunitario y el emprendimiento colectivo. Unos ejemplos del valor de tiqato qi' es lo que sucede en la celebración del matrimonio indígena, en la que todos participan sabiendo distribuirse las tareas, todos disfrutan de la fiesta y participa toda la comunidad; así sucede también en la realización de las obras comunitarias.

- Ri ch'ajch'ojil ri jeb'elik pa qak'aslem: La belleza y la limpieza en nuestra vida. Ch'ajch'ojil es un concepto de gran aprecio y observancia en las familias y comunidades mayas: significa lo limpio y ordenado. Je'belik significa lo bien hecho, lo realizado y construido con eficiencia y calidad; la observancia del orden y limpieza en el trabajo agrícola porque tiene que ver con los fenómenos naturales y así obtener buenos productos. Un discurso ceremonial cumple con el orden, la belleza y claridad de los mensajes.
- Awojb'anik: Ayudar a mantener la vitalidad del espíritu con el cuerpo. Es el valor que las comunidades mayas le dan a la acción de ayudar a las personas a mantener la energía esencial del espíritu en su cuerpo. También se trata de recuperar el espíritu que una persona "pierde" al tener un accidente o ha sufrido una catástrofe, y esto lo tiene que hacer con la ayuda de otros.
- Komonil: el sentido de comunidad. Significa el conjunto de atributos y prácticas sociales que sustentan la vida de la comunidad. Se apoya en los valores de cooperación, solidaridad y responsabilidad. Es también el sentido de pertenencia y lealtad de la persona a su comunidad y pueblo con la que alcanza la cohesión social.

VI. FACTORES EXÓGENOS DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

Entre los factores exógenos que favorecen el desarrollo de la identidad indígena en los países multilingües, multiétnicos y pluriculturales figuran dos instrumentos internacionales y uno nacional.

- a) Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT– (1989), Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Este instrumento se fundamenta en el respeto a las culturas y formas de vida de los pueblos indígenas y reconoce sus derechos sobre las tierras y los recursos naturales, así como el derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de su desarrollo. El objetivo de este Convenio es superar las prácticas discriminatorias que afecten a estos pueblos y hacer posible que participen en la adopción de decisiones que afectan a sus vidas. El Convenio cubre, además, una amplia gama de cuestiones relativas a los pueblos indígenas, que incluyen

el empleo y la formación profesional, la educación, la seguridad social y la salud, el derecho consuetudinario, las instituciones tradicionales, las lenguas, las creencias religiosas y la cooperación a través de las fronteras.

El Convenio fue ratificado por el Congreso de la República de Guatemala en el año 1996 después de una amplia consulta a los pueblos indígenas, instituciones del Estado, entidades académicas, centros de pensamiento y medios de comunicación social, incluso se consultó a la Corte de Constitucionalidad si en la ratificación del Convenio no se violaba la Constitución Política de la República. Recientemente la Corte de constitucionalidad ha dictaminado a favor de la consulta a los pueblos indígenas como requisito para la aprobación de proyectos de explotación minera, construcción de hidroeléctricas y transportación eléctrica, y ha instruido al Ministerio de Energía y Minas para que cumpla con lo establecido en el Convenio 169 de la OIT.

- b) Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Este instrumento es de importancia similar a la Declaración Universal de Derechos Humanos, que fortalece la lucha contra la discriminación y el racismo en el mundo. Establece disposiciones con arreglo a los principios de justicia, la democracia, el respeto de los derechos humanos, la igualdad, la no discriminación, la buena administración pública y la buena fe, reiterados en otros convenios internacionales, ratificados por el Estado de Guatemala. Esta Declaración, en su máxima expresión, es congruente con la legislación guatemalteca, fundamentalmente con los artículos de la Constitución Política de la República relativos a Derechos Humanos, colateralmente, con leyes ordinarias del ordenamiento jurídico. En consecuencia esta Declaración tiene carácter vinculante y de aplicación imperativa a favor de los pueblos indígenas, con excepción a lo referido a autonomía.
- c) Acuerdo de Paz Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, (1995). Este Acuerdo afirma que el reconocimiento de la identidad y derechos de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de una nación de unidad nacional, multiétnica, pluricultural y multilingüe. Subraya que el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos es la base de nueva convivencia que refleje la diversidad de la nación. El tema de identidad y derechos de los pueblos indígenas constituye un punto fundamental y de trascendencia histórica para el presente y futuro de Guatemala.

Entre los logros del Acuerdo figura, el proceso de consulta y consenso para la aprobación de la Reforma Integral del Sistema Educativo Nacional, de donde se

origina el nuevo Curriculum Nacional Base (CNB) para los niveles de educación preprimaria, primaria, media, y la formación de docentes. En este nuevo curriculum se integra el idioma materno, conocimientos y la cultura en general de la población escolar indígena, más el carácter intercultural y bilingüe de la educación nacional. Otros logros originados del cumplimiento del Acuerdo son: la Ley de Idiomas Nacionales, Decreto Legislativo No. 19-2003; la Ley del Sistema de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural, Decreto Legislativo No. 11-2002; y el Código Municipal, Decreto Legislativo No. 12-2002 y sus Reformas. Los instrumentos legales mencionados ya se inspiran en los principios: de ciudadanía, de derecho a la diferencia, y de unidad en la diversidad.

- d) Un factor fundamental para la preservación y, a la vez, fortalecimiento de la identidad indígena en el mundo globalizado, es la permanente comunicación y coordinación entre los pueblos indígenas del continente y del mundo; esto a través del intercambio de experiencias, cooperación entre pueblos, formación de cuadros jóvenes para la salvaguarda de la identidad y derechos de todas las comunidades que conforman los pueblos y naciones. También es importante trabajar para una reconstitución política de cada pueblo indígena, lo cual se puede hacer en el marco de las leyes nacionales y los instrumentos internacionales ratificados por los Estados.

Entre los factores limitantes de la identidad indígena en un mundo globalizado figuran los siguientes:

- a) La modernización en las artes de la música, el cine y la de televisión han producido una especie de confinamiento de la lengua y cultura de los pueblos indígenas. La niñez y juventud indígena se da cuenta que los contenidos de su cultura no pertenecen al mundo de lo moderno, es más, que no existen en los medios de comunicación y difusión. En los Acuerdos de Paz se estableció un compromiso del gobierno de la República, consistente en autorizar frecuencias radiales a las comunidades de los pueblos indígenas para su desarrollo con pertinencia cultural y lingüística, pero hubo un impedimento legal que a la fecha no ha sido resuelto: la Ley de Radiodifusión Nacional establece la figura de subasta para obtener el uso de una frecuencia, y esto no está al alcance de los pueblos indígenas. Otro caso es el del canal 5 de televisión adjudicado a la Academia de las Lenguas Mayas; este tiene poco alcance geográfico y no se puede fortalecer porque se le asigna un presupuesto bajo.
- b) La globalización ha incorporado o impuesto otros valores, otros signos y símbolos al contenido cultural de los pueblos; su rápida difusión fluye a través de los medios de comunicación y las redes sociales; la entretención de una parte

de la niñez y juventud indígena se ha orientado al uso de los instrumentos de la informática con sus programas, contenidos y dinámicas. Pero es aquí en donde se puede aprovechar este potencial informático para el desarrollo y difusión de la cultura y lenguas de los pueblos indígenas.

VII. GÉNERO Y EQUIDAD

Género y equidad son dos categorías que en la sociedad guatemalteca en general y en las comunidades de los pueblos indígenas, tienen que ser resueltos. El Acuerdo de Paz Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995) declara a este respecto que la mujer indígena sufre doble discriminación: como mujer y como indígena. Es más, en uno de los planes de desarrollo humano de la Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia de la República, SEGEPLAN (2001), se confirma que la pobreza en Guatemala: es rural, es indígena y es femenina.

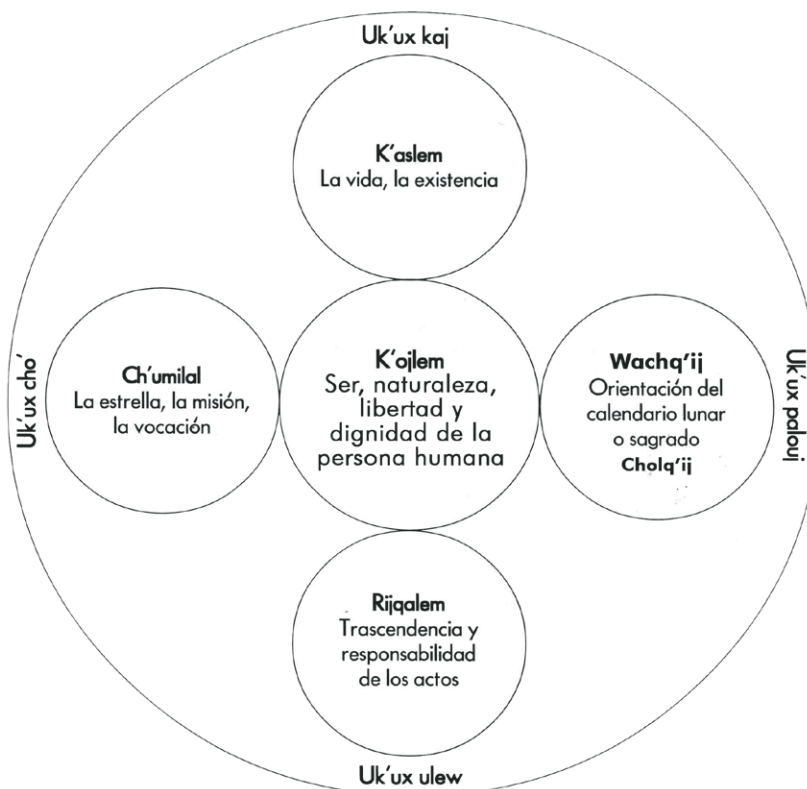
La cultura maya tiene una historia en la que sobresale la sabiduría y el liderazgo de la mujer. Por ejemplo, el Popol Wuj nos narra que la abuela Ixmukane' es la mujer sabia que elaboró la masa de maíz que sirvió para la creación de los primeros cuatro hombres y primeras cuatro mujeres; posteriormente fue la que enseñó los contenidos y formas de la cultura a sus hijos y nietos, libró a su pueblo del daño de los hombres destructores, orientó a sus nietos Junajpu' e Ixb'alamke para poder vencer a los señores de Xib'alb'a (Señores de la muerte). Otra mujer sabia y valiente que nos presenta el Popol Wuj, es la madre Ixkik. Ella, que era hija de una familia del linaje de Xib'alb'a, renuncia a su pueblo para salvar el linaje de los Ajpu' al ser la madre de los héroes gemelos Junajpu' e Ixb'alamke y fiel seguidora de la abuela Ixmukane'.

En la actualidad el pueblo maya cuenta con mujeres sabias que lideran la lucha por los derechos humanos de los pueblos indígenas; entre ellas figuran: la Doctora Rigoberta Menchú, la coordinadora del movimiento de las viudas por el conflicto armado interno de Guatemala, la señora Rosalina Tuyuc; la madre refugiada que con su inteligencia y trabajo mantuvo la vida y dignidad de los niños y ancianos en los campos de refugiados y en el posterior retorno a sus comunidades. De la misma manera la mujer indígena es y ha sido la depositaria de los valores de la cultura, de la economía de subsistencia, de la educación y formación de las hijas y los hijos, pero también del arte y las industrias comunitarias.

Sin embargo, en comunidades de los pueblos indígenas persisten prácticas de desvalorización de la mujer, y en algunas familias existe violencia intrafamiliar. Por esta razón en el año de 1998, en cumplimiento de un compromiso del gobierno de la República en el Acuerdo Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, se creó la Defensoría de la Mujer Indígena, que originalmente fue para atender los casos de discriminación y

explotación de la mujer por ser indígena, pero luego se amplió a atender casos propios de la convivencia familiar y social en las comunidades indígenas.

Imagen: 5 Perfil conceptual del ser y la dignidad de la persona humana en el pensamiento maya.



Fuente: Autor Manuel Salazar

VIII. ACCIONES DE POLÍTICA PARA EL RECONOCIMIENTO, RESPETO Y PROMOCIÓN DE LA IDENTIDAD Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE GUATEMALA.

Como resultado de los diálogos de consulta comunitaria en materia de identidad y derechos de los pueblos indígenas, realizados en los años 2013 y 2014 en los diversos departamentos del país, se identificaron los temas prioritarios para una Política Nacional de Pueblos Indígenas e Interculturalidad:

- a) Fortalecimiento de la identidad cultural, étnica y lingüística de los pueblos maya, xinka y garífuna, manifestada en sus formas de vida y de organización social, costumbres y tradiciones, idiomas y patrimonio histórico, instituciones y autori-

dades ancestrales, el uso de la indumentaria ancestral indígena, cosmovisión y espiritualidad, factores fundamentales de su desarrollo integral.

- b) Consolidación de las instituciones del Estado y los programas de protección de las tierras comunales y cooperativas agrícolas de los pueblos maya, xinka y garífuna; asimismo, mejorar la eficiencia de los programas y legislación específica para la provisión de tierra a las comunidades de estos pueblos y a campesinos, en general, que las necesiten para su desarrollo integral, con criterios, principios y métodos ancestrales de conservación y utilización racional de la tierra y sus recursos naturales, que propicien la protección del medio ambiente y los ecosistemas.
- c) Fortalecimiento de la participación democrática y política de los pueblos maya, xinka y garífuna en los distintos niveles de las instituciones del Estado, su participación en la gestión territorial de acuerdo a las características socioculturales y lingüísticas del país y promover la consulta a las comunidades en los asuntos que les afecten.
- d) Consolidación de la educación bilingüe multicultural e intercultural en las instituciones, niveles y modalidades del sistema educativo nacional, con el fin de mejorar la calidad y pertinencia cultural en el proceso de enseñanza y aprendizaje, alcanzar el nivel de bilingüismo social estable y la interculturalidad en cada región lingüística del país.
- e) Promoción de la educación y formación cívica y ciudadana desde el contexto multilingüe, multiétnico y pluricultural de Guatemala, a través de las instituciones públicas, para fortalecer la convivencia intercultural entre las personas y las comunidades; asimismo impulsar la práctica de una democracia intercultural, en la que cada pueblo aporte sus valores, conocimientos y potencialidades para la construcción de un Estado Plural.
- f) Fortalecimiento de las instituciones del Estado, así como los planes y programas diseñados con el fin de erradicar todas las formas de discriminación y racismo hacia los pueblos maya, xinka y garífuna, con fundamento en los principios de igualdad, equidad, complementariedad y reciprocidad entre los pueblos que conforman la Nación y en los principios universales de convivencia social.
- g) Consolidación de las acciones institucionales orientadas al respeto y la dignificación de la mujer maya, xinka y garífuna en todos los niveles y ámbitos de la vida nacional, su acceso equitativo a la salud, educación, trabajo, justicia y tierra para una vida digna, libre de violencia y discriminación; asimismo valorar en su

justa dimensión la contribución permanente de la mujer al desarrollo socioeconómico y cultural de las comunidades y del país, en general.

- h) Promoción del conocimiento, cultivo y desarrollo de la ciencia, tecnologías y artes; la sabiduría ancestral en los campos de salud y nutrición, agricultura e industria, economía y desarrollo social, conocimiento de la naturaleza y el universo; la espiritualidad, creación y recreación artística, educación y prácticas lúdicas de los pueblos indígenas, por medio de la investigación. Sistematización y la práctica de esos conocimientos en las comunidades, su enseñanza en el sistema educativo nacional y utilización en los servicios públicos.
- i) Fortalecimiento de las dinámicas de productividad, emprendimiento colectivo y de gestión empresarial de los pueblos maya, xinka y garífuna, a través del mejoramiento de las vías de comunicación, la infraestructura productiva y el acceso al crédito, con acompañamiento y apoyo institucional; asimismo apoyar sus formas y conceptos tradicionales sostenibles de producción agrícola, industrial y artesanal, la actividad comercial, con el fin de ampliar sus oportunidades de desarrollo económico y social, contribuir al desarrollo integral del país y superar las condiciones de pobreza que afrontan las comunidades.
- j) Fortalecimiento de las acciones institucionales para la atención integral de la familia de los pueblos maya, xinka y garífuna, que comprende la niñez, adolescencia, adulto y adulto mayor, y personas con alguna discapacidad; y apoyo en la afirmación de su identidad cultural y desarrollo integral, de acuerdo a los principios y valores de su cultura y los valores universales, en el marco de una nación democrática e intercultural, cimentada en la familia, núcleo fundamental de la sociedad.
- k) Implementación de mecanismos de coordinación entre los Organismos Ejecutivo y Judicial para el reconocimiento y respeto de las instituciones, autoridades y normatividad jurídica ancestral de los pueblos maya, xinka y garífuna, mediante el impulso de políticas, planes y programas del sector justicia, en cumplimiento de las obligaciones del Estado de Guatemala en materia de acceso de los pueblos indígenas al sistema oficial de justicia, en el marco del pluralismo jurídico.
- l) Impulso a la creación de instituciones de educación superior de los pueblos indígenas para el desarrollo de la investigación, la formación de profesionales, la proyección en las comunidades y la sistematización de los conocimientos desarrollados en las culturas indígenas, tecnologías y artes, la sabiduría ancestral sobre el orden natural y cósmico.

IX. BIBLIOGRAFÍA

1. Constitución Política de la República de Guatemala. Asamblea Nacional Constituyente, 1985.
2. Código Municipal. Decreto No. 12-2002, del Congreso de la República de Guatemala.
3. Ley de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala; Decreto Legislativo No. 65-90.
4. Ley de Idiomas Nacionales; Decreto Legislativo No. 19-2003.
5. Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural; Decreto Legislativo No. 11-2002.
6. Ley General de Descentralización; Decreto Legislativo No. 14-2002.
7. Convenio No.169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de la Organización Internacional del Trabajo, OIT; 1989.
8. Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948.
9. Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007.
10. Acuerdo de Paz Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. 1995.
11. Popol Wuj; versión de Enrique Sam Colop, Guatemala, 2001.
12. Asociación de Investigación y Estudios Sociales, ASIES. Valorizaciones Sobre Pluralismo Jurídico y el Sistema Jurídico Propio de los Pueblos Indígenas; Guatemala, 2010.
13. Consejo Asesor Sobre Pueblos Indígenas y Pluralidad, Presidencia de la República de Guatemala. Estado Pluricultural de Guatemala, Demandas, Propuesta y Visión Política. Guatemala, 2006.
14. Gallo Armosino, Antonio. Los Mayas del Siglo XVI. Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 2001.
15. Ministerio de Educación. Historia Sinóptica de Guatemala. Guatemala, 1999.
16. Ochoa Carlos Fredy. Alcaldías Indígenas: Diez años después de su reconocimiento por el Estado; Tomo I, ASIES, Guatemala, 2013.
17. Oficina Internacional del Trabajo, Guatemala. Leyes y regulaciones en materia de Pueblos Indígenas (1944-2001); Tomo II, Guatemala, 2002.

