

A photograph of a woman in the foreground, looking upwards, holding a white flag on a tall pole in her right hand and a lit candle in her left. She is wearing a dark, textured jacket over a green top. In the background, a crowd of people is visible, many holding white flags and lit candles. A large, ornate church with multiple towers is illuminated in the background against a dark night sky.

# MOVIMIENTOS DE MUJERES INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA

Stéphanie Rousseau  
Anahi Morales Hudon

Género y etnicidad en el Perú,  
México y Bolivia

Fondo Editorial PUCP

MOVIMIENTOS DE MUJERES INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA  
GÉNERO Y ETNICIDAD EN EL PERÚ, MÉXICO Y BOLIVIA

Fondo Editorial PUCP

Fondo Editorial PUCP

Stéphanie Rousseau  
y Anahi Morales Hudon

# MOVIMIENTOS DE MUJERES INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA

GÉNERO Y ETNICIDAD EN EL PERÚ, MÉXICO Y BOLIVIA



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

**BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ**

**Centro Bibliográfico Nacional**

305.48898 Rousseau, Stéphanie  
R86

[Indigenous women's movements in Latin America: gender and ethnicity in Peru, Mexico, and Bolivia. Español]

Movimientos de mujeres indígenas en Latinoamérica: género y etnicidad en el Perú, México y Bolivia / Stéphanie Rousseau y Anahi Morales Hudon.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa). 292 p.; 21 cm.

Traducción de: Indigenous women's movements in Latin America: gender and ethnicity in Peru, Mexico, and Bolivia.

Bibliografía: p. 273-292.

Contenido: Bolivia -- México -- Perú.

D.L. 2018-14845

ISBN 978-612-317-403-3

1. Mujeres indígenas - América Latina - Condiciones sociales 2. Mujeres indígenas - Derechos civiles - América Latina 3. Rol sexual - América Latina 4. América Latina - Condiciones sociales I. Morales Hudon, Anahi, 1981- II. Pontificia Universidad Católica del Perú III. Título

**BNP: 2018-462**

Publicado originalmente en inglés por Palgrave Macmillan, una división de Macmillan Publishers Limited, con el título *Indigenous Women's Movements in Latin America. Gender and Ethnicity in Peru, Mexico, and Bolivia*, por Stéphanie Rousseau y Anahi Morales Hudon, 2017. Esta edición ha sido traducida y publicada bajo licencia de Palgrave Macmillan. Las autoras confirman su derecho a ser identificadas como creadoras de esta publicación.

*Movimientos de mujeres indígenas en Latinoamérica*

*Género y etnicidad en el Perú, México y Bolivia*

© Stéphanie Rousseau y Anahi Morales Hudon, 2018

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@puce.edu.pe

www.fondoeditorial.puce.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Foto de portada de David Vexelman

Traducción: Adriana Soldi

Primera edición: octubre de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-14845

ISBN: 978-612-317-403-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800997

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## ÍNDICE

Agradecimientos 9

**Introducción. Los movimientos de mujeres indígenas: un enfoque interseccional para el estudio de los movimientos sociales** 13

1. Los movimientos indígenas en Latinoamérica 15
2. Las mujeres indígenas y la dinámica de género en los movimientos indígenas 20
3. Cómo estudiamos la movilización de las mujeres indígenas 23
4. Nuestra comparación de casos 34

### **PARTE I. BOLIVIA**

**Capítulo 1. Los movimientos indígenas se apoderan de la política partidaria y del Estado** 43

1. Raza y etnicidad en la Bolivia del siglo XXI 45
2. Un partido indígena en el poder 57
3. El movimiento indígena 61
4. Conclusiones 76

**Capítulo 2. Transformando la política de representación de las mujeres** 79

1. La organización de mujeres a través de diferentes procesos e identidades colectivas 81
2. La agencia de las mujeres indígenas organizadas 95
3. Conclusiones 107