18. Richard, Michael: Atlas Lingüístico de Guatemala. Guatemala 2003.
19. Salazar Tetzagüic Manuel de Jesús: Culturas e Interculturalidad en Guatemala. Instituto de Lingüística y Educación, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 2007.
20. Salazar Tetzagüic Manuel de Jesús: Estudio sobre situación y viabilidad para la creación del Instituto Iberoamericano de Lenguas Nativas. Secretaría General Iberoamericana, SEGIB. Guatemala, 2007.
21. Secretaría Ejecutiva del Gabinete de Pueblos Indígenas e Interculturalidad, Presidencia de la República. Propuesta consensuada de Política Nacional de Pueblos Indígenas e Interculturalidad. Guatemala, 2015.

IDENTIDAD INDÍGENA, GÉNERO Y MASCULINIDADES EN UN MUNDO GLOBALIZADO. UN ACERCAMIENTO DESDE MÉXICO.

GUADALUPE ESTELA PERALTA SANTIAGO¹

RESUMEN

El presente trabajo contiene un recuento sobre la Equidad de Género, la construcción de Nuevas Masculinidades y la Identidad Indígena en México, elementos que se configuran desde dos perspectivas: como conceptos que se construyen de manera distinta según contextos y el momento histórico; y como procesos vigentes influidos por la tecnología, los medios de comunicación y los flujos de información, la economía y el capital, la política y el gobierno, entre otros actores, que impactan el plano sociocultural del ser humano, modificando sus formas de vida y de organización en lo individual y en lo colectivo.

La resignificación de la identidad y la cultura en el espacio geográfico, de lo femenino y lo masculino a través de la primera, es el elemento vital para participar con beneficios y las menores pérdidas posibles de la Globalización, pensando siempre en el elemento humano como principio y fin de los conceptos y procesos.

1 Maestra en Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones José Ma. Luis Mora

I. LA EQUIDAD DE GÉNERO Y LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS MASCULINIDADES EN MÉXICO: ASPECTOS GENERALES.

La importancia de la resignificación de lo femenino y lo masculino en los ámbitos urbanos, semiurbanos y rurales, han propiciado que los estudios sobre Género y Masculinidades vayan ganando espacios en el ámbito académico y de investigación. A través de ellos es posible develar las nuevas formas de entender lo social, lo cotidiano y lo cultural, partiendo de construcciones sociales, culturales, económicas y políticas.

Ambas categorías, Género y Masculinidades, son analizables desde el punto de vista de la Antropología, ayudando a entender cómo se configuran las diferencias entre hombres y mujeres, que en sí mismo encierra el debate entre lo natural/biológico y lo cultural. La dualidad y dicotomía se instala en el pensamiento de los individuos, en los grupos sociales, sus estructuras y las formas de organización social; asimismo, opera en las sociedades indígenas.

El concepto que de manera general se usa en el estudio de las mujeres es el de Género; que actualmente se amplía para abordar las masculinidades y feminidades; es decir, el análisis de lo masculino-femenino, hombre-mujer. Antes del uso de Género como categoría de análisis, el *Feminismo* (surgido en Estados Unidos y Europa en los años sesenta, y que en la década siguiente se extiende a América y el resto del mundo) cuestionó el sistema patriarcal y las desigualdades basadas en el sexo, pues se traducían en opresión para las mujeres, discriminación, inequidad y otras desigualdades sociales.

En México el feminismo apareció en mayo de 1971 al establecerse el grupo feministas denominado Mujeres de Acción Solidaria (MAS), que asumió el eslogan internacional “lo personal es político”. Sin embargo, a lo largo de la historia se pueden encontrar precursoras de esta ideología en mujeres que participaron en la lucha independentista y la Revolución Mexicana, quienes apoyaron la campaña antireeleccionista, como Carmen Serdán; las que solicitaron los derechos políticos de las mujeres, como Hermila Galindo.

Otras formaron los primeros grupos de mujeres en la política, como el Partido Feminista Revolucionario; participaron creando asociaciones y frentes pro derechos de la mujer; trabajaron hasta lograr el derecho de sufragio en 1953. De igual forma las mujeres feministas han demandado y defendido el derecho a la anticoncepción, al aborto, patria potestad, eliminación de leyes discriminatorias, entre otros temas.

De tal forma que en estas y otras aportaciones, el feminismo mexicano² registra los nombres de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) quien rompe los esquemas de la

2 Monserrat Barba. “Las ocho feministas más importantes de México”. About.com. <http://feminismo.about.com/od/frases/tp/grandes-feministas-mexicanas.htm> (Fecha de Consulta: 29 de febrero de 2016)

mujer de su época al interesarse por el conocimiento y no por el matrimonio; su obra literaria es considerada como uno de los trabajos pioneros del feminismo.

Elvira Carrillo Puerto (1878-1968). Fue una de las mujeres que luchó por el sufragio femenino desde los años previos a la Revolución Mexicana; creó la primera organización de mujeres campesinas en 1912; organizó un congreso clave en la historia del feminismo en México, el Primer Congreso Feminista de Yucatán en 1916; fue la primera mujer elegida para un congreso de diputados en México en 1923.

Hermila Galindo (1896-1954). Pionera del movimiento feminista en México; fundó el semanario *La Mujer Moderna* en 1915, donde afirmaba que la igualdad política e intelectual debía extenderse a todos los ámbitos de la vida; defendió la educación laica y solicitó ante el congreso un plan de educación sexual para las mujeres, tema tabú para ese tiempo; demandó los derechos políticos y sexuales de las mujeres en un discurso en el Primer Congreso Feminista de Yucatán; fue la primera mujer congresista federal en 1952.

Florinda Lazos de León (1898-?). Participó combatiendo y apoyando como enfermera en la Revolución Mexicana, presidió el bloque Nacional de Mujeres Revolucionarias y llegó a ser Diputada; así mismo trabajó en la organización de grupos campesinos de mujeres, fue una de las organizadoras del Primer Congreso de Obreras y Campesinas de Chiapas.

Rosario Castellanos (1925-1974). Escritora mexicana que retrató la realidad y la injusticia de la comunidad indígena y cuya obra aborda transversalmente los problemas de la mujer mexicana. Sin duda el principal aporte al feminismo está en su tesis doctoral "Sobre la cultura femenina" en la que critica la filosofía tradicional, la forma en la que la cultura margina a la mujer y cómo ésta se encuentra regida por cánones masculinos.

Esperanza Brito de Martí (1932-2007), considerada una feminista contemporánea; periodista y directora de la revista *Fem*, una de las primeras publicaciones feministas en América Latina; desde la década de 1970 trabajó en pro de los derechos sexuales y reproductivos de la mujer, defendió el derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo a través de manifestaciones en contra de la muerte de mujeres a causa de abortos penalizados. En 1982 exigió a la Cámara de Diputados una ley a favor de la Maternidad Libre y Voluntaria; y se involucró por las demandas a favor del aborto.

Martha Lamas (1947). Antropóloga y escritora mexicana que es una de las feministas más activas de la actualidad; en 1992 fundó el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) para la promoción de los derechos sexuales y reproductivos; en el año 2000 fundó el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, para la formación de mujeres en perspectiva de género. Es activista y promotora de la despenalización del aborto en México; tiene en su haber libros y capítulos de estos en temas de género, feminismo, aborto, cuerpo-sexo-política.

Marcela Lagarde (1948). Catedrática de Antropología en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ha analizado la violencia contra las mujeres, los mitos del amor romántico, la economía del cuidado o la sororidad -solidaridad entre mujeres en la sociedad patriarcal-. Fue diputada del Congreso Federal (2003 y 2006) por el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Como parte de su trabajo por los derechos de las mujeres, acuñó el término *feminicidio*, para describir los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, mismo que fue incluido en el Código Penal Mexicano como delito; impulsó la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Es una de las grandes feministas latinoamericanas actuales y ha escrito libros y capítulos de libros sobre género y feminismo, identidad de género y derechos humanos, entre otros temas.

Ahora bien, los aportes anteriores y el análisis de la participación de las mujeres citadas tuvieron su origen en espacios geográficos y momentos históricos diferentes; donde ellas cuestionaron el statu quo en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos. En ese recorrido, pareciera que había un determinismo biológico que confería al hombre las capacidades y potencialidades que les restaba a las mujeres. Es decir, que dependiendo del sexo biológico era el desarrollo de actividades, la ocupación del espacio público y privado y los derechos, que desembocaba en desigualdades.

Fue entonces que las Ciencias Sociales adoptan el Género en el decenio de 1970, como una categoría con significado específico. Martha Lamas³ sostiene que es el “conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características femeninas y masculinas a cada sexo, a sus actividades y conductas”. Esa diferencia sexual (biológica) se interpreta culturalmente como una diferencia que marca el destino de las personas, convirtiéndose en desigualdad.

Para De Barbieri⁴, las relaciones de Género fueron crecientemente reconocidas como expresión de una de las formas de desigualdad social articuladas a otras jerarquías y desigualdades. Esto es, dado que el Género es una construcción social, cultural e histórica, se configura de manera distinta en los diferentes contextos y momentos históricos; por tanto, la asimetría entre mujeres y hombres significa distinto en los diferentes lugares.

De ahí la razón de ser de la *Equidad de Género*, que implica un trato imparcial a mujeres y hombres en relación con derechos, beneficios, obligaciones y posibilidades. Es decir, que hombres y mujeres tengan las mismas oportunidades para acceder y controlar recursos valiosos desde el punto de vista social, superando barreras y brechas en el acceso y ejercicio de sus derechos económicos, sociales, cívicos y políticos.

3 Martha Lamas, *Cuerpo: diferencia sexual y de género* (México: Taurus, 2002), 57.

4 Teresita De Barbieri, “Sobre la categoría Género: una introducción teórico-metodológica”, en *Fin de siglo y cambio civilizatorio*, Regina Rodríguez, 11-128 (Santiago: Isis Internacional, 1992) Ediciones de mujeres No 17.

Es en el afán de intentar la equidad de género, que en México, hace poco más de cuatro décadas que se han dado avances significativos en el conocimiento de la condición de la mujer, gracias al interés por hacer visibles las formas que adopta su participación en diferentes áreas: el trabajo, la educación, la cultura, la sociedad, la economía, la política, el ámbito doméstico, entre otras; particularmente entre la población no indígena.

El mismo tema en relación a las mujeres indígenas cobra fuerza dos décadas atrás; este último de la mano del movimiento indígena y el reclamo de derechos específicos, y ambos bajo las reivindicaciones de los movimientos feministas nacionales e internacionales. Particularmente, se visibiliza la convergencia de las luchas por los derechos de los indígenas y de las mujeres, con la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. La Ley Revolucionaria de Mujeres y situarse en el escenario de triple discriminación (ser pobre, ser mujer y ser indígena), dinamiza también la estructura de los pueblos indígenas.

Ello fue posible gracias a que en el actual escenario político, económico, social, cultural y tecnológico, las mujeres desempeñan nuevos roles y demandan espacios para su desarrollo; de tal forma que a nivel mundial, los organismos internacionales han encomendado a los gobiernos nacionales la tarea primordial de elaborar programas de acción que permitan impulsarla en todos los ámbitos, que propicien su empoderamiento y faciliten las condiciones de equidad de género entre hombres y mujeres.

Para el logro de la equidad de género, trabajan de manera general, organizaciones internacionales de alcance mundial o regional, como la ONU, la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), respectivamente. Para el caso de la promoción y defensa de los derechos de la mujer, se encuentran ONU Mujeres (que fusiona el Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer -INSTRAW- y el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer -UNIFEM-).

El Estado mexicano adopta la encomienda de trabajar por la equidad de género a través de mecanismos internacionales como la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW, 1981); la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará, 1999). Así mismo, a través de las conferencias Mundiales: del Año Internacional de la Mujer (México, 1975), del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (Copenhague, 1980), para el Examen y la Evaluación de los Logros del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (Nairobi, 1985), sobre la Mujer (Beijing, 1995); y la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (El Cairo, 1994).

En México, la institución que ha trabajado el tema de Género y ha propiciado los estu-

dios sobre el tema mediante sus programas e investigaciones, es el Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES), entidad del gobierno federal cuyo objetivo es “promover y fomentar las condiciones que den lugar a la no discriminación, igualdad de oportunidades y de trato entre los géneros, el ejercicio de todos los derechos de las mujeres y su participación equitativa en la vida política, cultural, económica y social del país”⁵. Así mismo, los 32 estados que conforman el país, cuentan con instancias de mujeres, y a nivel municipal funcionan los institutos municipales de la mujer, en una buena parte de los dos mil 457 municipios mexicanos.

Académic@s, feminist@s, sociedad civil y legislador@s han formulado importantes disposiciones para la protección de las mujeres de la *violencia y discriminación*, con base en los compromisos internacionales asumidos por el Estado mexicano. Así, hoy día México cuenta con: la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003), Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres (2006), la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2007) y la Reforma Constitucional en materia de Derechos Humanos (2011), que eleva a rango constitucional los derechos humanos derivados de los tratados internacionales suscritos por México.

De igual manera todas las entidades federativas cuentan con una legislación específica sobre violencia contra las mujeres y 30 de ellas con un sistema de coordinación interinstitucional. Estas leyes colocan a México a la vanguardia regional en materia de igualdad y no discriminación del género femenino.

A. Género y Política

En el *ámbito político*, es posible la aplicación de la perspectiva de Género y, para actuar bajo el principio de equidad, debe vincularse al concepto propuesto por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD (2004) de *democracia ciudadana*, que va más allá de lo electoral y busca una ciudadanía integral compuesta por: la ciudadanía política (incluye el derecho a participar en el ejercicio del poder político para ser investido de autoridad política o como elector); la ciudadanía civil (compuesta por los derechos para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y derechos a la justicia); la ciudadanía social (abarca desde el derecho a la seguridad y a un mínimo de bienestar económico, al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme los estándares predominantes en la sociedad).

Sin embargo esta ciudadanía no corresponde con la realidad que viven muchas mujeres; pues “la democracia y la ciudadanía han tenido siempre género: el masculino. El ciudadano abstracto por antonomasia es el hombre y la democracia se ha aprehendido

5 Tomado de la página <http://www.gob.mx/inmujeres/que-hacemos>

durante mucho tiempo en ese sentido. Es por ello preciso reconceptualizar y pensar la democracia como un sistema político de gobierno que dé cabida también a la mitad de la población: las mujeres, entre otros sectores hasta la fecha subalternos al sistema⁶”.

En México, Dalia Barrera⁷ señala que la ciudadanía es una ciudadanía peculiar, “No solamente debido a su “tardía” inclusión en el derecho al voto (. . . reconocido a las mujeres en 1947 en el ámbito local y hasta 1953 en el estatal y el federal), lo cual significa que apenas tres o cuatro generaciones de mujeres han ejercido ese derecho, no solamente porque su presencia en las esferas del poder político es aún marginal, sino porque los factores culturales que impregnan las relaciones de género en los espacios “públicos” y “privados”, marcan las condiciones, las formas y los medios de acceso de las mujeres a la vida política, su participación en los movimientos sociales, en las organizaciones y partidos, etcétera”.

Pero también ocurre que a pesar de los avances en la apertura de espacios públicos para las mujeres, y el aumento de la participación política femenina ha ido en aumento, aun no se refleja en el acceso equitativo a los puestos públicos donde se toman las decisiones. De modo que para generar condiciones de equidad, entre las políticas de género que se han diseñado, se encuentran las acciones afirmativas, acciones positivas o discriminación positiva.

Se entiende por tal “una política pública que se expresa mediante una norma legal, una decisión judicial o una decisión oficial que procura mejorar las oportunidades para grupos segregados en la sociedad por su condición de desventaja frente a los grupos dominantes⁸”. Para el caso electoral, se refieren a cuotas electorales que en la actualidad la legislación ha fijado en 50-50, pero que es precedida por una larga lucha: de las mujeres por ocupar espacios de representación política, de los hombres por obstaculizarlos.

Los primeros intentos por impulsar medidas garantistas por cuestión de género se fijaron en establecer cuotas del 30 por ciento y luego del 40 en la postulación de mujeres como candidatas a puestos de representación popular (diputaciones y concejalías). La respuesta es que eran designadas en los últimos lugares, en distritos en los que el partido en cuestión tenía menor presencia; o bien, se les colocaba a un suplente hombre, una vez que asumía el cargo de diputada o regidora, la mujer era compelida a renunciar

6 Anna Fernández Poncela, “Participación social y política de las mujeres en México: un estado de la cuestión”. En *Participación política: las mujeres en México al final del Milenio*, comp. Anna M. Fernández Poncela, p. 26 (México: El Colegio de México, 1995).

7 Dalia Barrera, *Mujeres, ciudadanía y poder* (México: El Colegio de México, 2000), p. 12.

8 Cristina Torres- Parodi, “Acciones afirmativas para lograr la equidad de salud para los grupos étnicos/ raciales”. Documento presentado en el Taller Regional para la Adopción e Implementación de Políticas de Acción Afirmativa para Afrodescendientes de América Latina y el Caribe, Política y Gobernanza. (Washington: Organización Panamericana de la Salud, 2003), p. 2.

y ascendía su suplente hombre, dichas mujeres fueron conocidas como “las juanitas”.⁹

Resoluciones jurisdiccionales primero y luego cambios legislativos modificaron las reglas: las fórmulas se tienen que registrar por personas del mismo sexo. Y en las listas plurinominales o en las planillas a concejales, se tienen que alternar a personas de género distinto: “Las listas de representación proporcional se integrarán por fórmulas de candidatos compuestas cada una por un propietario y un suplente del mismo género, y se alternarán las fórmulas de distinto género para garantizar el principio de paridad hasta agotar cada lista”.

En la reforma federal, constitucional y legal de 2014, se estableció la paridad de género en las candidaturas a diputaciones (de mayoría relativa y plurinominales) y se recomendó garantizarla en la integración de los Ayuntamientos. Tras ello, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, en distintos casos conocidos, estableció que la paridad de género debe ser vertical, pero también horizontal.

Se debe asignar candidaturas de manera paritaria en los distritos en que se contiene y considerando el número de ayuntamientos en disputa, la candidatura a presidencia municipal debe ser de igual manera. No obstante, nuevas formas de evadir la norma se han presentado; por citar, en Tabasco, Querétaro y Chiapas, partidos como el PRI, PAN y PRD al ser obligados a modificar sus candidaturas, impusieron a las esposas o hermanas de los candidatos hombres que fueron desplazados.

Aun así, México no está a la vanguardia, la creciente participación de las mujeres en la política no se ha traducido en un mayor número de candidatas y mucho menos en la existencia de una Presidenta de la República.