## **PARTE II. MÉXICO**

### **Capítulo 3. Autodeterminación indígena: de los diálogos nacionales a las autonomías locales** 115

1. Raza y etnicidad en el siglo XX en México 117
2. El movimiento indígena contemporáneo 127
3. Conclusiones 143

### **Capítulo 4. La lucha de las mujeres indígenas por la autonomía** 145

1. Formas y procesos de organización 147
2. Mujeres indígenas organizadas 169
3. Conclusión 177

## **PARTE III. PERÚ**

### **Capítulo 5. El «caso excepcional» que ya no es tan excepcional** 181

1. Raza y etnicidad en el Perú del siglo XX 186
2. El movimiento indígena peruano 194
3. Coordinación de la acción política 208
4. Conclusión 211

### **Capítulo 6. Las mujeres indígenas fortalecen al movimiento indígena** 213

1. Formas de organización y procesos 219
2. La agencia política de las mujeres indígenas organizadas 243
3. Conclusión 252

### **Conclusiones** 255

1. Trayectorias de movilización de las mujeres indígenas 257
2. Creación de fronteras e identidad colectiva 261
3. Contexto político y resultados 265

### **Bibliografía** 273



## AGRADECIMIENTOS

Nuestros agradecimientos necesitan presentarse por separado, ya que cada una trabajó diferentes casos y conoció a mucha gente excelente, cada una por su lado. Este libro empezó a gestarse en 2009 como un proyecto de investigación dirigido por Stéphanie y originalmente iba a cubrir solo los casos de Perú y Bolivia. Pero ocurrió que Stéphanie se conoció con Anahi cuando esta empezaba su tesis doctoral en la Universidad de McGill (Canadá), sobre el movimiento de mujeres indígenas en México. Ambas, muy entusiasmadas, decidimos trabajar juntas para hacer una comparación de los tres casos. Nuestros esfuerzos combinados hicieron que el trabajo sea más interesante porque enriqueció las ideas comparativas y ayudó a perfeccionar nuestra construcción teórica. También hizo que los largos años que duraron la investigación y la redacción fueran más agradables que un proyecto de libro de un solo autor, ya que pudimos intercambiar y discutir juntas a lo largo de este tiempo, en vez de que cada una trabajara por su cuenta.

Por supuesto que el resultado no es solo una reflexión de las dos trabajando en conjunto, ya que mucha gente ha contribuido activamente para hacerlo posible. En lo que sigue cada una expresará su gratitud a quienes nos han apoyado en las diferentes etapas de esta investigación y de la producción del libro.

Stéphanie: quisiera agradecerles sinceramente a todas las mujeres, líderes indígenas extraordinarias que aceptaron dedicar algo de su tiempo a compartir sus experiencias y sus ideas conmigo, ya sea a través de entrevistas formales o en conversaciones. Son numerosas, así que no las nombraré aquí, pues me refiero a muchas de ellas en los diferentes capítulos. Además de la formidable cantidad de información que me proporcionaron, muchas también compartieron sus duros relatos personales, muchos aspectos que no han sido discutidos en este libro. También quiero agradecer a las diversas ONG, así como al personal de las fundaciones internacionales que apoyan a las organizaciones indígenas y que aceptaron compartir sus ideas sobre las trayectorias de organización de las mujeres indígenas.

Algunas personas fueron claves para conducirme hacia las lideresas de estos movimientos, al compartir conmigo sus contactos y al darme buenos consejos. En el Perú, muchas gracias a Adelaida Alayza, Marilyn Daza, David Flórez, Angélica Ganiko, Diana Miloslavich, Rosa Montalvo, María Amalia Pesantes, Kathe Meentzen y Raquel Yrigoyen. Y en Bolivia, a Martha Arévalo, Teresa Hosse y Olivia Román.

Una serie de aliados académicos me ayudaron de diferentes maneras, mayormente comentándome el diseño del proyecto y sus resultados: Xavier Albó, Pamela Calla, Ricardo Cuenca, Ramón Pajuelo, Ivonne Farah, Manuel de la Fuente, Narda Henríquez, Marie Léger, José Antonio Lucero, María Ponce, Nancy Postero, María Esther Pozo, Sarah Radcliffe, Alejandra Ramírez, Cecilia Salazar, Martin Scurrah, Nancy Thede y Virginia Vargas.

Un agradecimiento especial para mi esposo Guillermo Salas, quien compartió conmigo, como siempre, su alegría, su rigor intelectual y sus buenas risotadas, acompañándome durante las diferentes fases del proyecto.

Anahi: me siento en deuda con las mujeres que generosamente tuvieron a bien compartir sus conocimientos y experiencias sobre sus movimientos, organizaciones y trayectorias individuales de resistencia en México. Quiero expresar mi más profunda gratitud a las lideresas

indígenas que entrevisté para este proyecto, así como a aquellas con las que tuve conversaciones informales en los diferentes momentos de mi investigación. Asimismo, quiero reconocer el apoyo de las mujeres de Gimtrap, Kinal Antzetik y Comaletzin que acordaron compartir conmigo sus experiencias de trabajo colaborativo con las organizaciones de mujeres indígenas, así como sus contactos. Realicé estas entrevistas durante mi doctorado. Si el libro es mayormente acerca de la dinámica nacional, mi tesis doctoral ofrece relatos detallados sobre los diferentes movimientos regionales que fueron tratados durante estas entrevistas. Quiero hacer extensivo mi agradecimiento especial a Gisela Espinosa Damián, Aída Hernández Castillo, Xochitl Leyva Solano, Georgina Méndez, Dora Ávila, Paloma Bonfil, Lina Rosa Berrio Palomo y Marcos Ancelovici, quienes me dieron su apoyo y me ofrecieron sus ideas en las diferentes etapas del proyecto. Finalmente, toda mi gratitud para Philippe Dufort, quien estuvo a mi lado de manera incondicional durante el tiempo que duró esta investigación.

Ambas queremos reconocer el trabajo de los evaluadores anónimos que proporcionaron comentarios útiles y constructivos, así como el apoyo financiero y logístico del Social Sciences and Humanities Research Council, el Fonds Québécois de la Recherche sur la Société et la Culture, la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Laval, el Departamento de Ciencias Sociales y la Dirección de Gestión de la Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el Centro de Estudios Superiores Universitarios de la Universidad Mayor de San Simón (Bolivia) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en México, que hicieron posibles las diferentes y cruciales etapas involucradas en la realización de este libro: el trabajo de campo, la asistencia de investigación, la participación en las conferencias académicas, la traducción de la versión original en inglés. Finalmente, agradecemos al Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú por publicar este libro y a Adriana Soldi por la traducción al castellano.

Fondo Editorial PUCP

**INTRODUCCIÓN**  
**LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES INDÍGENAS:**  
**UN ENFOQUE INTERSECCIONAL PARA EL ESTUDIO**  
**DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES**

El estudio de los movimientos de mujeres indígenas requiere ir más allá de ciertos postulados comunes. Las mujeres indígenas ¿no están involucradas en los movimientos indígenas que incluyen a hombres y mujeres? ¿Por qué se movilizarían las mujeres indígenas por su cuenta, si ellas generalmente abogan por una fuerte defensa de sus comunidades y pueblos? Las propias formas de movilización de las mujeres indígenas ¿no son contrarias al objetivo de la fuerza colectiva y la unidad dentro de la organización indígena? Paradójicamente, estas preguntas reproducen los temas básicos de las discusiones feministas sobre el empoderamiento y la autonomía de las mujeres. La autonomía del movimiento ¿es necesaria para el mejoramiento del estatus de las mujeres? Todo esto apunta a estudiar el proceso de organización de un movimiento social a través de un enfoque de género. Este libro propone un estudio comparativo de la organización de las mujeres indígenas en América Latina, para comprender algunas de las dimensiones claves de la dinámica del movimiento indígena y la compleja política de representación de las mujeres y los pueblos indígenas.