Candidatas a la Presidencia

Desde la década de los años ochenta, en esta contienda se ha contado con la participación de cinco mujeres como candidatas: la primera candidata a la Presidencia de la República fue Rosario Ibarra de Piedra (1982 y 1988; Partido Revolucionario de los Trabajadores-PRT); seis años después participaron Cecilia Soto González (Partido del Trabajo-PT) y Marcela Lombardo Otero (Partido Popular Socialista-PPS). En 2006 hizo lo propio Patricia Mercado Castro (Partido Alternativa Socialdemócrata y Campesina) y en 2012 Josefina Vázquez Mota (Partido Acción Nacional-PAN).

9 La denominación devino de la elección a jefes delegacionales en 2009 en la ciudad de México, por problemas internos en el Partido de la Revolución Democrática (PRD) fue electo como candidato una persona de una corriente adversa a la del excandidato presidencial de ese partido, Andrés Manuel López Obrador. En un acto público, éste ordenó a un sujeto de nombre Juan, a inscribirse por otro partido, garantizaba que su corriente lo apoyaría y ganaría las elecciones y, una vez electo, renunciaría en favor de la persona que AMLO señalara. Los hechos se desarrollaron conforme a lo previsto; Juanito ganó la elección e inmediatamente renunció.

El gabinete legal y ampliado del Presidente de la República

De los 30 puestos que integran actualmente el gabinete legal y ampliado, solo seis están ocupados por mujeres, como se puede observar en las tablas siguientes.

Tabla No. 1: Mujeres en el Gabinete Legal

NOMBRE	DEPENDENCIA
Rosario Robles Berlanga	Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano-SEDATU),
Claudia Ruiz Massieu Salinas	Secretaría de Relaciones Exteriores- SRE
Arely Gómez González	Procuraduría General de la República-PGR

Tabla No. 2: Mujeres en el Gabinete Ampliado

NOMBRE	DEPENDENCIA
Nuvia Mayorga Delgado	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas - CDI
Lorena Cruz Sánchez	Instituto Nacional de las Mujeres INMUJERES
Laura Vargas Carrillo	Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia-DIF

Gobernadoras

Aunque ha crecido la presencia de la mujer en la política mexicana, la presencia de mujeres asumiendo las gubernaturas es a-penas visible, pues en un periodo de 1979 a la actualidad, sólo 6 mujeres han sido electas para gobernar estados, como puede verse en la siguiente tabla:

Tabla No. 3: Gobernadoras en la historia de México

NOMBRE	ESTADO	PERIODO	P. POLÍTICO
Griselda Álvarez Ponce de León	Colima	1979 a 1985	PRI
Beatriz Paredes Rangel	Tlaxcala	1987- 1992	PRI
Dulce María Sauri Riancho	Yucatán	1991 a 1994	PRI
Ivonne Ortega Pacheco	Yucatán	2007 - 2012	PRI
Rosario Robles Berlanga	D.F.	1999-2000	PRD
Amalia García Medina	Zacatecas	2004 a 2010	PRD

Senadoras y Diputados

Como se puede observar en la tabla, desde la LVIII legislatura a la actual, el porcentaje de mujeres no llega siquiera al 40%; lo cual lleva a pensar que la cultura política mexicana es androcéntrica y patriarcal, y que las disposiciones legales si bien han ayudado a incrementar la presencia de las mujeres en el Senado de la República, en la práctica ocurre como un proceso lento. Actualmente las mujeres ocupan 47 de los 127 espacios del Senado, que representa el 37%.

Tabla No. 4: Senadoras y Senadores por Legislatura

Legislatura	Periodo	Total	Hombres	Mujeres	% H	% M
LVIII	2000-2003	128	105	23	82.0	18.0
LIX	2003-2006	127	96	31	75.6	24.4
LX	2006-2009	128	104	24	81.2	18.8
XLI	2009-2012	124	96	28	77.4	22.6
XLII	2012-2015	128	84	44	65.6	34.4
XLIII	2015-2018	127	80	47	63.0	37.0

Situación similar guarda la Cámara de Diputados, que hoy día está conformada con 42.4% diputadas; es decir, 212 curules de un total de 500. Si bien se ha incrementado el número de mujeres legisladoras, el porcentaje de participación no alcanza el 50%.

Tabla No. 5: Diputadas y Diputados Federales por Legislatura

Legislatura	Periodo	Total	Hombres	Mujeres	% H	% M
LVIII	2000-2003	500	416	84	83.2	16.8
LIX	2003-2006	498	374	124	75.1	24.9
LX	2006-2009	500	384	116	76.8	23.2
LXI	2009-2012	500	332	168	66.4	33.6
LXII	2012-2015	500	293	207	58.6	41.4
LXIII	2015-2018	500	288	212	57.6	42.4

En los comicios de junio de 2015 las leyes obligaron a los partidos a entregar sus listas de candidatos a diputados federales, salvaguardando la paridad de género. “Las listas de representación proporcional se integrarán por fórmulas de candidatos compuestas

cada una por un propietario y un suplente del mismo género, y se alternarán las fórmulas de distinto género para garantizar el principio de paridad hasta agotar cada lista”, reza la ley electoral.

Presidentas Municipales

Actualmente sólo el 7.2% de los municipios en México cuentan con presidentas municipales, de un total de 2,457 municipios que integran el país. De ellas, 90 se ubican en la región sur del país; 58 en el centro y 30 en la región norte.

La llegada de las mujeres a las presidencias municipales ha sido de manera gradual, por ejemplo en 2001 sólo ocupaban este cargo 74 mujeres; para el 2004 ya eran un total de 84 presidentas municipales. Una década después, la cifra aumentó a 192 funcionarias, pero disminuyó en 2015 a 178 mujeres gobernando municipios.

Mención aparte merece en el rubro de las presidentas municipales, el estado de Oaxaca, donde existen comunidades regidas por Sistemas Normativos Internos¹⁰ (Juan, 2015). En dichas comunidades, el acceso de la mujer a cargos de representación se da por diversos factores, entre los que destacan: la migración del jefe de familia, el fallecimiento de éste, su ausencia del hogar familiar por algún motivo; o bien su situación de madre soltera. Así, va en aumento el número de concejales mujeres en los Sistemas Normativos Internos, según cifras de los siguientes cuadros.

Tabla No. 6: Municipios con concejales mujeres

Municipios	56	66	71	109
------------	----	----	----	-----

Tabla No. 7: Concejales Mujeres por periodo

64	87	105	140	221
----	----	-----	-----	-----

Cómo puede apreciarse la adquisición de los derechos y deberes de ciudadanía se está gestando y construyendo. Existe lo que O'Donnell y Schmitter describen como la apertura gradual y controlada de derechos y espacios políticos de la ciudadanía.¹¹

B. Género y Academia

Por su parte, en el *ámbito académico* en los años ochenta prolifera la investigación en materia de Género, aumenta el número de cursos impartidos (aunque las asignaturas

10 Víctor Leonel Juan Martínez, “Construcción de la ciudadanía, poder local y desarrollo en municipios oaxaqueños de Sistemas Normativos Internos” (Tesis Doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2015).

11 Guillermo, O'Donnell & Samuel Schmitter. *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas* (Buenos Aires: Paidós, 1988), 20-27.

eran optativas o no reflejaban en el nombre de la materia el tema de la mujer) y se establecieron formalmente programas de estudios de la mujer en universidades. En 1983 abre el Programa Interdisciplinario de Estudios Mujer (PIEM) de El Colegio de México; en 1984 el área de investigación Mujer, Identidad y Poder de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Xochimilco) y el Centro de Estudios de la Mujer de la Facultad de Psicología de la UNAM¹².

En la segunda mitad de los ochenta se iniciaron diversos cursos y programas en la Universidad Autónoma de Puebla y en el Colegio de Posgraduados en Ciencias Agrícolas; además se abrieron espacios de servicio social y atención a la comunidad en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Azcapotzalco)-Taller de la Mujer-, y en la Universidad Autónoma de Chiapas, plantel San Cristóbal de las Casas.

Durante los años noventa se abrieron quince nuevos programas y se consolidaron algunos de los ya existentes; aunque algunos funcionaron durante lapsos breves, con poco personal y reducidos recursos financieros, que impactó en la disminución de su producción académica. Algunos aperturados fueron el Programa de Estudios de Género de la Universidad Autónoma Ciudad Juárez, el Programa Interdisciplinario de Investigación y Estudios de Género de la Universidad Iberoamericana del DF; la Especialización en Género de la Maestría en Psicología de la Universidad de las Américas (plantel DF); el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 1992.

En 2000, cuatro instituciones habían desarrollado e impartido de manera continua programas docentes interdisciplinarios a nivel posgrado en estudios de la mujer. El Colegio de México (Curso de Especialización en Estudios de Género), la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (Especialización y Maestría en Estudios de la Mujer y área de concentración Mujeres y Relaciones de Género del Doctorado en Ciencias Sociales), el Colegio de Posgraduados en Ciencias Agrícolas, ubicado en Montecillos, estado de México (Especialización Género y Mujer Rural de la Maestría de Estudios Rurales) y la Universidad Pedagógica Nacional (Especialidad en Género y Educación).

Así pues, las diferencias sexuales se han convertido en desigualdades que han impactado el desarrollo pleno de mujeres y hombres en nuestra sociedad, al asignárseles roles que la sociedad les construye. Así, ya sea en el ámbito del trabajo, en la academia y la investigación, la política; en poblaciones indígenas y no indígenas; en comunidades

12 Dora Cardacci, Goldsmith Mary & Lorenia Parada Ampudia, "Los programas y centros de estudio de la mujer y de género en México", en *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*, Coord. Griselda Gutiérrez, 250 (México: UNAM-PUEG, 2002).

rurales o urbanas, se han generado una serie de valoraciones (estereotipos) que marcan las relaciones entre mujer y hombre. A continuación se presentan algunos:

Tabla No. 8: Estereotipos femeninos y masculinos

Femeninos	Masculinos
No se reconoce a las mujeres como seres igualmente inteligentes que los hombres.	Se les considera con una superioridad intelectual que les permite el acceso prioritario a la educación y espacios de toma de decisiones.
Están llamadas a obedecer.	Están llamados a mandar y organizar en lo social, económico y político.
No cuentan con capacidades de liderazgo o dirección, pues sus emociones son fluctuantes, consecuencia de sus condiciones hormonales.	Se les considera con capacidad innata de liderazgo, que les permite ser dirigentes.
Sus acciones se basan en el sentimiento y no en la racionalidad, por lo que no son buenas para gobernar.	Son buenos para gobernar porque sus acciones están basadas, antes que cualquier cosa, en la racionalidad y no en el sentimiento.
Su ámbito de acción es el espacio privado o doméstico (hogar) para el cuidado de la familia y algunos espacios públicos no reconocidos socialmente (mayordomías y celebraciones).	Su ámbito de acción es el espacio público con reconocimiento social, donde se toman las decisiones que dirigen el destino de la comunidad y la familia a través de la política y la economía.
Desempeñan el trabajo “reproductivo” y doméstico. Este último, carente de valor o con menos valor que el realizado en otras esferas de la vida comunitaria y productiva.	Se les considera “proveedores”, en tanto que son los que desarrollan las actividades productivas dentro y fuera de la comunidad, que la sustenta a esta y a la familia.
Dependen de la autoridad del hombre cabeza de familia (sea este el padre, esposo, hermano o hijo mayor), esté presente o a distancia.	No dependen de nadie, puesto que son la autoridad reconocida dentro y fuera de la familia
Generalmente no hay represión de las emociones y son víctimas de violencia ya por parte de algún (os) hombre (es) de la familia; que puede llevar a reproducirla con las hijas e hijos.	La represión de sus emociones los lleva a la dependencia al alcohol, a otros vicios, o a asumir situaciones de riesgo en riñas individuales, pandillas juveniles, etc. (particularmente como forma de reafirmar su hombría o de ser aceptados). Tal situación puede llegar a generar un círculo de violencia en el seno familiar.

Femeninos	Masculinos
En el seno comunitario, el cuidado de la mujer es importante, puesto que debe procurarse para el matrimonio, no sólo aprendiendo los quehaceres domésticos, sino conservando su virginidad.	Ejercicio de la sexualidad requerida, para demostrar su “hombría”.
Se ocupan de concebir a los hijos e hijas, y al mismo tiempo son las encargadas de su educación, tanto en casa, como formal (si es el caso, y hasta donde su escolaridad lo permita)	Se desarrollan y educan bajo una paternidad prohibitiva, donde la severidad en el trato hacia las hijas y los hijos es un elemento importante.

Los estereotipos antes mencionados, como ya se dijo, son producto de la sobrevaloración social de un sexo sobre el otro, producto del predominio del patriarcado y el machismo existente en la cultura mexicana. Ambos elementos siguen permeando la sociedad, pero a diferencia de décadas atrás, desde la academia surgió el interés por las variadas formas de masculinidades (tal como existen variadas formas de feminidades), que emergen para su estudio y ejercicio a partir de 1980 y que se torna un fenómeno interesante en el análisis de la equidad de Géneros.

D. La construcción de Nuevas Masculinidades

Los estudios sobre Masculinidades, desde sus inicios ha estado relacionado con el cambio social; se consolidan en la década de los años ochenta después de que emerge en países como Estados Unidos, en el contexto de los movimientos por los derechos de los hombres y del feminismo académico, que para entonces había avanzado en aportaciones teóricas, categorías y herramientas para los estudios de género cuestionando la desigualdad¹³.

Su primer objetivo fue “estudiar a los hombres como hombres”, observando sus diferencias y sus relaciones con las mujeres, con su entorno, y entre ellos a lo largo de la historia; pues las masculinidades no son estáticas ya que están situadas en escenarios particulares y dependen de las relaciones entre hombres, así como de las relaciones entre hombres y mujeres.

Mientras los estudios de género analizan y critican la diferenciación desde donde se construye la desigualdad; las masculinidades se observan desde las posiciones y dinámicas de los hombres, su clase social, etnia, edad y relación que tienen con los modelos dominantes de género. Esto lleva a pensar que existen diferencias regionales y culturales de la construcción de identidades masculinas y relaciones de género.

13 Emilia Perujo. *Guía para el Debate. ¿Qué son las Masculinidades?* (México: Espolea A.C, 2012) 3-4.

Así, tenemos que el trabajo sobre masculinidades realizado a lo largo de la década de los años noventa en América Latina y adoptada por México se caracterizó por 1).- el análisis desde el modelo de masculinidad hegemónica, abarcando ejes temáticos como la construcción de la identidad masculina, la paternidad, los ámbitos de la homosocialidad masculina y salud reproductiva *versus* la sexualidad masculina. Al respecto resalta el trabajo de Montesinos (2009,2008, 2007).

La propuesta al respecto es suplir la masculinidad por *masculinidades* para reconocer la diversidad de experiencias e identidades de los hombres. Al respecto debe considerarse que si bien el análisis de clase es importante, este debe integrarse a otros análisis como los de generación, etnia y región, a fin de comprender algunos aspectos de las desigualdades sociales, y entender la significación de lo regional para el modelo de masculinidad hegemónica, que se contrapone a la idea de que la dominación masculina asume expresiones nacionales únicas¹⁴.

Es decir, ayuda a entender cómo las identidades masculinas varían culturalmente entre regiones; por ejemplo: hombres de zonas rurales pauperizadas y pertenecientes a grupos étnicos o raciales conciben ser hombre de forma más allegada al machismo que los hombres de zonas urbanas-desarrolladas y mestizos, quienes replantean sus identidades masculinas y abogan más por relaciones de género igualitarias. Pero también se considera que las diferencias de clase en las zonas urbanas inciden en las concepciones de ser hombre; y que en general, las migraciones producen un desfase cultural en hombres y mujeres.

También se ha estudiado la construcción y el significado de la masculinidad basados en 2).- el comportamiento tanto público como doméstico de los hombres, bajo ejes como la sexualidad, trayectoria laboral, relaciones conyugales y el ejercicio de la paternidad. Esto conduce a una perspectiva doméstica desarrollada por Gilmore (1990) quién habla del *poder doméstico* al señalar cómo las mujeres, desde diferentes posiciones y estrategias, negocian relaciones de poder con los hombres e diferentes ámbitos y situaciones de interacción social.

El análisis de clasificaciones populares o etiquetas es el tercer campo que se ha estudiado. En la vida cotidiana, hombres y mujeres construyen etiquetas para clasificar los comportamientos de los hombres; pero estas llegan a tener un significado diferente para mujeres que para hombres y de una región a otra. Así por ejemplo, en México una clasificación binaria de la identidad masculina se representa con las palabras “cabrón/responsable”.

14 Oscar Hernández, “Estudios sobre masculinidades, aportes desde América Latina”, en *Revista de Antropología Experimental*, No 8, Texto 5 (2008): 68.

Estas constituyen etiquetas culturales entrecruzadas; donde la palabra *cabrón* es utilizado para referirse a la capacidad sexual y de conquista del hombre, a la habilidad en el trabajo reconocida socialmente y al valor de hacer frente a conflictos interpersonales; en tanto la palabra *responsable* se asocia con el hombre proveedor y participativo en las labores del hogar y la crianza de los hijos.

Un cuarto campo en el análisis de hombres y masculinidades también se ha centrado el interés en la homosexualidad masculina, considerada una noción de masculinidad marginada y catalogada como subalterna y dependiente. Al respecto en México, Guillermo Núñez Noriega ha abordado el tema desde el punto de vista del análisis de las relaciones sexuales entre hombres y planteando que las nociones de masculinidad y las categorías dicotómicas de actividad/pasividad sexual son borrosas. Lo propio han hecho González Pérez (2003) y Carrillo (2003).

Merece la pena mencionar que, al respecto de estos estudios pero transversalizado por el aspecto geográfico, regional y cultural, el trabajo sobre la *Muxheidad* que Amaranta Gómez (2016) ha desarrollado en la población zapoteca de Juchitán, Oaxaca, en el Istmo de Tehuantepec, donde se les llama *muxes* a las personas nacidas con sexo masculino que asumen roles femeninos en los ámbitos social, sexual y personal. También Mariana Miano (2002) abordó la cuestión *Muxe'* en el Istmo de Tehuantepec, en el marco de los estudios de género desde una comunidad indígena zapoteca.

El machismo corresponde al quinto campo desde donde se estudian las masculinidades, aunque Guttman (2000) plantea que el estereotipo del macho mexicano como violento, agresivo, emocionalmente distante y aislado ya no opera, al menos en la actualidad. En el mismo sentido el trabajo desarrollado por Ramírez Solórzano (2002) y Ramírez Rodríguez (2003) sobre violencia y relaciones de Género cotidianas.

Aunque se ha avanzado en el estudio de los hombres y las masculinidades, aún falta por hacer, reconociendo la importancia y el papel que ha jugado la economía, como elemento que incide para el cambio de roles, máxime en esta etapa de la Globalización, cuando cada vez más mujeres participan de las actividades económicas fuera de casa; cuando son frecuentes las crisis económicas y el desempleo.

En esta etapa, el capital cuestiona los roles, desdibujando la tradicional división sexual del trabajo; por lo que valdría la pena analizar, por ejemplo, la feminización de labores desempeñadas tradicionalmente por hombres, o los efectos de la reestructuración económica en los proyectos y experiencias de vida masculinas. De este modo en la interacción Género-Masculinidades-Globalización se tiene al sexo como la base de las diferencias que la Globalización puede potenciar o aligerar, según se quiera ver.

II. RELACIÓN ESTADO - PUEBLOS INDÍGENAS RESPECTO AL FORTALECIMIENTO DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

En las últimas cuatro décadas, en América Latina y en México, movilizaciones indígenas abrieron paso a un actor colectivo que reclamaba derechos de ciudadanía, la generación de una política de reconocimiento a la diferencia, que tienen como eje la reivindicación de la identidad étnica y el reconocimiento de su especificidad cultural. Ello ha generado un ambiente político que favorece procesos de redefinición de identidades étnicas y culturales que se traducen en reclamos autonómicos que van desde reivindicaciones de carácter cultural, hasta otras que implican la transferencia de la representación y la autonomía políticas.

Las respuestas institucionales y legales han sido variadas. En México, por una parte en 1992 se inicia una etapa de reconocimiento constitucional incipiente, que da un salto cualitativo en 2001, pero que tiene en las entidades federativas mayores avances. En algunas, como Oaxaca, Guerrero y Tlaxcala, la legislación local muestra avances previos a la firma del Convenio 169 de la OIT (1989) y tienen mayores avances normativos en el reconocimiento. Este marco jurídico ha propiciado cambios en políticas públicas y en definiciones del movimiento indígena y ha sido la pauta para una relación distinta con el Estado mexicano. La diversidad cultural y la fortaleza de los pueblos indígenas, han marcado procesos que fortalecen su identidad, como damos cuenta en este apartado.

A. La actualidad del México Indígena: cifras para un acercamiento

En México es posible contar con datos sobre la población indígena y algunas características de dicha población, a través de dos instancias, principalmente: La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), a través de los Censos de Población.

Por una parte, la CDI (creada en mayo de 2003; antes Instituto Nacional Indigenista-INI) atiende y beneficia a familias indígenas con infraestructura, vivienda y servicios; acerca los servicios de salud a comunidades indígenas; apoya con proyectos productivos y ecoturísticos; resguarda y promueve el arte y la cultura indígena a través de museos; mantiene el contacto con la población indígena a través de 21 estaciones de radio.

Esta instancia considera población indígena (PI) a todas las personas que forman parte de un hogar indígena, donde el jefe(a) del hogar, su cónyuge y/o alguno de los ascendientes (madre o padre, madrastra o padrastro, abuelo(a), bisabuelo(a), tatarabuelo(a), suegro(a) declaró ser hablante de lengua indígena. También incluye a personas que declararon hablar alguna lengua indígena y que no forman parte de estos hogares.

Por otra parte, el INEGI (creado en 1983), tiene el objetivo prioritario de suministrar a la sociedad y al Estado información de calidad, pertinente, veraz y oportuna, a efecto de coadyuvar al desarrollo nacional, bajo los principios de accesibilidad, transparencia, objetividad e independencia.

Es así que según el Censo Nacional de Población y Vivienda 2010¹⁵, sabemos que en el territorio mexicano habita una población total de 112 millones 336 mil 538 personas (57 millones 481 mil 307 mujeres y 54 millones 855 mil 231 hombres), con una esperanza de vida al nacer de 77 años para mujeres y 71 para los hombres. El 23.2% de esta población total habita en localidades de menos de 2,500 habitantes.

Asimismo, en México existen cerca de 68 pueblos indígenas; hablantes de 89 lenguas indígenas que un sector importante de la sociedad aún conserva y habla. Según el Censo, la población de 5 años y más hablante de lengua indígena Nacional ascendía a 6'695,228 personas (el 5.9% de la población total nacional); de los cuales cerca del 14.6% no hablan español. Figuran como las más habladas el Nahuatl, Maya, Mixteco, Tzeltal, Zapoteco, Tzotzil, Otomí, Totonaca, Mazateco y Chol.

Es importante mencionar que en el Censo del 2010 se cambió el criterio de edad para la recolección de información, y se hizo a partir de las personas de 3 años y más, por considerar que a esa edad los niños ya son capaces de comunicarse verbalmente. De esta forma, los datos al respecto corresponden a 6'913,362 personas de 3 años y más que hablan una lengua indígena; estas personas se ubican principalmente en localidades de menos de 2,500 habitantes, donde se encuentra el 62% de la población.

Tabla No 9: Estados que tienen mayor porcentaje de población que habla L.I.

Estado	% de pob.
Oaxaca	33.8
Yucatán	29.6
Chiapas	27.3
Quintana Roo	16.2
Guerrero	15.2
Hidalgo	14.8
Campeche	12.0
Puebla	11.5

15 INEGI. *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010* (México: INEGI, 2010) 56-68.

Hablar una lengua indígena había sido el elemento tradicional de los censos para cuantificar a la población indígena; pero en 2010 el Censo incluyó una pregunta para conocer si las personas se consideran indígenas, independientemente de si hablan o no una lengua; es decir, aplicó el principio de autoadscripción, generando resultados que indican que 15.7 millones de personas de 3 años y más se identifican como indígenas; de los cuales 11.1 millones viven en un hogar indígena, que representa casi el 10% de la población nacional.

Ahora bien, 6.6 millones de la población que habla lengua indígena se reconoce como indígena, mientras que entre aquellos que no hablan alguna lengua 9.1 millones se reconocen como tales. Los estados con mayor porcentaje de población que se considera indígena se muestran en la siguiente tabla:

Tabla No. 10: Porcentaje de población que se considera indígena

Estado	% que se considera indígena
Yucatán	62.7
Oaxaca	58.0
Quintana Roo	33.8
Chiapas	32.7
Campeche	32.0

B. Los Pueblos Indígenas en el Marco Legal

Los derechos de los pueblos indígenas en México se sustentan en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), que al respecto menciona *“la nación tiene una posición pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas (. . .)”*. También considera que los indígenas *“son aquellos que descienden de las poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”*.

A nivel internacional, instrumentos como el Convenio 169 de la OIT (Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989), ratificado por México en septiembre de 1990; en el artículo 1º inciso “b” menciona que se les considera indígenas “por el hecho de descender

de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

En igual sentido las disposiciones de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General en septiembre de 2007; en sentido amplio contempla los derechos de los indígenas como pueblos o como individuos (libre determinación, autonomía o autogobierno, a poseer sus propias instituciones, a no ser desplazados, a practicar y revitalizar sus costumbres y tradiciones culturales, a determinar su propia identidad y pertenencia).

Así pues, se tienen (como se comentó párrafos atrás), criterios bajo los cuales se designa la categoría de indígena: hablar una lengua indígena, el elemento territorial y ancestral, y la autoadscripción o autoidentificación. Bajo este último criterio es que cada persona puede decidir si se considera o no indígena, y representa, como puede verse, un criterio aceptado por los instrumentos internacionales.

En México, hasta hace poco más de tres décadas, los pueblos indígenas se circunscribían a las zonas geográficas apartadas de las ciudades; confinados a espacios rurales donde la actividad principal era la agricultura, la cría de animales, la elaboración de artesanías, la panadería, entre otras; generaban una economía de autosuficiencia, y se configuraban como sociedades endógenas, mayoritariamente.

Sin embargo, las condiciones económicas internas, y los cambios en el contexto nacional e internacional, causaron una migración de ida y vuelta al laborar en ciudades medias como trabajadores asalariados, empleadas domésticas, jardineros, cocineras, etcétera. Actualmente las poblaciones indígenas se han transformado en poblaciones semiurbanas y urbanas; han variado y complejizado sus actividades productivas; se han creado nuevas élites económicas (como las de los comerciantes, los taxistas, mototaxistas, familias de migrantes, profesionistas, entre otras); se han creado nuevos espacios de poder, con nuevos actores.

En esta reconfiguración una constante ha sido la migración, ya que se produce de forma temporal o permanente a grandes ciudades, o de manera permanente en el extranjero. Y es que si bien es cierto que en México la población indígena se asienta en localidades de menos de 2500 habitantes, también es cierto que su condición indígena pareciera factor de vulnerabilidad, pues existe un alto grado de correlación entre la pobreza y el origen étnico. Así por ejemplo, en 2014, la población en situación de pobreza que habla lengua indígena asciende a 78.4%, mientras que en la población no hablante de lengua indígena es del 43.6%.

Más aun, el informe 2010 sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México¹⁶ del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la población originaria en los municipios de México alcanza niveles de desarrollo humano inferiores a la población no indígena. Haciendo una comparación internacional se encuentra el IDH-PI del municipio con menor logro es Batopilas, Chihuahua, que registra un indicador de 0.3010, cifra menor que el país con menor desarrollo humano en el mundo, que es Níger con un IDH de 0.3300.

En términos de desarrollo, todos los indicadores censales revelan que las condiciones de vida de los pueblos indígenas siguen estando por debajo de la media nacional. De acuerdo al reciente informe del Consejo Nacional de Evaluación (CONEVAL) el 31.8 % de la población indígena vive en pobreza extrema y el 41.4% en pobreza moderada.

En relación a la discriminación, la Encuesta Nacional sobre la Discriminación 2010 (ENADIS)¹⁷ expuso que los pueblos indígenas conforman el grupo vulnerable más discriminado en México, seguido por homosexuales (42.4%), migrantes (40.8%), adultos mayores (34.8%) y personas con discapacidad (34.0%). La condición de discriminación que se les presenta, se profundiza para las mujeres indígenas con una triple discriminación: ser mujer, ser indígena y ser pobre.

Las condiciones de pobreza, los bajos índices de desarrollo humano y la discriminación llegan a ser factores que condicionan positiva o negativamente la identidad indígena, trayendo consigo particularidades en la construcción de sus relaciones con el Estado, la formación de liderazgos indígenas, la interacción entre grupos indígenas nacionales e internacionales y el movimiento indígena.

C. El fortalecimiento de la identidad indígena

Hablar de la identidad indígena precisa conocer dos cuestiones: la primera es que el concepto *indígena* ha sido interpretado al paso del tiempo; por ejemplo, se ha usado para referirse al nacido u originario de un territorio, que procede del lugar donde habita o habitaba. También se relacionó con el vocablo *indio*, en sentido peyorativo, discriminatorio y racista, para referirse a personas o pueblos que fueron sometidos, despojados, explotados y carentes de derechos.

Sin embargo, en la actualidad podemos considerar el concepto indígena como un *concepto contenedor* pues hace alusión no solo a la persona, también al territorio como elemento o rasgo distintivo e inherente; que a su vez marca el sentido de pertenencia tanto

16 PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México. El reto de la desigualdad de oportunidades* (México: PNUD, 2010).

17 Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México ENADIS 2010*. México: CONAPRED, 2011.

individual como colectiva (identidad) y delimita una serie de prácticas culturales, formas de organización, tradiciones, cosmovisión, lengua, hábitos, etc.

La segunda cuestión que es preciso mencionar es que la identidad (al igual que el concepto de Género) es dinámica, cambiante, práctica; que se amolda en cada espacio y momento histórico. La identidad cambia por influencias o presiones tanto internas como externas, por el adelanto de las ciencias y de la tecnología.

Al interior del territorio mexicano, las identidades se encuentran en movimiento y controversia; máxime en el contexto comunitario de este siglo, donde los actores y procesos van formando micropoderes, se abandona la sabiduría por el conocimiento como característica del ámbito comunitario, a través del cambio generacional; se presenta la migración que impacta los ámbitos económicos, sociales y culturales. Pero en plena Globalización se presentan procesos de afirmación y reafirmación de la identidad indígena, que representa riesgos y oportunidades.

Pero no debemos perder de vista el hecho de hecho en la “construcción de la Nación Mexicana” en particular, y de América Latina en general, las culturas indígenas con sus identidades, organización social y cosmovisión nunca tuvieron un lugar; a saber, durante los años cuarenta, las políticas indigenistas estatales eran de corte integracionista o asimilacionista.

Los movimientos indígenas comenzaron a manifestarse en los años setenta¹⁸, cuando el sistema político mexicano basado en un partido hegemónico abrió espacios, a manera de válvulas de escape, para frenar el descontento contra las políticas indigenistas, que en sus versiones asimilacionistas, integracionistas, etnodesarrollistas o de participación, estaban entrando en crisis al no responder a las necesidades de los pueblos y comunidades indígenas. Así se crea el Movimiento Nacional Indígena (MNI) en 1973, con participación mayoritaria de profesores bilingües.

Dos años después, en 1975, el Estado impulsó la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), integrado por los Consejos Supremos a quienes se encomendó la interlocución que no tenía con los pueblos indígenas. Una parte de ella constituyó la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) que en la década siguiente se integró a la Coordinadora Nacional ‘Plan de Ayala’ (CNPA), mientras la otra parte desapareció. En 1977 se creó la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C. (ANPIBAC) con el apoyo del gobierno, que los necesitaba para promover la aculturación de los pueblos indígenas y lograr su integración a la ‘cultura nacional’.

18 Francisco López, *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos* (México: MC Editores, 2005).

Hasta aquí el movimiento indígena se caracterizó por estructurarse a iniciativa del Estado y por lo mismo servir a sus intereses más que los de los indígenas que decía representar. Pero en la década de los ochenta comenzaron a formarse organizaciones (de corte regional) que levantaron demandas fuera de los cauces institucionales, aunque en su mayoría se confundían con las demandas campesinas; también comenzaron a surgir las organizaciones indígenas que impulsaban proyectos productivos propios.

Puede decirse que en esta etapa las organizaciones indígenas adoptan una estructura jerarquizada y sus demandas adquieren rasgos economicistas y en algunos casos políticos pero sin un componente étnico.

La alianza entre las organizaciones en esta década fue vital, dando lugar al surgimiento de organizaciones regionales y estatales. Así se formaron la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios, en Chiapas; la Alianza de Organizaciones Campesinas Autónomas de Guerrero y la Coalición de Ejidos Cafetaleros de la Costa Grande, en Guerrero; la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca y la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo, en Oaxaca, entre otras.

Las organizaciones que comenzaron a formarse a finales de la década de los ochenta ya tenían una orientación y estructura diferentes, estaban conformadas mayoritariamente por indígenas y por movimientos que disputaron el poder municipal a los cacicazgos locales; apuntaló el proceso la reflexión en torno a la comunalidad en Oaxaca y las reivindicaciones del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), que desde 1988 comenzó a plantear la necesidad de un régimen de autonomía regional para los pueblos indígenas de México¹⁹.

Con el FIPI el movimiento indígena empezó a perfilar sus propios rasgos identitarios, tanto en su discurso como en su conformación. Posteriormente (1989) se creó el Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI) y para 1992 se organizó la campaña “500 años de resistencia Indígena, Negra y Popular”, con lo cual el movimiento indígena alcanzó mayor unidad y construyó un programa de lucha propio que, que puso la demanda de la autonomía en el centro de sus reivindicaciones.

Hasta aquí la creación de organizaciones y sus luchas se fortalecieron de manera gradual, acompañadas del proceso de revitalización cultural, encabezado por indígenas jóvenes y educados. A la causa ha sumado el creciente reconocimiento internacional de los derechos indígenas, que ha sido determinante para el reconocimiento jurídico y constitucional de los derechos indígenas en sociedades pluriétnicas y multiculturales.

19 González, Carlos. “El Congreso Nacional Indígena. Un espacio de encuentro y unidad”. La Hojarasca No. 102, La Jornada, 17 de octubre de 2005.

Junto con el año 1994, el 1º de enero llega el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el estado de Chiapas. Este movimiento pone en la mesa de análisis qué es lo indígena y la identidad; aunadas a las demandas de justicia y la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. El suceso fue de inmediato conocimiento a nivel internacional, con impacto en el plano político, económico y social en México.

El diálogo con el gobierno culminó con la firma, el 16 de febrero de 1996, de los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena, que contemplaba modificar la Constitución Mexicana para otorgar derechos a los pueblos indígenas, incluyendo autonomía. La propuesta de ley fue elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCO-PA) y se plasmó en el artículo 2º Constitucional, que entre otros aspectos, concibe a México como una nación pluricultural cuya base son los pueblos indígenas e integrado por comunidades indígenas.

En el mismo artículo, se reconoce a los indígenas su derecho a la libre determinación y autonomía para “. . . decidir sus formas internas de convivencia y de organización; aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos; elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes, garantizando a las mujeres y hombres indígenas el disfrute y ejercicio del derecho a votar y ser votados en condiciones de igualdad; preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad”.

En el apartado B menciona que los tres órdenes de gobierno (federal, estatal y municipal) establecerán las instituciones necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades; deberán impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas para fortalecer las economías locales, con la participación de las comunidades; garantizarán e incrementarán los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, definirán y desarrollarán programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, al igual que impulsarán el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

Respecto a las mujeres, los tres órdenes de gobierno deberán propiciar su incorporación al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria.

Es decir, en el artículo 2º constitucional, se logra el reconocimiento explícito de los derechos de los pueblos indígenas en materia de identidad y cultura, territorio y recursos naturales, autogestión y participación política.

De modo que el EZLN tuvo un aporte muy importante al movimiento indígena; esto ocurrió con la firma de los Acuerdos de San Andrés; pero también logró la fundación del Congreso Nacional Indígena (CNI) en octubre de 1996. Así mismo, entre 1994 y 1996 el movimiento indígena confrontó dos posiciones²⁰: por un lado, la que reivindicaba las autonomías regionales, enarbolada por quienes en abril de 1995 fundaron la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA); y por otro lado, la formulación pactada en San Andrés sobre la articulación de las autonomías municipales y comunitarias, apoyada por el Congreso Nacional Indígena.

A 20 años de los Acuerdos de San Andrés, el movimiento indígena merece seguir fortaleciéndose, para continuar su organización al margen del Estado y pensar en la construcción de un espacio indígena nacional, con todos los actores que han luchado en ella y los que están incursionando en este contexto de Globalización, en que las poblaciones indígenas y su identidad, de la mano del movimiento indígena se han forjado fortalezas y debilidades.

III. FORTALEZAS Y DEBILIDADES

Suele considerarse que la Globalización, como proceso mundial, entraña una serie de características que van en detrimento de los procesos sociales, como la identidad indígena, por ejemplo. Sin embargo la Globalización lleva implícito dos términos: comunicación e interdependencia, producto del avance de la tecnología y la existencia de mecanismos de comunicación de gran rapidez, como el internet.