Los movimientos indígenas son la forma más notable de acción colectiva a nombre de los pueblos indígenas. La aparición y difusión

de los discursos organizados, que conectan a sectores particulares de la población con la categoría de indigeneidad, son centrales para la formación de estos movimientos (Greene, 2009). Las formas contemporáneas de identificación indígena derivan históricamente del periodo colonial en adelante porque, como se sabe, los colonizadores europeos fueron quienes realmente crearon la categoría de «indio» para describir a las poblaciones que conquistaron en las Américas. Sobre la base de esta larga historia de opresión y diferenciación, perpetuada en el contexto de las repúblicas independientes, a través de diferentes leyes y prácticas sociales, la construcción de los movimientos indígenas contemporáneos se sustenta en procesos específicos que están históricamente interrelacionados. Estos incluyen la apropiación y oposición a diferentes categorías creadas para representar lo indígena y la indigeneidad, la oposición a las ideologías del mestizaje y, más recientemente, la articulación de las diferentes identidades étnicas —aymara, zapoteca, mapuche, etcétera— en una nueva identidad colectiva como miembros de los «pueblos indígenas». Estos procesos deben ser entendidos no solo como formaciones discursivas, sino más bien como combinaciones complejas de luchas materiales y simbólicas para alcanzar el reconocimiento y la redistribución (Fraser & Honneth, 2003).

Este libro es parte del esfuerzo por comprender los movimientos indígenas latinoamericanos contemporáneos involucrados en la transformación de los regímenes de ciudadanía. El trabajo pionero al respecto, al menos en la literatura de la sociología política anglosajona, es el de Yashar (2005), pero muchos otros autores se han enfocado en la ciudadanía, las relaciones entre el Estado y la sociedad y la formación del Estado, con énfasis en diferentes preguntas de investigación relacionadas con los movimientos indígenas (Canessa, 2005; Clark & Becker, 2007; De la Cadena, 2007). En esta literatura, el surgimiento de los movimientos indígenas está conectado con cambios históricos en regímenes de ciudadanía durante las últimas décadas del siglo XX. En este libro, nosotras argumentamos que necesitamos

estudiar los movimientos indígenas como actores marcados por el género. Estos movimientos desafían las jerarquías sociales sobre la base de la clase y la etnicidad, pero históricamente han sido espacios de exclusión de las mujeres y de las cuestiones de género. Como lo demostraremos, las mujeres indígenas, a través de diferentes procesos, han logrado desafiar estas exclusiones y han transformado las identidades colectivas de estos movimientos. Para ubicar nuestra investigación, es útil empezar resumiendo los principales argumentos presentados en la literatura para explicar la aparición y contribución de los movimientos indígenas a la política latinoamericana.

## **1. LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA**

Los movimientos indígenas se han convertido en importantes actores políticos a partir de las transformaciones estructurales e institucionales significativas de las décadas de 1980 y 1990, como la democratización y el neoliberalismo. Estos fenómenos multidimensionales han abierto un mayor espacio político-asociativo, han reducido la fuerza de las instituciones corporativistas que, paradójicamente, permitían una relativa autonomía de los pueblos indígenas, y han conducido a un incremento en los ataques contra los territorios y los medios de subsistencia de los pueblos indígenas. Estos cambios también han facilitado la formación de redes transcomunales que fueron instrumentales para que los pueblos indígenas utilizaran estas nuevas oportunidades políticas y construyeran movimientos de repercusión nacional (Yashar, 2005). Esta autora (2005, p. 68) argumenta que los movimientos campesinos basados en identidades clasistas se convirtieron en lo que más tarde fueron los movimientos indígenas, porque las condiciones básicas de existencia de las comunidades indígenas —el control sobre la tierra, el territorio y sus recursos— estuvieron cada vez más amenazadas por estas transformaciones institucionales y estructurales contemporáneas.

Además de abrir un nuevo espacio en la esfera política, la democratización en un sentido más amplio también es sinónimo de acceso a la educación para los pueblos indígenas. La educación se convirtió en una política de Estado generalizada solo a partir de la década de 1950. Su acceso, aunque limitado y en muchos casos en un sistema escolar de «segunda clase», ha generado una élite intelectual indígena que ha producido análisis del racismo en contra de los pueblos indígenas y su exclusión (Da Silva, 2012; García, 2005; Gutiérrez, 1999). Esta producción intelectual indígena llevó a una importante crítica de los proyectos nacionales indigenistas que iban de la mano con las políticas de asimilación y que eran discriminatorios con los pueblos indígenas<sup>1</sup>. Más aún, esta nueva élite intelectual fue la que promovió el reconocimiento de las lenguas, culturas y territorios indígenas.