Se llega a cuestionar si estar en un mundo globalizado implica la pérdida de identidad, si provocan un cambio en los roles y en la percepción de ser mujer o ser hombre en los diferentes espacios territoriales. Partiendo de eso, a continuación se mencionarán algunas fortalezas y debilidades en la relación Globalización-Identidad Indígena y Género (masculinidades y feminidades)- Identidad Indígena.

A. Fortalezas

Es menester entender que la Identidad Indígena es un elemento cambiante y en constante construcción, y que la globalización es un proceso del que casi nadie escapa, pero que brinda herramientas para una comunicación pronta y en tiempo real, en casi todos los rincones del mundo. Al respecto, entre las fortalezas es posible señalar:

- Los pueblos indígenas deben aprovechar la herramienta del internet para dar a conocer su lengua, costumbres, organización social y demás elementos identitarios que gusten compartir, a través de la creación de páginas, aplicaciones móviles y otros recursos web.

20 González, Carlos (Ibíd)

- Es posible crear lazos con grupos indígenas de diferentes latitudes, a través de las redes sociales, para exponer inquietudes, compartir proyectos e intercambiar experiencias.
- En el aspecto económico, los nuevos procesos mundiales representan para los pueblos indígenas una oportunidad de articularse a la economía global, basados en la identidad de su sociedad y su cultura. Esto puede ser posible a través del comercio justo.
- Hoy día, en México los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales.
- La Educación es elemento importante en la relación Identidad Indígena-Globalización. El acercamiento a nuestra cultura e identidad como indígena debe darse desde casa, para respetar y reproducir los elementos vitales de las culturas y la identidad indígena. Desde la educación formal, es preciso adaptar y adoptar el concepto *multiculturalidad*, para el diseño de programas de estudio con ese enfoque, para la investigación y la atención a las necesidades regionales y vocaciones productivas.
- La reconquista y defensa del territorio representan acciones primordiales, pues a través del territorio se reconstruye la identidad y se ejercen los derechos. Los territorios indígenas son poseedores de recursos naturales que las empresas codician.
- Desde los pueblos indígenas deben generarse propuestas de desarrollo, la lucha por los derechos, reforzar los principios como la comunalidad, el buen vivir y los planes de vida.
- El existir de los pueblos indígenas se rige por un alto grado de homogeneidad en los principios de vida, por ejemplo: el ser humano es parte integrante de la naturaleza y con ella mantienen una relación armónica; la comunidad es más importante que el individuo; la reciprocidad y la redistribución son elementos de la vida social; se carece de conceptos como explotación, desarrollo, riqueza, pobreza, derroche en la gran mayoría de las lenguas indígenas; la relación comunidad-entorno natural se encuentra basada en valores éticos y espirituales que llevan a uso respetuoso de los recursos naturales.
- Hoy día, los pueblos indígenas se encuentran en la lógica de afirmar sus raíces y reclamar sus derechos, y para ello se han erigido como nuevos protagonistas sociales y políticos tras años de una relación difícil y ambigua con el Estado y sus instituciones.

- El movimiento indígena tiene nuevas formas de manifestación, que van desde las redes sociales, foros internacionales, denuncias públicas y creando medios de comunicación, instalando radios comunitarias o vía internet. Cuenta con nuevos actores políticos que en ellos intervienen, sus demandas son nuevas y también son novedosas las formas de manifestarse.

Por su parte, relativo al Género e identidad indígena, se pueden marcar como fortalezas las siguientes:

- Dado que el concepto Género es una construcción sociocultural, se puede desaprender, para generar una sociedad más justa y equitativa.
- Existe interés por la formación de nuevos liderazgos, femeninos y masculinos, cuyas características deberán girar en torno a la apropiación de la cultura y a asumir una actitud propositiva. Como agentes de cambio, deberán aprovechar de manera óptima los elementos que sirvan y beneficien a los pueblos indígenas y sus procesos, en la actual globalización.
- Mujeres y hombres indígenas, debemos partir del reconocimiento y autoreconocimiento para asumir compromisos personales y profesionales encaminados a la protección y el fortalecimiento de los pueblos indígenas y sus elementos identitarios.
- En la cosmovisión indígena, ser hombre o ser mujer, es al mismo tiempo dicotomía y complemento. Dicotomía porque cada sexo tiene asignadas características y se habrá de actuar de acuerdo a ellas; y al mismo tiempo se complementan y relacionan en una suerte de reciprocidad, principio bajo el que se desarrolla el sistema de relaciones en las comunidades indígenas.

B. Debilidades

Al respecto de la relación Identidad Indígena-Globalización y Género-Identidad Indígena, podemos marcar algunas debilidades:

- Los pueblos indígenas han sido víctimas de discriminación, explotación y racismo, por parte de la población no indígena, las instituciones sociales y el Estado, situación que los ha sumido en círculos de pobreza, falta de oportunidades y su marginalidad en la toma de decisiones.
- Las culturas indígenas fueron destruidas o subordinadas al modelo dominante, español y católico, que dejó herencias en la organización de la sociedad, en el comportamiento político y social, y que no han logrado sacudirse del colonialismo cultural y social en el que nos encontramos.

- Los pueblos indígenas presentan el riesgo de una creciente y acelerada pérdida de su sociedad y cultura, fincado en el desinterés de las nuevas generaciones por preservar sus elementos identitarios, el de los tomadores de decisiones por la aplicación de políticas públicas paternalistas y del sistema educativo mexicano que resta importancia a las raíces culturales y a la historia regional.
- En el pasado, los esfuerzos por mejorar la situación de los pueblos indígenas solían basarse en la idea de que, para beneficiarse con el desarrollo, debían sacrificar su cultura e identidad y asimilarse o integrarse en la economía y la sociedad nacional.
- Existen factores que dificultan las metodologías y procedimientos de participación de los grupos indígenas: las barreras del idioma, el temor a los extranjeros, las normas culturales que pueden limitar la comunicación directa, o la existencia de subgrupos “invisibles” de la comunidad, como las mujeres o los jóvenes.
- No se ha logrado incorporar herramientas y metodologías que permitan trabajar la dimensión de género con un enfoque intercultural, de tal forma que se analicen las contribuciones fundamentales de las mujeres y los hombres en sus sociedades y culturas.
- No se ha logrado despatriarcalizar las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales del mundo indígena, por lo que se sigue reproduciendo el sistema aun en la lengua y en las relaciones con la propia comunidad.
- El dominio del paradigma del desarrollo (únicamente económico) hace necesario el rescate de la propia identidad socio-cultural, fortalecer valores propios, principios culturales y la auto-confianza, desde la visión de las propias comunidades.
- El sistema educativo formal abstrae a los actores para alienarlos al sistema y a las necesidades de la globalización, puesto que la educación que se imparte no responde ni a las necesidades de las sociedades indígenas ni a sus cosmovisiones.
- Los programas de estudio no están en función de las necesidades y realidades locales y regionales, pues pareciera que la educación que se imparte en la era de la globalización atiende a las necesidades de otras instancias supranacionales.
- La sociedad en general precisa de una comunicación intergeneracional para el rescate de los elementos culturales y su preservación; para el rescate y fortalecimiento de los saberes tradicionales y el respeto a la cosmovisión de nuestros pueblos, de donde es posible obtener sabiduría.

- Los grupos indígenas constituyen un grupo minoritario en gran número de municipios del país, debido al éxodo de familias hacia los Estados Unidos, o bien a las metrópolis nacionales, buscando mejorar sus condiciones de vida.
- Hay un racismo de las élites políticas y económicas y un uso instrumental de políticos (legisladores, gobernantes) de la bandera indígena.
- Carencia de alianzas estratégicas con otros sectores de la sociedad y con la academia, mediante el uso del diálogo intercultural.

IV. PROPUESTAS

Estamos siendo testigos de una etapa de la historia caracterizada por el dinamismo de las relaciones, producto de los adelantos tecnológicos y los sistemas de comunicación que trae aparejada la Globalización. Al mismo tiempo vivimos procesos sociales en los que aparecen nuevos actores en el escenario político y social; actores que se ven trastocados por conceptos como Género y Masculinidades, con independencia de su ubicación espacial y más allá de las cosmovisiones.

Los procesos sociales en esta época, con actores que cuestionan los roles que desempeñan en la sociedad y las demandas que surgen de mantener sus espacios vitales, sus costumbres, tradiciones e instituciones, necesitan del aporte de todas y todos cuantos asistimos en esta sociedad, de tal forma que se encuentre en capacidad para preservar sus elementos identitarios pero también de ser parte del proceso de Globalización.

En México, se ocupa establecer espacios de diálogo y concertación entre los indígenas y el gobierno, para redefinir la relación y salvar distancias históricamente construidas, coadyuvar a romper o al menos aligerar la exclusión económica y social, considerando el resurgimiento de nuevas identidades indígenas, que articulan antiguas reivindicaciones y plantean nuevos reclamos.

Por otra parte, en las comunidades, el patrimonio cultural y natural representa el elemento clave en el diseño de estrategias de desarrollo con identidad desde los mismos pueblos indígenas, por lo que es preciso reconocer, preservar y fortalecer los elementos que lo integran. Los territorios indígenas son ricos en recursos naturales y en consecuencia deberán protegerse y/o participar con ellos, previa consulta, en el desarrollo de proyectos que les aseguren beneficios en lo comunitario. En este punto, las conquistas del movimiento indígena son de gran importancia, al igual que las disposiciones internacionales en la materia.

Se precisa un diálogo inter e intrageneracional. Lo primero para el conocimiento y la revaloración de los elementos identitarios y el diseño de estrategias, desde lo interno,

que coadyuven al rescate, la preservación y la socialización de la lengua, la cosmovisión, las tradiciones, las instituciones y las buenas prácticas comunitarias. Lo segundo para el análisis y proyección de la situación de los pueblos indígenas, con miras al diseño e implementación de acciones de corto, mediano y largo plazo que refuercen el tejido cultural y organizativo, haciendo uso de su formación y los medios tecnológicos al alcance.

También es necesaria la formación de nuevos cuadros indígenas, con identidad cultural y con las herramientas del conocimiento para reflexionar en torno al pasado, presente y futuro de los pueblos indígenas; convencidos de su importancia como actores de cambio en su contexto. La importancia del compromiso social y profesional a este respecto es indispensable, para no seguir usando el tema indígena como bandera para abrirse paso e instalarse en la política.

Antes de incidir con proyectos en los pueblos indígenas, se deberá conocer su cosmovisión, los elementos identitarios y la organización comunitaria; al mismo tiempo, deberá atenderse con base en sus peticiones. Sólo así se tendrá la información que ayude a dar respuesta a sus demandas y solvente sus necesidades, y no crear más problemas, particularmente en temas de Género y Masculinidades.

La Globalización está en marcha y, con los pueblos indígenas o sin ellos, seguirá avanzando; de manera que lo mejor es estar y crear estrategias propias para aminorar el impacto negativo al interior de las comunidades. Esto se puede lograr reforzando, al interior, el tejido identitario, cultural, educativo e institucional propio; apropiándose de las herramientas tecnológicas actuales (internet, teléfonos celulares, dispositivos de almacenamiento, etc.) que le permitan conocer otras formas sociales, otros espacios geográficos, otras cosmovisiones y otras formas de ser, hacer y estar. De tal manera que estemos en capacidad de mantener una comunicación bidireccional, salvando la barrera de la lengua.

V. CONCLUSIONES

El análisis de la identidad indígena, el Género y las Masculinidades en un país como México resulta todo un reto, pues como nación pluricultural las diferencias abundan. Se trata de elementos dinámicos, cambiantes, que están condicionados a factores geográficos, de étnia, de relaciones intra y extracomunitarias, a cosmovisiones y formas organizativas. Estos elementos han logrado transformaciones sociales; por ejemplo el Género; es decir, los roles, la identidad, el comportamiento que mujeres y hombres desempeñamos en la sociedad o sociedades en la o las que nos desenvolvemos.

El tipo de sociedad importa para configurar la identidad indígena, el Género y las Masculinidades; y podemos distinguirla basados en características como la dimensión y

ubicación geográficas, las posibilidades económicas que lo anterior llega a determinar (condicionante de migración tanto interna como internacional), las relaciones políticas, la interacción e intercambio con otras sociedades (que las define como sociedades endógenas o exógenas), las características culturales propias y las que se han generado por la interacción de las relaciones políticas, sociales y económicas con otras sociedades.

Lo anterior determina el papel que hombres y mujeres desempeñamos en la sociedad en que nos encontremos y las posibilidades de la identidad indígena de nutrirse y preservarse. Por lo que es un hecho que la cuestión de género ha permeado y va ganando espacio en la agenda de lo indígena, desde luego, con resistencias en diversos espacios indígenas, pues representa una “idea moderna, externa, separatista, que no reconoce la unidad”, que no precisa si responde o no a necesidades y aspiraciones de las comunidades indígenas. Es la significación del término lo novedoso.

Uno de los retos es cómo hacer que el patrimonio natural, cultural, social y moral sean elementos que coadyuven a mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas; cómo a través de esos elementos podrán enriquecer la vinculación de las sociedades y economías locales con la sociedad en creciente democracia y una economía cada vez más global alrededor del mundo.

FUENTES CONSULTADAS

LIBROS

Barbieri De, Teresita. “Sobre la categoría Género: una introducción teórico-metodológica”, en *Fin de siglo y cambio civilizatorio*, Ediciones de las mujeres No 17. Santiago: 1992.

Barrera, Dalia. *Mujeres, ciudadanía y poder*. México: El Colegio de México, 2000, p. 12.

Cardacci Dora, Goldsmith Mary & Lorenia Parada Ampudia. “Los programas y centros de estudio de la mujer y de género en México”. En *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*, Coord. Griselda Gutiérrez, 248-261. México: UNAM-PUEG, 2002.

Carrillo, Héctor. “Neither machos nor maricones: Masculinity and emerging male homosexual identities in Mexico”. En *Changing men and masculinities in Latin America*, ed. Gutmann Matthew. Durham y Londres: Duke University Press, 2003.

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México ENADIS 2010*. México: CONAPRED, 2011.

Fernández, Anna. "Participación social y política de las mujeres en México: un estado de la cuestión". En *Participación política: las mujeres en México al final del Milenio*, Comp. Anna M. Fernández Poncela, p. 26. México: El Colegio de México, 1995.

Gilmore, David. *Hacerse hombre* Concepciones culturales de la masculinidad. España: Paidós Ibérica, 1994.

González, Carlos. "El Congreso Nacional Indígena. Un espacio de encuentro y unidad". La Hojarasca No. 102, La Jornada, 17 de octubre de 2005.

González, Oscar O. *Travestidos a desnudo: homosexualidad, identidades y luchas territoriales en Colima*. México: CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 2003.

Gutmann, Matthew. *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*. México: El Colegio de México, 2000.

INEGI. *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*. México: INEGI, 2010.

Lagarde, Marcela. "Identidad genérica y feminismo", Ponencia en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México, 1993. Citado en *Develando el género. Elementos conceptuales básicos para entender la equidad*, María Cecilia Alfaro, p. 32-35. Costa Rica: Unión Mundial para la Naturaleza - Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano, 1999.

Lamas, Martha. *Cuerpo: diferencia sexual y de género*. México: Taurus, 2002.

Linton, Ralph. *El estudio del hombre*. México: FCE, 1956.

Lomas, Carlos. *Los chicos también lloran. Identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación*. Barcelona: Paidós Educador, 2004.

López, Francisco. *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos*. México: MC Editores, 2005.

Miano, Marianela. *Hombre, Mujer y Muxe' en el Istmo de Tehuantepec*. México: Plaza y Valdés Editores-CONACULTA-INAH, 2002.

Montesinos, Rafael. *Las rutas de la masculinidad: ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*. México: Gedisa, 2009.

Montesinos, Rafael. *Masculinidades Emergentes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.

Montesinos, Rafael (Coord.). *Perfiles de la masculinidad*. México: Plaza y Valdés / Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

Núñez, Guillermo. Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM-El Colegio de Sonora, 2007.

O'Donnell, Guillermo & Samuel Schmitter. Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas. Buenos Aires: Paidós, 1988. Pp. 20-27.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Ideas y aportes. La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. Colombia: Panamericana Formas e Impresos, S.A., 2004, p. 31.

PNUD. Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México. El reto de la desigualdad de oportunidades. México: PNUD, 2010.

Perujo, Emilia. *Guía para el Debate. ¿Qué son las Masculinidades?*, México: Espolea A.C., 2012.

Ramírez S., Martha. Hombres violentos. Un estudio antropológico de la violencia masculina. México: Instituto Jalisciense de las Mujeres-Plaza y Valdés, 2002.

Rendón, Teresa. Trabajo de hombres y trabajo de mujeres en el México del siglo XX. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2008.

Torres- Parodi, Cristina. Acciones afirmativas para lograr la equidad de salud para los grupos étnicos/raciales. Documento presentado en el Taller Regional para la Adopción e Implementación de Políticas de Acción Afirmativa para Afrodescendientes de América Latina y el Caribe, Política y Gobernanza. Washington: Organización Panamericana de la Salud, 2003, p. 2.

REVISTAS

Gilmore, David. "Men and Woman en Southern Spain: Domestic Power Revisited". En *American Anthropologist*, núm. 92 (1990): 953-970.

Hernández, Oscar. "Estudios sobre masculinidades, aportes desde América Latina", en *Revista de Antropología Experimental*, No 8, Texto 5 (2008): pp. 67-73.

Lamas, Martha. "La antropología feminista y la categoría género", en *Nueva Antropología*. Vol. VIII, No. 30 (Noviembre 1986): p. 173 - 198.

TESIS

Gómez Regalado, Amaranta. "Guendaranadxii; la comunidad Muxhe del Istmo de Te-

huantepec y las relaciones erótico afectivas". Tesis de Licenciatura, Universidad Veracruzana, 2016.

Hernández, Oscar Misael. "Hombres cabrones y responsables. Construcción y significado de las masculinidades en Ciudad Victoria, Tamaulipas". Tesis de Maestría, El Colegio de Michoacán-Centro de Estudios Antropológicos, 2004.

Juan Martínez, Víctor Leonel. "Construcción de la ciudadanía, poder local y desarrollo en municipios oaxaqueños de Sistemas Normativos Internos". Tesis Doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2015.

Peralta Santiago, Guadalupe Estela. "Espacio local, organización social y construcción de ciudadanía: factores que condicionan la participación política femenina en los municipios de Asunción Ixtaltepec y Juchitán de Zaragoza, Oaxaca". Tesis de Maestría, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2005.

Ramírez Rodríguez, Juan Carlos. "Masculinidad y violencia doméstica". Tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2003.