Las nuevas formas de organización y movilización de recursos también fueron claves para el crecimiento de los movimientos indígenas, en particular, las redes de apoyo transnacionales que combinaron los derechos de los pueblos indígenas con el desarrollo sostenible o las plataformas de los conservacionistas. Estas redes contribuyeron a formar un movimiento indígena panamericano con cierta consistencia en sus demandas, así como una nueva agenda de legalismo inspirada en los instrumentos internacionales de derechos humanos. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, adoptado en 1989, se convirtió en una gran herramienta para impulsar los derechos nacionales de los pueblos indígenas y el cambio constitucional. Como resultado, en la década de 1990 muchos países latinoamericanos adoptaron una nueva constitución, en la que se introdujeron diferentes elementos

---

<sup>1</sup> El indigenismo fue un movimiento intelectual y político que empezó a principios del siglo XX en algunos países latinoamericanos. Aunque varió de un país a otro, y tuvo diferentes dimensiones (artística, antropológica, de política estatal, etcétera), su motivación central fue promover una imagen positiva de las culturas indígenas como parte de la nación. Sin embargo, este reprodujo ideas estereotipadas y románticas sobre los pueblos indígenas y dejó que las jerarquías sociales no fueran mayormente cuestionadas. Ver, entre otros, Ramos (1998).



de lo que Van Cott llama el «modelo multicultural» (2000, p. 265). Esto significó, por ejemplo, el reconocimiento oficial del derecho consuetudinario indígena y la jurisdicción de las autoridades indígenas sobre asuntos internos de la comunidad. En la investigación de Nancy Postero sobre la organización guaraní en Santa Cruz, ella argumenta que «las reformas multiculturales de la década de 1990 [en Bolivia] contribuyeron a la producción de sujetos indígenas. (...) líderes y organizaciones indígenas (...) fueron influenciados por el discurso del multiculturalismo y las oportunidades políticas y de financiación que lo hicieron posible» (Postero, 2007, p. 218).

Se ha demostrado que los movimientos indígenas han tenido un impacto en la remodelación de los regímenes de ciudadanía y la redistribución del poder. Al respecto, varios autores han enfatizado diferentes procesos interrelacionados. Algunos han destacado su impacto en la esfera electoral al analizar por qué en ciertos casos han surgido partidos políticos nuevos que se basan en fuertes plataformas étnicas, mientras que, en otros, los movimientos indígenas rechazan los partidos como una forma de participación política corrupta, antidemocrática y culturalmente ajena (Harvey, 1998; Van Cott, 2005). Otros, refiriéndose a la esfera política, han argumentado que los movimientos indígenas más fuertes han engendrado nuevas formas de nacionalismo populista (siendo Bolivia el ejemplo más obvio), que no están libres de enfrentamientos interétnicos (Baud, 2007; Gotkowitz, 2011; Rousseau, 2010). Otra faceta de la influencia de los movimientos indígenas se puede identificar en la serie de reformas constitucionales que empezaron en la década de 1990, tal como se mencionó anteriormente. Los nuevos pactos políticos, que incluyen algún reconocimiento de las instituciones y del derecho consuetudinario indígena (Sieder, 2002) juegan un rol en los conflictos sobre territorios y recursos naturales, al mismo tiempo que cuestionan la soberanía de las autoridades del estado nacional, así como las fronteras de la identidad indígena (Albro, 2010).

Las constituciones republicanas dominadas por los criollos, que se basan en la presunción de la homogeneidad cultural nacional, han sido largamente reemplazadas como resultado de las críticas manifestadas por los movimientos indígenas (Van Cott, 2000). El multiculturalismo, el plurinacionalismo, así como el pluralismo legal se han vuelto términos claves y centrales en el discurso político y en los debates sobre la formulación de políticas. Los movimientos indígenas buscan redefinir el Estado-nación más o menos explícitamente como un Estado plurinacional, reivindicando el derecho a ser tanto ciudadano nacional como indígena, por ejemplo: boliviano y aymara (Becker, 2008, 2011; Lucero, 2008). Esta cuestión también se planteó en México en la década de 1990, en el contexto de las negociaciones de paz después de la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Otra consecuencia importante de los movimientos indígenas es el paso, en la política y en el análisis académico, de un énfasis en las divisiones de clase a un énfasis en las divisiones étnicas, entre otras. En gran medida, fue bajo el impulso de los movimientos indígenas que las divisiones de clase pasaron por un proceso de etnicización en ciertos países. La etnicidad se politizó explícitamente, sin que esta y la clase se conciban como una estructura única. Se debe tener en cuenta que cuando Yashar afirma que las «divisiones de clase fueron débiles durante gran parte del siglo XX» (2005, p. 21), podemos interpretarla diciendo que hasta la década de 1980 la clase era el lenguaje predominante para articular los conflictos<sup>2</sup>.

Los movimientos sociales no son voces monolíticas y los movimientos indígenas no están libres de tensiones y divisiones internas. Los investigadores de los movimientos indígenas están interesados en los factores que explican la mayor capacidad para generar unidad en el movimiento en algunos casos, mientras que en otros la fragmentación

---

<sup>2</sup> Para un análisis de la relación entre movimientos indígenas y campesinos y su impacto en el cambio de un énfasis en la clase a un énfasis en la etnicidad, ver Velasco Cruz (2003).

es lo predominante. Esto está asociado al proceso de por qué ciertas voces se consolidan y se vuelven representativas de la indigeneidad, mientras que otras quedan marginadas. Por ejemplo, en su estudio sobre «la construcción, articulación y selección de la voz o voces políticas indígenas», Lucero (2008, p. 5) presta atención a la diversidad de actores y voces que buscan construir una «autenticidad» indígena. Este autor identifica tres variables claves para comprender la formación dinámica de una diversidad de actores indígenas: la construcción de la identidad multiescalar, las estructuras de oportunidad política y las contingencias estructuradas (las interacciones Estado-sociedad tienen consecuencias, le dan forma y transforman las instituciones y los equilibrios de poder, que a su vez dan lugar a nuevas oportunidades). También enfatiza las articulaciones locales-globales y transnacionales a través del financiamiento y apoyo que las organizaciones internacionales no gubernamentales (ONG) o las agencias de desarrollo (o el Banco Mundial) les dan a las organizaciones indígenas.

Lucero compara los casos de Ecuador y Bolivia, donde encuentra que la mayor unidad nacional en el movimiento indígena ecuatoriano se ha logrado, en parte, debido a la habilidad de las organizaciones de diferentes regiones para desarrollar un consenso alrededor de la noción de «nacionalidades indígenas». Este lenguaje común dio paso a formas institucionalizadas de construcción de la representación indígena en las relaciones Estado-sociedad. En Bolivia, en cambio, existe una serie de formas de representación de las identidades indígenas: los ayllus en ciertas regiones altoandinas, los territorios étnicos en las tierras bajas, los sindicatos campesinos y cocaleros, como sujetos indígenas nacionales. Asimismo, el proceso de unificación en la década de 2000 con la victoria del Movimiento al Socialismo (MAS) está relacionado con la estrategia de diferentes actores que invierten en la esfera partidaria/electoral (Madrid, 2012). Sin embargo, esta tendencia a invertir en la esfera política formal a escala nacional es menos visible en otros países, como es el caso de México, donde la participación de los pueblos indígenas en la política está predominantemente limitada al ámbito local.

## 2. LAS MUJERES INDÍGENAS Y LA DINÁMICA DE GÉNERO EN LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS

En toda esta abundante y fascinante literatura, la dinámica de género al interior de los movimientos indígenas ha sido generalmente un tema de discusión más bien marginal. Por ejemplo, Yashar (2005) menciona que una primera generación de movimientos indígenas desarrolló repertorios modulares que ayudaron en la creación de una segunda generación de movimientos que no necesariamente están enfocados en la defensa de la autonomía local. Sin embargo, ella no reflexiona sobre si algunos de estos movimientos de segunda generación también fueron liderados por mujeres o si conllevaban una crítica a las relaciones de género dentro de las comunidades indígenas. En Lucero (2008), la construcción social del sujeto político indígena no se discute a través de un marco de género, no se investiga de qué manera y si es que las mujeres indígenas se convierten en sujetos políticos a lo largo de los mismos procesos que los hombres indígenas y dentro de las mismas organizaciones.