SITIOS WEB

Barba, Monserrat. "Las ocho feministas más importantes de México". About.com. <http://feminismo.about.com/od/frases/tp/grandes-feministas-mexicanas.htm> (Fecha de Consulta: 29 de febrero de 2016)

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) <http://www.gob.mx/cdi> (Fecha de consulta: del 30 de enero al 08 de febrero de 2016)

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_29ene16.pdf (Fecha de consulta: 28 de febrero de 2016)

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf (Fecha de consulta: 28 de febrero de 2016)

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). <http://www.inegi.org.mx/> (Fecha de consulta: 18 de febrero)

Instituto Nacional de las Mujeres. <http://www.gob.mx/inmujeres/que-hacemos> (Fecha de Consulta: 04 de febrero de 2016)

ESTADO, VIOLENCIA, GÉNERO E IDENTIDAD DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL PERÚ

Tarcila Rivera Zea¹

RESUMEN

Las mujeres indígenas en el Perú, hemos construido nuestros propios procesos sociales, organizativos y políticos. El movimiento indígena en nuestro país, al igual que en los otros países de Latinoamérica, se encuentra esencialmente liderado y representado por hombres, al igual que otros procesos sociales y políticos no indígenas. Sobre estos paralelismos, su origen y estado actual trata el presente artículo para comprender las limitaciones en cuanto al avance de la equidad de género o el poco avance en las políticas públicas, los riesgos de ser indígena en el Perú y el impacto del racismo y discriminación racial en la manera como se construyen las relaciones de género, identidad y la articulación con el Estado.

¹ CHIRAPAQ Centro de Culturas Indígenas del Perú. El presente artículo recoge las propuestas y puntos de vista de nuestra asociación vertidas en diferentes publicaciones, entre las cuales destacamos:

- Violencias y Mujeres Indígenas (Lima, CHIRAPAQ, 2013).
- ¿Quiénes son los Indígenas? Estereotipos y Representaciones Sociales de los Pueblos Indígenas en el Perú (Lima, CHIRAPAQ, 2015).
- Runa. Identidad, Vida y Desarrollo. Una Guía para el Encuentro de Nosotros en los Otros (Lima, CHIRAPAQ, 2016).

I. VIOLENCIA Y EQUIDAD

Durante el encuentro de Ministras de la Mujer de 32 países de América Latina, realizado en la ciudad de Lima en octubre de 2015, se reveló que la violencia contra la mujer es un problema de primera línea en la región, en donde el 36% de ellas sufren violencia *física y psicológica en casa*, y nuestro país tiene el triste récord de liderar la lista de países con el más alto porcentaje de hombres agresores, con un 38%, terminando muchos de estos casos con feminicidio, los cuales, entre 2009 y agosto de 2015 ascienden a 727, liderando Lima, con el 37%, los índices de estos crímenes.

Muchos de estos casos han recibido interés mediático, tuvieron seguimiento en diferentes noticiarios y programas de fin de semana, pero todos ellos corresponden al *ámbito urbano*. No se cuenta con reportajes o casos que hayan tenido atención de los medios de comunicación en el ámbito rural y menos aún con el nombre de mujeres indígenas. Dentro de estos informes, los casos de suicidio no reciben atención por un pacto de silencio tácito. Las violencias, cavan un profundo pozo, durante años de abusos, silencios y marginaciones, del cual muchas veces se escapa con mano propia, llevándose a sus hijos en esta huida y como forma extrema de evitarles cualquier dolor y sufrimiento futuro.

Gracias a estudios de casos, se ha revelado el incremento de suicidios entre niños y adolescentes indígenas, debido a las profundas transformaciones en los patrones de vida, trabajo y costumbre de los pueblos indígenas afectados por la presencia de industrias extractivas, el crecimiento urbano, el deterioro medioambiental y el estrés ante nuevas expectativas y demandas de vida.²

Iniciamos con estos crudos datos y reflexiones, pues cualquier intento de construir relaciones equitativas y de promoción del respeto se ven dificultados por un doble discurso dentro de nuestra sociedad, en donde -visto desde una óptica simbólica- el Estado representa y ejerce una autoridad paternalista y patriarcal que actúa violenta y de manera autoritaria contra diferentes componentes de la sociedad, y por otra parte, intenta desarrollar políticas de respeto, tolerancia y equidad con el sector más vulnerable de ese conjunto, que en otro plano, es objeto de su propia violencia.

a. Marco general de la naturaleza y origen de la problemática indígena

En los cinco últimos siglos, los pueblos indígenas hemos visto constantemente violentadas nuestras formas originarias de vida, a nivel material, con la destrucción de nuestros sistemas económicos, de producción y crianza de la vida y diversidad, y a nivel es-

2 Unicef, Iwgia, Suicidio Adolescente en Pueblos Indígenas. Tres Estudios de Caso. Unicef, Iwgia (Lima, 2012).

piritual, con los intentos de erradicar nuestro profundo vínculo con la madre tierra y los elementos que la conforman, siendo uno de los principales objetivos de este proceso las mujeres indígenas, por ser nosotras los ejes de articulación social y criadoras de vida, resultando en situaciones sistemáticas de violencias que han conformado una estructura de exclusión que se ha establecido como patrones de comportamiento en nuestra sociedad y puesta de manifiesto en la violencia material, espiritual y simbólica cotidiana que afrontamos las mujeres indígenas.

La ideología articuladora de estas situaciones es el racismo, que se manifiesta en diversas formas de discriminación que son ejercidas desde el Estado y diferentes espacios de poder, ya sea social, político o económico. El racismo ha sido y es, el eje articulador del Estado, a partir del cual se han construido relaciones sociales y de poder de espaldas y en contra de los pueblos indígenas, dando por resultado, que nuestras formas de ser y estar en nuestros territorios son identificadas como atrasadas y un impedimento para el desarrollo, de tal forma que los pueblos indígenas somos objetivo y objeto de acciones violentas y frecuentemente identificados como elementos desestabilizadores de la sociedad.³

La situación antes descrita, es común a casi todos los pueblos indígenas, ante lo cual durante la segunda mitad del siglo XX, desarrollamos grandes movilizaciones para exigir nuestros derechos como individuos y colectividades. A partir de los años 70, nos situamos como nuevos actores políticos, conformando movimientos indígenas que demandamos la defensa de la cultura y el reconocimiento y garantía de nuestros derechos individuales y colectivos.

La negación sistemática de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, incide en nuestro limitado acceso a la justicia, la no aplicación de los Convenios y Tratados internacionales o su adecuación o tergiversación por el sistema jurídico o el Estado, como viene sucediendo con la implementación de la Ley de Consulta y todo el debate que se desarrolló en torno a quiénes eran depositarios de este derecho, realizándose para ello una lectura restringida del Convenio N° 169 de la OIT, dando por resultado en una mirada esencialista, reduccionista y limitada de a quienes consultar.

Lo referido, se ha hecho evidente con respecto a la Ley de Consulta, pero en otros ámbitos no ha habido debate alguno, de tal forma que encontramos el desconocimiento o cuestionamiento a nuestros sistemas de justicia, salud, cosmovisión, relación inter-

3 Esta es una situación que se repite a nivel de toda Latinoamérica, ver el Pronunciamiento en el Día Internacional por la No Violencia Contra las Mujeres, elaborado por el Enlace Continental de Mujeres Indígenas - ECMIA, y entregado en la sede del PNUD –Perú, el 23 de noviembre de 2012. Para un estudio de la situación del racismo en América del Sur ver: Los Pueblos Indígenas, el Racismo y la Discriminación. Una mirada a Brasil, Argentina, Colombia, Perú y Venezuela (Lima, CHIRAPAQ, 2009)

dependiente con la naturaleza, etc. viéndose disminuido considerablemente nuestro acceso y participación justa y equitativa en las oportunidades de educación, empleo, desarrollo económico y nivel de decisiones sobre políticas en general.⁴

Ante esta situación, *los pueblos indígenas no hemos cejado* en manifestarnos a nivel local, nacional e internacional. En nuestro país y en las Américas hay una exigencia por el reconocimiento jurídico de los territorios que históricamente hemos ocupado, así como por nuestro derecho al uso de los recursos naturales localizados en los mismos. A nuestros reclamos se suman aquellos relacionados con la participación, representatividad política y la autonomía.⁵ Ante este panorama, cualquier intento de transformar las relaciones de género y de afirmación de identidad, se anula o prontamente demuestra su inviabilidad ante el panorama antes descrito, además por cuanto los criterios o los enfoques que utiliza nuestro Estado, resultan de una visión unilateral con respecto a los indígenas.

b. Pluriculturalidad, Multiculturalidad e Interculturalidad

Han sido diferentes los enfoques mediante los cuales, tanto desde la academia como desde el mismo Estado, se han desarrollado o implementado para abordar la diversidad y la articulación/incorporación/relacionamiento con los pueblos indígenas, que veremos brevemente.

El concepto de pluriculturalidad remite al reconocimiento de la existencia de diversas culturas y promueve la convivencia entre ellas. De modo tal que el pluralismo cultural constituye una respuesta política a la diversidad cultural. Su aplicación es base para revertir la invisibilidad de grupos considerados minorías, entre ellos las étnicas. Su reconocimiento legal, se traduce, por ejemplo, en la protección de su cultura, lengua, costumbres, sus formas de organización social, su sistema de justicia y avances en materia de incorporación a programas y políticas sociales.

Este concepto se aplica no solo a los países; por ejemplo la escuela es un espacio pluricultural, que comparten estudiantes de diversas procedencias culturales. La importancia y puesta de relieve de este hecho ha facilitado la salida de la invisibilización a numerosos pueblos considerados como minorías.

Por su parte, la UNESCO (2001) reconoce que “En nuestras sociedades cada vez más diversificadas, resulta indispensable garantizar una interacción armoniosa y una volun-

4 Rivera Zea, Tarcila (2007) Racismo y discriminación con las hijas de la madre tierra. Congreso de la República, Konrad Adenauer Stiftung. Lima, Perú.

5 Foro Internacional de Mujeres Indígenas (2012). Inequidades: Manifestación de la violencia estructural hacia las mujeres indígenas. Addressing inequalities the heart of the post-2015 development agenda and the future we want for all Global Thematic Consultation.

tad de convivir de personas y grupos con identidades culturales, a un tiempo plurales, variadas y dinámicas. Las políticas que favorecen la integración y la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz. Definido de esta manera, el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural. Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio para los intercambios culturales y el desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública”.⁶

En cambio, el concepto de multiculturalidad, remite a la presencia simultánea de un conjunto de culturas que comparten un mismo espacio, portando cada una de ellas diferentes costumbres, religiones, tradiciones, lenguas, nacionalidades, etnias, etc. En la medida que no trasciende el reconocimiento de la existencia, hacia la interacción e influencia, no evita el racismo y la discriminación. Al enfocarse en el reconocimiento de la coexistencia de grupos étnicos, en un espacio geográfico, sin entrar en la influencia entre unas y otras culturas y no dando cuenta de las relaciones e interacciones que ocurren en la realidad entre ellas; por ello es visto como un concepto estático.

El Estado multicultural se basa en la afirmación de las diversas culturas y su integración dentro de la identidad y el carácter de éste. *“De acuerdo con el modelo multicultural, los pueblos indígenas podrán sumarse a otros sectores en los Estados donde residen, en un pie de igualdad en términos de identidad cultural y no meramente en su condición de ciudadanos individuales”*. En este sentido, las condiciones de la integración de los pueblos indígenas en el ordenamiento social y político de los Estados deben permitirles continuar viviendo con sus culturas intactas. Un segundo modelo es el que plantea incorporar a los pueblos indígenas dentro de los regímenes constitucionales del Estado clásico.⁷

El concepto de multiculturalidad se fundamenta en los derechos a la igualdad y a la autodeterminación. La evolución de estos derechos, han facultado a grupos indígenas a impulsar medidas afirmativas para defenderse de amenazas persistentes.

Por su parte, la Interculturalidad apunta hacia el reconocimiento de las diferencias que portan las diversas culturas, sus interrelaciones y al rompimiento de las barreras que las separan. En sociedades democráticas, estas diferencias conllevan al derecho de su respeto y aceptación, vale decir, a la no discriminación y al reconocimiento del “otro como un igual”.

6 UNESCO. “Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural”. Artículo 2, “De la diversidad cultural al pluralismo cultural”, 2 noviembre de 2001:

http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.htmlUNESCO.

7 James Anaya, Los Pueblos Indígenas y el Estado Multicultural. (Universidad de Arizona, USA, 2006).

Pero la interculturalidad va más allá del reconocimiento, ya que busca alcanzar la igualdad de las personas que viven en un mismo espacio.⁸ Representa así una ruta de ida y vuelta, en la cual Estado y pueblos indígenas se influyen mutuamente. Se trata de un proceso en construcción, orientado a “cambiar no solo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización, discriminación, incluyendo las estructuras jurídicas”.⁹

Desde un ángulo negativo, las relaciones interculturales pueden llevar a la destrucción del que es culturalmente distinto, a su disminución y asimilación, como sucede en nuestras sociedades neocoloniales; mientras que desde un ángulo positivo, implican la aceptación del que es culturalmente distinto, con un mutuo aprendizaje y enriquecimiento. En este planteamiento, la simple tolerancia del que culturalmente es distinto, sin un verdadero intercambio enriquecedor, no llega a ser interculturalidad.¹⁰

La multiculturalidad da cuenta de la existencia de una diversidad de grupos culturales en una sociedad determinada, la interculturalidad apela a la interacción o encuentro entre dos o más grupos culturales, a través del diálogo, el reconocimiento basado en el valor, la legitimidad y la relación.¹¹

La construcción de nuevos modelos económicos interculturales, tiene como requisito la participación política de los pueblos indígenas en materia de distribución y diseño de procesos de equidad social. Se trata de una participación que permitan reconducir las condiciones de exclusión económica a la que hemos sido empujados y superar la falta de reconocimiento cultural y exclusión que ha caracterizado a la manera como el Estado y la sociedad se ha relacionado con los pueblos indígenas.¹²

El Estado peruano, ha recurrido en los últimos años al concepto de la interculturalidad, el cual se ha convertido en una idea fuerza dentro de sus políticas y programas sociales, pero a partir de las evidencias, por una parte de sus programas sociales y, por otra, del grado de participación indígena en diferentes espacios de diálogo y negociación, podemos afirmar que se apela a la noción de interculturalidad como estrategia política y social de integración pero desde una perspectiva unilateral, es decir, con programas y

8 Xavier Albo, *Interculturalidad y Salud* (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado CIPCA, La Paz Bolivia, 2004).

9 Catherine Walsh, *La pluriculturalidad, forma de dominación del capitalismo*. En: <http://archivo.lajornadajalisco.com.mx/2009/11/08/index.php?section=politica&article=003n1pol>

10 Albo, *Interculturalidad y Salud*.

11 M. Reyna, “Sobre los sentidos del Multiculturalismo e Interculturalismo”. *Revista Ra Ximhai*, mayo-agosto, año/vol. 3, número 002. Universidad Autónoma Indígena de México, el Fuerte, México. Citado por Faúndez, A. y Weinstein, M. *¿Qué factores aportan o limitan el pleno desarrollo de las niñas en América Latina y el Caribe?* (Plan Internacional, Panamá, 2012).

12 Asier Martínez de Bringas, *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Serie Derechos Humanos, Volumen 14. Instituto de Derechos Humanos (Bilbao, España, 2006).

acciones de integración a su modelo social y político y no hay una construcción de una interculturalidad en la cual Estado y pueblos indígenas se influyen y modifican mutuamente. En este sentido, nuestro Estado tiene en consideración la perspectiva intercultural, pero no está preparado para la construcción participativa de la diversidad,¹³ de esta manera, nuestro Estado recién está iniciando su aprendizaje en la diversidad.

c. Las violencias contra las mujeres indígenas

La violencia y crueldad con que se instala el dominio de occidente en los territorios de los pueblos originarios, provocó la eliminación física masiva y sistemática de su población, con apropiación de sus territorios, desplazamientos, destrucción de sus culturas, y en el caso de las mujeres indígenas, invadiendo sus cuerpos. La violencia sexual es una las prácticas históricas de violencia hacia las mujeres indígenas más permanentes, practicada por diversos actores, además del Estado, y persistentemente invisibilizada e impune.

En el tiempo transcurrido desde aquellos actos de fundación violenta de la actualidad, nuestro Estado no ha tenido un comportamiento que se caracterice por buscar formas de reparación de esa experiencia histórica presente en el origen de nuestra sociedad. Muy por el contrario, los pueblos indígenas somos invisibilizados, marginados y nuestros sistemas de vida, cultura y existencia desvalorizados, ofreciéndose como alternativa social, nuestra incorporación a los modelos hegemónicos de ciudadanía y de identidad nacional, a lo cual se agrega el racismo y sus múltiples formas de discriminación que terminan por reforzar esta tendencia y se han ido haciendo parte de nuestra existencia.¹⁴

Con nuestras cosmovisiones puestas en entredicho por las nociones de desarrollo y de progreso, los pueblos indígenas defendemos la naturaleza y subsistencia en lo que queda de nuestros territorios; luchamos por terminar con la exclusión, por el respeto a nuestra cultura y derechos y en esa lucha las mujeres estamos en primer plano.

Las mujeres indígenas, particularmente las que habitan zonas rurales, situadas en un contexto de desigualdad, exclusión y pobreza extrema, requeridas para hacernos cargo de la subsistencia de nuestras familias¹⁵ enfrentamos violencia sexual y abusos, así, el

13 Para una discusión más amplia, ver el documento “Políticas Públicas e Interculturalidad. Balances y Desafíos” presentado por CHIRAPAQ al seminario Ciudadanía indígena: Retos y Nuevos Desafíos para la Institucionalidad Pública, realizado en Santiago de Chile. 23 de agosto de 2012.

14 Esto se hace evidente en los programas de humor, en donde la imagen y representación de los pueblos indígenas, en especial de las mujeres indígenas, no contribuyen a una construcción positiva de nuestra identidad y su afirmación. CHIRAPAQ en el año 2015, presentó el caso del programa de humor de la Paisana Jacinta al Comité para la Eliminación del racismo y la Discriminación racial –CERD de las Naciones Unidas, obteniendo recomendaciones de orden estructural dirigidas al Estado peruano. Ver: <http://www.chirapaq.org.pe/noticias/racismo-en-el-peru-existe-y-debe-ser-sancionado-senala-la-onu>

15 Ver: Las mujeres Indígenas y la Economía. Contribución no remunerada de las mujeres indígenas a la economía familiar y comunitaria en el Perú y en Guatemala. CHIRAPAQ, Lima, 2015

nivel de gravedad de violencias de todo tipo son muchas veces silenciadas y quedan impunes, tornándose en una realidad cotidiana lacerante para miles de mujeres indígenas en el ámbito urbano y rural.

c.1 Derechos Colectivos e Individuales

El combate a la violencia contra las Mujeres Indígenas se sustenta esencialmente en el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, de autodeterminación y territorialidad de nuestros pueblos, expresados por los movimientos indígenas, lo que involucra nuestros derechos a estatus político, desarrollo económico, social y cultural en función de la propia toma de decisiones.