Sin embargo, en una literatura más específica que cubre varios casos locales y nacionales, algunos autores se han enfocado en la movilización de las mujeres indígenas en Latinoamérica. De manera conjunta, estos trabajos muestran que las mujeres indígenas son participantes activas y líderes en los movimientos indígenas. Son mayormente estudios de casos individuales sobre organizaciones locales o nacionales hechas por mujeres indígenas, basados en perspectivas históricas y antropológicas que describen la transformación de las vidas de las mujeres indígenas y el ímpetu detrás de su adhesión a las organizaciones del movimiento indígena (Hernández Castillo, 2008; Pequeño, 2009; Rivera, 2008; Speed, Hernández Castillo & Stephen, 2006). Algunos autores también estudian las dificultades y la exclusión que enfrentan las mujeres indígenas en las organizaciones indígenas (Lavinás Picq, 2009; Oliart, 2008; Radcliffe, 2002). Aun así, otros examinan las relaciones tensas

entre las activistas indígenas y los movimientos feministas u otros sectores del movimiento de mujeres, que no impiden la posibilidad de su colaboración en algunas circunstancias (Hernández Castillo, 2001; Richards, 2004; Rousseau, 2011b).

En la literatura más general sobre la política indígena también existe un interés en cómo las organizaciones indígenas producen y reproducen el género. Algunos autores muestran que las organizaciones indígenas a menudo producen su autenticidad indígena confiadas en fuertes nociones de diferenciación de género y en críticas específicas del colonialismo patriarcal occidental (Andolina, Laurie, & Radcliffe, 2009). Por ejemplo, en la introducción al volumen editado por Warren y Kay ellas dicen que:

sería un error ignorar que la manera como la comunidad internacional utiliza los términos «cultura», «pueblos», «derechos» y «democracia» ha obligado a los grupos indígenas a reformular sus preocupaciones e identidades para acceder a públicos y recursos más amplios. Los temas de género son un campo en donde colisionan el discurso del desarrollo internacional y las expectativas locales (Warren & Jackson, 2002, p. 29).

Como se muestra en el trabajo de Speed (2008), las formas específicas de «colisiones» también pueden ser enmarcadas como encuentros entre derechos individuales y colectivos, que son especialmente importantes en el caso de las mujeres indígenas.

De hecho, la política indígena no está exenta de trampas ni desafíos para las mujeres indígenas. En el contexto de la política indígena en la actual Bolivia, Burman (2011) presenta sorprendente evidencia de las tensiones que se han desatado en la sociedad boliviana entre diferentes nociones de las relaciones de género como parte de programas políticos en conflicto. Mientras algunos discursos de los movimientos indígenas proponen modelos de complementariedad de género, y se enfocan en el colonialismo como la fuente de todos los males, algunos sectores

del movimiento de mujeres —generalmente mujeres no indígenas— argumentan que estos discursos son incompatibles con la noción de los derechos de las mujeres a la igualdad. Un ámbito donde estas tensiones se manifiestan concretamente en las vidas de las mujeres indígenas es en las reformas y los esfuerzos por institucionalizar las normas de gobernanza indígena. Esto ha sido estudiado por varios autores como Sieder, Sierra y Picq, quienes muestran el proceso de participación de las mujeres indígenas en la política de implementación de los sistemas locales de justicia consuetudinaria indígena, particularmente en México y Guatemala, pero también en Ecuador. Lo que revelan es lo complejo que es para las mujeres criticar los componentes patriarcales de las prácticas indígenas de justicia consuetudinaria sin amenazar la autonomía de las comunidades indígenas para gobernarse a sí mismas (Picq, 2012; Sieder & McNeish, 2013; Sierra, 2009).