Ello sin desmedro de las mujeres indígenas, junto con las demandas de nuestros pueblos, expresen las propias demandas relacionadas con nuestra identidad como mujeres. Las mujeres indígenas manifestamos que el no reconocimiento de los territorios, en los cuales se ha forjado nuestra identidad, cultura, tradiciones, economía y formas de organizarnos, se traduce en un permanente riesgo de ocurrencia y agravamiento del fenómeno de violencia hacia nosotras, tanto al exterior como al interior de nuestras propias comunidades.

En el ámbito externo, las políticas neoliberales han generado una serie de situaciones signadas por el conflicto con los pueblos indígenas, ya que el proceso de la globalización y el libre mercado caminan por un rumbo distinto al de los conocimientos tradicionales, no siendo por tanto considerados ni incluidos. Esto tiene un severo impacto en la cotidianidad de las mujeres. Muestra de ello han sido las políticas de liberalización de tierras y territorios indígenas, cambiando la Constitución y con ello, anulando leyes que las declaraban imprescriptibles, inalienables e inembargables para someterlas a comercialización, produciéndose procesos de neolatifundización y concentración de tierras en manos de empresas agroindustriales. A esto se une la concesión y adjudicación de grandes áreas geográficas para la exploración minera, casi en su gran mayoría implicando territorios indígenas.

Los fenómenos antes mencionados impactan directamente en las mujeres indígenas al ser nosotras el centro y articulación de la economía doméstica, sin tierras nos vemos forzadas a hacernos cargo de los hijos y la familia para que los hombres puedan migrar a trabajar o nosotras mismas articularnos al mercado laboral en las peores condiciones o sometidas a trata en los campos mineros y petroleros. La lucha por los derechos, la defensa de la tierra y el territorio nos tienen en primera fila con nuestros hijos a cuestas, lo cual ha sido también motivo de criminalización, al ser culpadas de supuesta negligencia al exponer de esta forma a las criaturas. Igualmente en la cadena de ejercicio de la

violencia y el poder, somos el eslabón más débil, motivo por el cual la rabia y frustración de las parejas y el entorno social, son depositadas en nuestros cuerpos y espíritus.

Esto último nos lleva al ámbito interno, de nuestras comunidades. En la última década, diversos estudios han explorado las relaciones de género e inclusive la incorporación del discurso de género dentro del ámbito comunitario. Este esfuerzo, ha llevado en algunos casos a graves generalizaciones y el no tener en cuenta que las perspectivas y el discurso de género difieren de acuerdo al ámbito cultural y social de las mujeres. En el campo de la ampliación de derechos y la búsqueda de relaciones más justas, las mujeres indígenas -desde diferentes organizaciones- en los últimos años hemos venido contribuyendo al conocimiento de nuestros derechos y de modificar relaciones violentas en nuestras comunidades. Uno de nuestros primeros objetivos era hacer más sensible la justicia comunitaria para lograr relaciones más equitativas, pero la justicia comunitaria se encuentra en manos de los hombres y los cambios que deseamos se ven dificultados por toda una estructura tradicional en la cual el hombre es la representación de la autoridad, el poder y de la posesión económica.

Se requiere de nuevas herramientas conceptuales que nos permita comprender la realidad de las mujeres indígenas, dado que nuestra situación se ha dado dentro de un conjunto social –los indígenas- que ha sufrido el peso del estigma social expresado en muchas formas de violencia, y dentro del cual se han reproducido estas relaciones violentas con especial insidia, llevando a una desestructuración social más fuerte, a la cual los patrones culturales y las ideologías indígenas de complementariedad y reciprocidad se han visto fuertemente afectadas y tergiversadas.

c.3 Reconocimiento

Las mujeres y pueblos indígenas, como otros sectores discriminados, reclamamos una sociedad en la que podamos ser incluidos y valorados, con nuestra especificidad y diferencia, esperando además la posibilidad de compartir estas especificidades, expresadas en conocimientos y valores dentro de un marco universal de construcción de nuevas maneras de relacionarnos los seres humanos entre nosotros y de nosotros con la naturaleza.

El concepto de reconocimiento, apunta a un estado de integración social en la cual, cada persona pueda realizarse en su interacción con el resto de la sociedad, para que se pueda lograr la autonomía, en el sentido de poder cumplir libremente los objetivos que cada persona elige para su propia vida, en definitiva, poder vivir la vida que se quiere vivir.¹⁶

16 A. Honneth, Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice. Revista Acta Sociológica (2004). En: Faúndez, A y Weinstein, M, "Guía para integrar los enfoques de género, interculturalidad y derechos humanos". UNFPA - LACRO; PNUD Centro Regional para América Latina y el Caribe; Unicef - TACRO; ONU MUJERES Oficina de Evaluación de América Latina y el Caribe (2012).

Así entonces, una sociedad será justa en la medida que facilite a todos sus ciudadanos y ciudadanas las mismas posibilidades de desarrollarse en cada una de estas esferas, es decir, que todas y todos tengan la posibilidad de reconocerse como sujetos que pueden valorar sus propias preferencias y caminos de vida; reconocerse como iguales a los demás en términos de derechos y deberes; y de ser no sólo aceptados sino también valorados en su singularidad.

Desde una perspectiva cultural y ética no es suficiente el establecimiento de relaciones de igualdad con los demás, sino que las personas requieren ser reconocidas en su diferencia, en aquellos aspectos que conforman su identidad y que las/os diferencian del resto.

El no respeto de los derechos humanos, así como de los principios de reconocimiento e interculturalidad, que hasta el día de hoy determinan la vigencia de la discriminación sufrida por los pueblos indígenas a través de la historia, tiene como una de sus múltiples consecuencias el deterioro de las estructuras sociales y tradiciones culturales de los indígenas. Esto ha provocado el debilitamiento o destrucción de la gobernabilidad y los sistemas judiciales de nuestros pueblos, disminuyendo así en muchos casos, nuestra capacidad de responder con eficacia a los problemas derivados de las violencias contra las mujeres y las niñas en nuestras comunidades¹⁷ y asumirlas como naturales, o como parte de las costumbres sociales.¹⁸

c.4 Igualdad y Derechos Culturales

Los derechos culturales son parte integral de los derechos humanos, y por tanto son universales. Esta categoría ha ido cobrando vital importancia en las últimas décadas, sin alcanzar su debido reconocimiento en nuestro país, o siendo asumida en la promoción turística, exaltándose en este ámbito la diversidad cultural como oferta comercial.

Algunas de las manifestaciones de los derechos culturales, son los derechos colectivos, vale decir, los derechos a una identidad cultural, colectiva e histórica de los pueblos indígenas. Importa por ello el reconocimiento de los derechos humanos, de la pluralidad y la diversidad cultural.

Por ello es inaceptable apelar a la diversidad cultural y vulnerar los derechos de los pueblos indígenas, reconocidos por el derecho internacional. Por el contrario es un impera-

17 Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, James Anaya, 2012.

18 En muchas ocasiones el trabajo de CHIRAPAQ ha sido visto, en la comunidades, como una irrupción en la vida y orden interno de la comunidad al trabajarse con las mujeres sus derechos, en especial a la libertad que tienen para desarrollarse como personas y no soportar ningún tipo de violencia, física, verbal o psicológica. En una ocasión un hombre indicó que porqué enseñábamos derechos a las mujeres, porque ahora ya no querían estar en la casa y ya no se dejaban “corregir” (golpear), para finalmente rematar su argumentación con la frase “¿y dónde están ahora mis derechos de marido?” por “derecho” se refería a ejercer el maltrato físico.

tivo ético la defensa de la diversidad cultural. Asimismo, aparece como indispensable que estos temas se aborden desde una perspectiva de género, de manera de garantizar el derecho de las mujeres y las niñas a participar en la vida cultural en condiciones de igualdad.

La Relatora Especial de la ONU para los derechos culturales en su informe del año 2012,¹⁹ propone “pasar del paradigma según el cual la cultura supone un obstáculo para los derechos de la mujer a un paradigma que busque garantizar la igualdad en el disfrute de los derechos culturales”. En ese sentido, señala la importancia de que todos y cada uno de los miembros de la comunidad, o grupos específicos, como por ejemplo las mujeres, participen e intervengan en los asuntos referentes a prácticas culturales, tradiciones y en la determinación de su identidad; en virtud de ello, las mujeres deben ser escuchadas y no discriminadas. También indica la importancia de reconocer el entrecruzamiento de las categorías de género, cultura y derechos y pone atención en la restricción de los derechos culturales de las mujeres y lo perjudicial del relativismo cultural que pone en entredicho la legitimidad de los derechos universales.

Otro aspecto en esta perspectiva, es el rol que juega la identidad colectiva en la imposición y transmisión de los rasgos culturales de un grupo y, en los procesos de inclusión y exclusión que definen quienes somos. De tal manera, las visiones esencialistas niegan el carácter dinámico de la cultura, defienden la idea de una supuesta inamovilidad de las identidades culturales, vistas como algo estático y no como un producto histórico en permanente transformación. Sobre esto, “asigna a ciertos valores y prácticas el carácter de intrínseco de una cultura determinada y, por tanto, inmutables”, perspectiva bajo la cual son un obstáculo para el reconocimiento de los derechos de sus miembros.²⁰

Estas miradas esencialistas ven los órdenes normativos indígenas como si se mantuvieran inmutables desde su pasado. Por ello cuando hay demandas de miembros de la comunidad respecto a sus derechos se generan conflictos por la imposibilidad de resolverlos desde esta perspectiva esencialista. Con frecuencia las normas y prácticas asignadas en virtud de funciones y derechos desiguales entre los géneros, se proyectan como valores básicos fundamentales de una comunidad dada la importancia central para la identidad colectiva.²¹

Cuando las mujeres indígenas desafiamos normas y prácticas culturales es visto como una traición, por lo que nos encontramos permanentemente en una ambivalencia entre

19 El informe 2012 se centra en el disfrute de los derechos culturales por las mujeres en condiciones de igualdad con los hombres.

20 Ibid.

21 Deniz Kandiyoti, Identidad y sus descontentos: Las mujeres y la nación, Dossier 26. (2004) En: <http://www.wluml.org/node/482>

nuestra identidad cultural y nuestra identidad de género, surgiendo conflictos por la desigual distribución de poder y de los valores sociales entre personas y grupos en el seno de la propia cultura.

En esta perspectiva resolver qué es lo original y tradicional en el ejercicio del poder entre los pueblos indígenas, resulta clave para el avance de los derechos de las mujeres y esta respuesta viene siendo estratégicamente resuelta de manera conjunta entre mujeres y hombres indígenas, para comprender los procesos de ejercicio del poder masculino en contextos de colonización. Otra estrategia ha sido la conformación de organizaciones de mujeres indígenas que trascienden la discusión de temas referidos a mujeres –como lo son de salud sexual reproductiva o los relacionados a la niñez y juventud- para abordar otros como cambio climático, propiedad intelectual, tierra y territorio, resultando claves en los procesos de visibilización de derechos y con poder de palabra frente a las organizaciones lideradas por hombres.

Resulta también contraproducente en nuestra sociedad pedir claridad en cuanto a estos tópicos a los pueblos indígenas, cuando la sociedad toda se desenvuelve dentro los cánones patriarcales y de hegemonía discursiva masculina, que reproducen, refuerzan y alimentan los roles de género al interior de los pueblos indígenas. En este sentido, las políticas de equidad de género emprendidas por el Estado, hasta este punto aún resultan insuficientes y de alcance limitado por el espacio relativamente nuevo que venimos ocupando los pueblos indígenas dentro del quehacer político y de la problemática de nuestro país.

Por esta razón, la construcción de nuevas masculinidades a nivel de los pueblos indígenas, en especial en el ámbito rural, viene de la mano de profundas transformaciones sociales que se han agudizado en la última década, en la cual el acceso y la propagación simbólica de la “necesidad” de bienes de consumo, generan transformaciones sociales y de comportamiento entre la población, a lo cual se agrega el paradigma del “emprendimiento” individual, el de salir de la pobreza por el esfuerzo individual y por otra parte, los programas sociales de corto alcance y sin construcción paralela de habilidades y oportunidades desde una especificidad como indígenas.

II ESTADO E IDENTIDAD INDÍGENA

¿Cómo se expresa la diversidad cultural, lingüística, étnica y social como maneras y formas de identidad? ¿Qué significa ser indígena? ¿Quiénes son los indígenas? ¿Qué los caracteriza? ¿A partir de qué elementos se puede tener la certeza de quién es indígena? ¿En dónde viven? ¿Cómo se comportan? ¿Hay un solo tipo de indígena? ¿Qué procesos sociales y/o de identidad pueden comprenderse bajo el denominador común de indígena? ¿Es pertinente la

*utilización de la denominación de indígena? ¿Qué ideas despierta o se asocian a la palabra indígena? En definitiva, para la sociedad, ¿qué significamos las y los indígenas?*²²

a. Identidad e ideología

La última vez que se utilizó una variable, para graficar la diversidad poblacional en el Perú, fue en el Censo de 1940 bajo la categoría de raza, criterio que al día de hoy carece de validez científica y su utilización no es políticamente correcta, pero aún tiene fuerte arraigo entre la población con toda su carga discriminatoria, jerárquica y excluyente, que desde el Estado poco o nada se hace por rebatir.

El abandono en la identificación de la diversidad poblacional no obedeció a criterios sociales, como podría ser el logro en la expansión de la ciudadanía, entendida como el ejercicio pleno de derechos y el reconocimiento de la diversidad cultural —como expresión del derecho a la diferencia— con dignidad, respeto y equidad. Todo lo contrario. El criterio que orientó el abandono de cualquier tipo de identificación fue básicamente ideológico y político, a partir de una visión unilateral de lo que debía ser nuestra sociedad.

La afirmación de que nuestro país es esencialmente una sociedad mestiza, en donde lo occidental forma el componente primordial de este mestizaje al subordinar las otras matrices culturales, se constituyó en el proyecto de construir una sociedad moderna y progresista, sin diferencias, no por un criterio de justicia social, sino porque lo indígena y las otras matrices culturales —como la afrodescendiente— son consideradas como retardatarias, y por lo tanto, deberían desaparecer o diluirse en lo mestizo. De esta manera, cualquier afirmación de diferencia era un retroceso en este proyecto. Es por esta razón que la noción de ciudadanía, viene a ocupar el espacio de la identidad y pertenencia a un pueblo o cultura y, en la práctica, se reduce a la entrega de un documento de identidad o el recibir, mal que bien, algún servicio del Estado.

La noción de peruano, como elemento cohesionador de identidad y sucedáneo de ciudadano, poco ha significado para grandes sectores de la sociedad, pues en la práctica no ha representado pertenencia, respeto o protección por parte del Estado, todo lo contrario, han servido como elementos distractores que esconden y ocultan las profundas brechas sociales e inequidades sobre las cuales este se ha fundado y se sostiene, contribuyendo esta situación a generar conflictos sociales de todo calibre.

b. Identidades fragmentadas

Dentro de este panorama juega un papel decisivo el racismo y la discriminación. Nuestra sociedad se ha levantado sobre la base de un sistema colonial, del cual ha heredado

22 Estas preguntas resumen, los múltiples cuestionamientos que se realizan en nuestra sociedad con respecto a quiénes somos los indígenas, sobre todo a partir de la implementación de la ley de consulta.

diversos tipos de representación de las poblaciones dominadas por este poder colonial. En este panorama, la independencia, lejos de significar la emancipación de los yugos coloniales —ya sean estos políticos, económicos, sociales, culturales e ideológicos, para construir una nueva ética social, económica y política— fue básicamente un cambio en las relaciones colonia—metrópoli, para trasladar toda la estructura de dominación y representación a los grupos de poder local.

La imagen y representación de los pueblos originarios, basada en estereotipos, prejuicios y denigraciones —elaboradas durante la colonia— siguen aún vigentes y en uso por gran parte de la sociedad, siendo reproducidas, reforzadas y recontextualizadas por el sistema educativo y los medios de comunicación.²³ Frente a ello, podemos constatar como una constante histórica, la fragmentación en diferentes formas de autoidentificación o identificación, muchas de ellas inconexas entre sí, con diferentes discursos sobre su conformación y contenido, que vuelve aún más complicado captar esta diversidad sobre criterios comunes, como puede ser la noción de indígenas.

Pero, ¿alguna vez nos desenvolvimos como una “unidad”, bajo la noción de una identidad colectiva? Si analizamos los múltiples datos, informes y documentos a lo largo de nuestra historia, encontraremos que el principal y casi único referente es con el pueblo donde se ha nacido o de donde procede el núcleo familiar.

Sucedió durante el imperio Incaico, el cual como organización social y política no generó una pertenencia o digámoslo una identidad panincaica, pues cada individuo pertenecía y se identificaba con su ayllu, poblado, grupo étnico o cultura específica. Durante la Colonia, con las reducciones, los reasentamientos etcétera, se reforzó la pertenencia al ayllu y pueblo de origen, debido a que las macroetnias y grupos étnicos casi desaparecieron, encontrándose dos grandes grupos en los registros administrativos: los indios originarios y los indios forasteros. En estas circunstancias, con el advenimiento de la República y el reforzamiento del régimen de haciendas y latifundios terminó por minar cualquier forma identitaria colectiva. Nuevamente el ayllu, el pueblo o comunidad fue el eje de la identidad rural.

Es esta fragmentación la que preocupó y se colocó en el centro del análisis político a inicios del siglo XIX, luego de terminada la guerra con Chile, en donde ser peruano poco o nada significaba para las comunidades, porque poco o nada importaban para el Estado. Las quejas de falta de nacionalismo y patriotismo que la sociedad achacaba a los pueblos y comunidades indígenas eran la prueba palpable del fracaso de la articulación social del Estado.

23 A este respecto ver las recomendaciones sobre el papel de la educación en el combate contra el racismo emitidas por el CERD, ante el informe sobre presentado por nuestra asociación en 2014. Las recomendaciones aún no han sido implementadas.
<http://www.chirapaq.org.pe/noticias/racismo-en-el-peru-existe-y-debe-ser-sancionado-senala-la-onu>

En la actualidad, específicamente los últimos 30 años, se viene sosteniendo que el acceso a bienes y servicios, fomentado por la economía de mercado, puede generar una democratización ciudadana basada en el esfuerzo individual puesto en la superación económica, más allá de cualquier impedimento impuesto a la pertenencia cultural o rasgos físicos.

Sin embargo, la ilusión del mercado como regulador de la ciudadanía, se ve seriamente cuestionada en las recientes y constantes denuncias de actos discriminatorios en el acceso a bienes y servicios, en zonas a las cuales las víctimas pueden llegar por tener los medios económicos suficientes. Las perplejas víctimas tendrán todo el dinero o popularidad, pero no dejan de ser cholos, serranos, paisanos,²⁴ etcétera, a la mirada de sus discriminadores.

c. La identidad indígena como proceso

En este punto la noción de indígena resulta crítica para la construcción de una identidad colectiva. Indígena e indio se encuentran estrechamente relacionados en el subconsciente colectivo y son sinónimo de oprobio, maltrato y vergüenza. En el medio rural predomina el término campesino y en el urbano viene cobrando inusitada relevancia el de cholo, que en cierta forma ha mutado hasta ser un equivalente a mestizo o a estar más cerca de este concepto, en su componente de tránsito de serrano, provinciano, etcétera, a ser otra persona. Unida a esta carga peyorativa, se encuentra un desconocimiento del significado de ser indígena, de los procesos políticos del cual surge, y de los derechos que genera.

El término indígena no genera empatía, como lo demuestra el IV Censo Nacional Agropecuario, realizado en 2012. Este Censo tuvo serias dificultades y vacíos en su implementación para identificar la diversidad étnica, dando por resultado un bajísimo porcentaje de autoidentificación indígena, al punto de generar un debate sobre la pertinencia de incluir preguntas sobre identidad. El problema no es el bajo porcentaje, sino entender las causas que lo motivan.

Para CHIRAPAQ, desde hace ya cerca de 30 años, la necesidad de autoafirmarnos como pueblos originarios, expresada en el concepto de indígena, parte de la afirmación y revalorización de nuestras culturas, idioma, sistemas de vida y cosmovisión y de la identificación de las estructuras ideológicas que han incidido en nuestra fragmentación y minusvaloración.

Nuestra reflexión y propuesta es la continuación de las discusiones ideológicas que se dieron a fines de los 70 e inicios de los 80, un momento muy importante en el desarrollo

24 Referencias peyorativas que se utiliza para designar a los indígenas.

organizativo de los pueblos originarios a nivel continental y mundial. En el caso de América del Sur, el Consejo Indio de Sud América – CISA integrante del Consejo Mundial de Pueblos Indios – CMPI, discutía a través de la revista Pueblo Indio, sobre las implicancias de denominarnos indios o indígenas. En esos años, lo estratégico y conveniente era reconocerse como pueblos indios, que se puede resumir en la frase “como indios nos condenaron, como indios nos liberaremos”.

CHIRAPAQ mismo, cuando nace, asume la denominación de Centro de Culturas Indias del Perú, que luego de años cambiaría a Centro de Culturas Indígenas del Perú, acorde al proceso internacional de construcción de un sujeto colectivo depositario de derechos. Todo este proceso en la práctica nos llevaría a la confrontación con otras organizaciones, de vertiente sindicalista y campesina presentes en el área rural, en cuanto a cómo plantear los problemas de nuestro país: ¿dentro de una perspectiva étnica o de clase?

Y esto tenía que ver con respecto a quiénes y en dónde nos encontrábamos los indígenas. Dentro de una mirada estrecha y esencialista, los indígenas estábamos únicamente en el campo, atados a costumbres ancestrales y sin solución de continuidad o siendo vistos únicamente en una dimensión económica–productiva. Nuevamente, desde la revista Pueblo Indio, señalábamos que la creciente ocupación de terrenos en torno a las ciudades, era básicamente a partir de indígenas que se incorporaban a la vida social y económica de las ciudades, se agremiaban, integraban los sindicatos y accedían a la vida académica, recreando su cultura, adaptándola a este nuevo escenario y también transformándola o mutándola ante la presión del racismo y la discriminación.

De esta manera, lo indígena como construcción social y política para el ejercicio de derechos es de reciente data y se ha visto afectada por una serie de factores externos (el racismo y la exclusión) e internos (las discusiones entre organizaciones). En este punto la experiencia del Taller Permanente de Mujeres Andinas y Amazónicas del Perú –impulsada y acompañada por nuestra asociación– resulta muy importante en estos procesos de construcción identitaria indígena, pues varias de sus integrantes procedían de organizaciones identificadas como campesinas, resultándoles chocante el asumir una identidad indígena. Pero en el proceso, luego de comprender lo que implica ser indígena, encontraron un poderoso elemento de cohesión a partir del cual demandar y ejercer derechos, logrando obtener puestos de dirección política en sus organizaciones o ganar elecciones en sus distritos y llegando inclusive a ser Congresistas de la República, todas como mujeres indígenas.

A diferencia de los pueblos andinos, los pueblos amazónicos sí han podido conformar sus identidades colectivas, a partir de sus idiomas y tradiciones, pudiendo articularse en organizaciones que no han tenido inconveniente en identificarse como indígenas, pero

que al igual que los pueblos andinos, en el ámbito urbano y de las políticas sociales y de inversión, el racismo político y la discriminación afectan sus identidades.

d. Descentrando la pregunta

La pregunta básica no sería ¿quién es indígena? Sino ¿por qué no nos reconocemos como indígenas? ¿Cuál es el problema de reconocernos como tales? Como sociedad, nuestra construcción identitaria ha sido en contra de ese reconocimiento, ocultándolo, minusvalorándolo con la esperanza de que con el paso de los años y las generaciones, desaparezca. Por eso la necesidad de recurrir a purismos o esencialismos sustentados en criterios antropológicos y lingüísticos para tratar de configurar lo indígena, si sucediera todo lo contrario, si hubiera una construcción positiva de lo indígena desde el Estado y éste, orientara sus políticas en ese sentido, se podría resignificar lo indígena dentro de nuestra sociedad.

La resignificación de grupos sociales ya ha sucedido en nuestra historia, todo depende del proyecto social y político que se desee implementar. Sucedió durante la Colonia, cuando todo el aparato del Estado imperial simbolizó e identificó lo indígena como lo más abyecto de la sociedad para apropiarse de su fuerza laboral y negarnos cualquier protagonismo e injerencia dentro de la sociedad. Y sucedió más recientemente con el gobierno revolucionario de las fuerzas armadas, que resignificó al indio como campesino, dentro de una perspectiva de clase orientando todo su aparato político y de propaganda con este fin, reconociendo como idioma oficial al quechua, modificando la denominación del 24 de junio de "Día del indio" a "Día del campesino" y utilizando como ícono cultural la imagen de Tupac Amaru, el líder indígena que en 1780 encabezó una de las rebeliones indígenas de mayor impacto en el virreinato peruano.

Entonces, no hay pretexto económico, ni social que se pueda esgrimir para no hacer este proceso si se tiene la voluntad política de hacerlo, con todo lo que ello implica: reconocimiento de derechos y ejercicio compartido del poder, pero es en esto último precisamente, en su negación, en la exclusión de su ejercicio de grandes sectores de nuestra sociedad, en donde radica lo errático de nuestro devenir histórico.

Frente a este panorama, los indígenas, o para ser más específicos, las organizaciones indígenas, nos encontramos actualmente frente a una permanente dicotomía: por un lado, mostrarnos y afirmar nuestra diferencia frente a la sociedad hegemónica y, por otra parte, incorporar los logros tecnológicos y científicos de esa sociedad hegemónica a la cual permanentemente enfrentamos.

La dicotomía parte de considerar ambas situaciones como excluyentes entre sí, y esto se deriva de los argumentos que se utilizan para marcar las diferencias y de cómo se han configurado o dibujado los contenidos que caracterizan a cada sociedad.

Si bien es cierto las organizaciones indígenas somos la parte visible y política de la demanda de derechos de los pueblos indígenas, somos una parte mínima —porcentualmente hablando— frente a la población, pueblos, comunidades, asociaciones, organizaciones e instituciones que consideramos parte o son parte constitutiva de los pueblos indígenas.²⁵

Y no solo eso, sino que lejos de presentar un discurso fuerte sobre quiénes somos las y los indígenas —en los procesos de afirmación de nuestra especificidad o diferencia con respecto a la sociedad hegemónica— recurrimos a diferentes discursos de identidad, es decir, a una serie de argumentos destinados a validar nuestra originalidad, que en muchos casos no corresponden a la realidad histórica y cultural de los pueblos indígenas, como por ejemplo, la idea de complementariedad armoniosa entre hombre y mujer o las nociones de buen vivir, llegando, en las posiciones más extremas, a repudiar todo lo occidental y la vuelta a un estado ideal de autarquía y supuesta autonomía. En la otra orilla del extremismo, encontramos las posiciones de quienes buscan en la reivindicación de lo indígena una nueva forma de tener espacio y presencia política, o quienes recurren a la vestimenta tradicional para ser más “auténticas o auténticos” y así poder hablar a nombre de o atribuirse una representación colectiva.

Esta diversidad de discursos tienen que hacer frente a un conjunto bastante homogéneo, fuerte y arraigado de estereotipos, dando por resultado una mirada esencialista sobre los indígenas, bajo la cual somos identificados como diferentes y extraños a la sociedad y que, en el mejor de los casos, requerimos ser incorporados a la sociedad hegemónica mediante políticas interculturales. Por ello, se considera a los indígenas como un grupo reducido, al margen del progreso y el uso de la tecnología, que de suceder lo contrario, dejaríamos de ser indígenas. Es a esta dicotomía a la cual nos referíamos líneas arriba.

Desde el Estado, en la última década se han desarrollado diferentes políticas públicas a enfrentar los diferentes problemas descritos en estas líneas, pero desde una perspectiva que no ha permitido construir una relación horizontal con el Estado, debido precisamente a la necesidad de mantener de manera restringida el reconocimiento y ejercicio de nuestros derechos, como lo hemos descrito en el caso de la implementación de la Ley de Consulta y su necesidad de reducir el número de localidades en donde desarrollarla.

En resumen, no hay una política clara y definida orientada a la afirmación de la identidad indígena, los múltiples esfuerzos se orientan al reconocimiento de una realidad que ya no se puede negar —la presencia de los pueblos indígenas— pero que se pretende minimizar. Algunas direcciones de los Ministerios desarrollan políticas de inclusión pero nuevamente desde una perspectiva que coloca a la sociedad hegemónica como paradigma

25 Ver: Expresiones Organizativas de la Presencia indígena en América Latina (Lima, CHIRAPAQ, 2014)

a seguir, en el campo de la tan instrumentada interculturalidad, los componentes son de ida pero no de vuelta para el Estado.

Si nos hemos explayado en la descripción del panorama, es porque cualquier enumeración de políticas y acciones se quedaría corta frente a un escenario para el cual no se ha construido instancias de cooperación efectiva entre las organizaciones y la representación de los indígenas con el Estado. Si bien es cierto existen múltiples mesas de trabajo con participación indígena, la realidad es que muy poco de ello se ha traducido en políticas efectivas que permitan la afirmación abierta de la identidad indígena, es esta la razón que en el caso de las mujeres indígenas, el desarrollo de políticas efectivas para revertir las violencias no son efectivas pues pertenecemos y respondemos a una realidad concreta: la de los pueblos indígenas.

III FORTALEZAS Y DEBILIDADES

Entre las principales fortalezas tenemos:

- a. La apertura a diferentes espacios de trabajo para ver la problemática indígena dentro de los ministerios, algunos con nombre propio.
- b. La mayor participación de las organizaciones indígenas dentro de diferentes instancias, pasando de la protesta a la propuesta.
- c. Mayor conocimiento y manejo, por parte de las organizaciones indígenas, de los instrumentos internacionales de protección de derechos.

Entre las principales debilidades:

- a. La visión estrecha y esencialista de los organismos del Estado para identificar a los indígenas.
- b. El poco alcance de las organizaciones indígenas para generar procesos de autoafirmación identitaria y más aún, generar propuestas que sean compatible o generen interés a la sociedad en general.
- c. La falta de datos desagregados que permitan identificar la incidencia de problemas sociales específicos que afecten o incidan más en los indígenas.

IV PROPUESTAS

En nuestro caso, lo que se ha venido demandando en los últimos años es el reconocimiento de los indígenas sin restricción de ningún tipo, y que se desarrolle una perspectiva más amplia sobre quiénes somos, dónde nos encontramos y en qué medida nuestra sociedad tiene y se estructura en torno a lo indígena.

Reconocemos que es una propuesta bastante amplia e inclusive difusa, pero necesaria dentro de una estructura para la cual lo indígena está condenado a desaparecer, de tal manera que las diferentes políticas públicas no está orientadas a desarrollar nuestros sistemas de vida sino a incorporarnos dentro de la sociedad, sus lógicas y modelos de desarrollo.

En este sentido, nuestras propuestas se centran en:

- a. Reconocimiento de los pueblos indígenas y de nuestros derechos, en especial el territorial.
- b. Creación de una representación, cuota o espacio específico para los pueblos indígenas dentro de la conformación parlamentaria del Congreso, específica y desligada de las representaciones partidarias, como un paso inicial en el desarrollo de nuestra representación y ejercicio de poder.
- c. Creación de instancias específicas dentro de todos los ministerios, orientados a tratar la participación de los pueblos indígenas y trabajar de manera conjunta la implementación de diferentes iniciativas.
- d. Creación de la defensoría de la mujer indígena dentro de la Defensoría del Pueblo, como espacio permanente de trabajo y de monitoreo de lo desarrollado por nuestro Estado con respecto a la erradicación de las violencias y el avance en la equidad de género.
- e. Generación de estadísticas específicas referidas a pueblos indígenas y desagregados por edad y género.

V. CONCLUSIONES

- 1. Nuestro Estado se encuentra realizando su aprendizaje en la diversidad como un componente de la construcción democrática de nuestra sociedad, a partir de una estructura en la cual la diversidad es asumida como una amenaza.
- 2. El reconocimiento de los pueblos indígenas, en cuanto al ejercicio pleno de nuestros derechos, se encuentra sistemáticamente cuestionado por los modelos de desarrollo, los imaginarios sociales sobre quienes somos los indígenas, que se traducen en políticas públicas de inclusión al modelo social hegemónico.
- 3. Para las mujeres indígenas, nuestra suerte y destino está íntimamente ligada a la de nuestros pueblos. Las discusiones sobre el patriarcado y el paternalismo, no nos lleva a cuestionar las estructuras internas de nuestras culturas sino a entender estas estructuras dentro del proceso de dominación impuesto y que

nos afectó a mujeres y hombres indígenas, recrudeciéndose aún más las violencias y siendo estas aún más evidentes al interior de nuestras comunidades. Es por ello que incidimos en nuevos modelos de análisis para dilucidar nuestra especificidad y a partir de ahí construir nuestras perspectivas de género como el feminismo indígena.

4. Nuestro Estado no ha desarrollado una política orgánica para la afirmación de nuestra identidad, o al menos para hacer frente a los elementos que la desestiman, cuestionan o denigran y que se propalan por los medios masivos de comunicación, convirtiéndose en un problema de orden público, afectando específicamente a las mujeres indígenas. Resulta sintomático que las principales figuras denigratorias se centran en la mujer indígena.
5. En relación a lo anterior, las políticas públicas desarrolladas hasta el momento no contribuyen a un cambio sostenido, pues como hemos indicado, al no haber claridad con respecto a quiénes somos los indígenas, el no reconocimiento de nuestros derechos, no contribuye a dilucidar un sujeto específico de derecho, que en el caso de las mujeres indígenas, conlleva a acciones de asistencialismo, y en el mejor de los casos de promoción de algunas de sus actividades, desvinculado de cualquier tipo de afirmación identitaria y de cualquier forma de erradicación de violencias desde una perspectiva cultural, que abarque por igual a mujeres y hombres indígenas.

VI BIBLIOGRAFÍA

Anaya, James

Los pueblos indígenas y el Estado multicultural. Universidad de Arizona, USA, 2006

Informe sobre los derechos de los pueblos indígenas. En:

<http://unsr.jamesanaya.org/esp/annual-reports/informe-del-2012-a-la-asamblea-general>.

Albo, Xavier

Interculturalidad y Salud. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado CIPCA, La Paz Bolivia, 2004.

CHIRAPAQ Centro de Culturas Indígenas del Perú

-Violencias y mujeres indígenas. Lima, 2013.

-Expresiones Organizativas de la Presencia indígena en América Latina. Lima, 2014.

-Las mujeres Indígenas y la Economía. Contribución no remunerada de las mujeres indígenas a la economía familiar y comunitaria en el Perú y en Guatemala. Lima, 2015.

-Los Pueblos Indígenas, el Racismo y la Discriminación. Una mirada a Brasil, Argentina, Colombia, Perú y Venezuela. Lima, 2009.

-*¿Quiénes son los indígenas? Estereotipos y Representaciones Sociales de los Pueblos Indígenas en el Perú.* Lima, 2015.

-Runa. Identidad, vida y desarrollo. Una guía para el encuentro de nosotros en los otros. Lima, 2016.

Foro Internacional de Mujeres Indígenas - FIMI

Inequidades: Manifestación de la violencia estructural hacia las mujeres indígenas. Addressing inequalities the heart of the post-2015 development agenda and the future we want for all Global Thematic Consultation. 2012.

Honneth, A

Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice. Revista Acta Sociológica (2004). En: Faúndez, A y Weinstein, M, "Guía para integrar los enfoques de género, interculturalidad y derechos humanos". UNFPA - LACRO; PNUD Centro Regional para América Latina y el Caribe; Unicef - TACRO; ONU MUJERES Oficina de Evaluación de América Latina y el Caribe, 2012.

Martínez de Bringas, Asier

Pueblos Indígenas y Derechos Humanos. Serie Derechos Humanos, Volumen 14. Instituto de Derechos Humanos. Bilbao, España, 2006.

Reyna, M.

"Sobre los sentidos del Multiculturalismo e Interculturalismo". Revista Ra Ximhai, mayo-agosto, año/vol. 3, número 002. Universidad Autónoma Indígena de México, el Fuerte,

México. Citado por Faúndez, A. y Weinstein, M. ¿Qué factores aportan o limitan el pleno desarrollo de las niñas en América Latina y el Caribe? Plan Internacional, Panamá, 2012.

Rivera Zea, Tarcila

Racismo y discriminación con las hijas de la madre tierra. Congreso de la República, Konrad Adenauer Stiftung. Lima, 2007.

Unesco, "Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural". Artículo 2, "De la diversidad cultural al pluralismo cultural", 2 noviembre de 2001.

http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.htmlUNESCO

Unicef, Iwgia

Suicidio Adolescente en Pueblos Indígenas. Tres Estudios de Caso. Lima, 2012.

Walsh, Catherine

La pluriculturalidad, forma de dominación del capitalismo. En:

<http://archivo.lajornadajalisco.com.mx/2009/11/08/index.php?section=politica&article=003n1pol>

PARTICIPA

Promoción de la participación y representación
indígena en los procesos políticos de América Latina

Este proyecto está
cofinanciado por la
Unión Europea



Un proyecto
llevado a
cabo por :



Konrad
Adenauer
Stiftung



ISBN: 978-99974-65-47-4



9 789997 465474