Nuestra investigación se basa en estos hallazgos acerca de los desafíos específicos que tienen las mujeres indígenas en la intersección del género y la etnicidad. Busca abordar la cuestión de cómo se movilizan las mujeres indígenas para ser reconocidas como actores políticos autónomos, al mismo tiempo que mantienen su afiliación a los movimientos indígenas. Las fuertes limitaciones en la participación política y el liderazgo de las mujeres llevan a aproximarse a la formación de su espacio político asociativo a través del análisis de las dinámicas de género. Estas son parte integrante de las relaciones Estado-sociedad y de lo que se teje en las organizaciones de los movimientos indígenas. La conceptualización predominante del espacio político asociativo, que solo considera las oportunidades políticas en relación con la represión del Estado o los derechos políticos, o bien con la virtual ausencia del Estado, no toma en cuenta las condiciones institucionales y contextuales para la movilización de las mujeres indígenas. Las relaciones de género influyen en la relativa apertura del espacio político para las mujeres. La situación formal de la libertad de asociación y de los derechos políticos no nos cuenta toda la historia acerca de sus oportunidades

de organización política. Las dificultades de las mujeres indígenas en la política electoral, incluso al interior de los partidos indígenas, han sido analizadas en algunos trabajos (Bonfil Sánchez, Barrera Bassols & Aguirre Pérez, 2008; Van Cott, 2009), pero no los patrones y dinámicas específicas al interior de los movimientos indígenas que explican, desde una perspectiva comparativa, las estrategias y obstáculos de las mujeres indígenas para crear espacios asociativos propios de ellas dentro de estos movimientos. En este libro proponemos analizar las trayectorias comparativamente diferentes de los movimientos de mujeres indígenas desde una perspectiva de sociología política que considera las variables de la fuerza del movimiento indígena en la política nacional y las formas de organización de las mujeres indígenas.

### **3. CÓMO ESTUDIAMOS LA MOVILIZACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS**

Enseguida presentamos nuestro marco teórico que combina ideas de los estudios de movimientos sociales y los estudios feministas, más precisamente, la interseccionalidad. Esta particular combinación responde a nuestro objetivo de comprender la movilización de las mujeres indígenas utilizando las mejores herramientas de la sociología política de los movimientos sociales, al mismo tiempo que proponemos una manera relativamente nueva de aplicar el paradigma de la interseccionalidad al análisis político comparativo.

Según lo que se denominó el modelo del proceso político, la acción colectiva se estructura alrededor de una serie de significados compartidos y reconocimiento mutuo, organizaciones por lo menos mínimas y una perseverante interacción contenciosa con las autoridades. En esta se exponen los reclamos y demandas de inclusión política (McAdam, Tarrow & Tilly, 2001). En algunos contextos, la interacción entre actores o instituciones políticas de élite claves y los movimientos sociales proveen oportunidades políticas favorables para que estos últimos hagan

valer sus derechos. En al menos las dos últimas décadas, la investigación sobre el rol de la identidad colectiva y la cultura en los movimientos sociales señaló las importantes limitaciones de este modelo, que había predominado en la investigación sobre los movimientos sociales durante las décadas de 1980 y 1990 (McAdam, 1982; Tarrow, 1994). Las críticas a este modelo enfatizan la construcción de identidades colectivas y significados como un trabajo social complejo fundamental para explicar la formación, el éxito y el fracaso del movimiento social (Álvarez & Escobar, 1992; Armstrong & Bernstein, 2008; Goodwin & Jasper, 2004; Morris & Mueller, 1992; Snow, 2004).

Para entender un movimiento específico, es necesario prestar especial atención a la articulación de ambas dimensiones, la estructural y la cultural, en la dinámica del movimiento que da lugar a nuevos discursos y organizaciones. Esto implica ir más allá de las dimensiones estructurales del modelo de proceso político, y pensar también en la dinámica interna del movimiento social. Además, esto significa concebir actores y oportunidades políticas desde una perspectiva más amplia, y no necesariamente definida por su relación directa con la esfera formal de la política, sino más bien insertada en una red de relaciones sociales (Álvarez, Dagnino & Escobar, 1998; Armstrong & Bernstein, 2008; Levi & Murphy, 2006; Pichardo, 1997; Snow, 2004; Staggenborg & Taylor, 2005).

En consecuencia, proponemos integrar los factores tanto internos como externos en el estudio de los movimientos sociales indígenas. Los factores internos son aquellos relacionados con la interacción entre grupos e individuos que diseñan proyectos, dan forma a discursos y proporcionan recursos materiales para llevar a cabo las actividades y estructurar la acción colectiva. Los factores externos son aquellos relacionados con los componentes institucional, normativo y conductual del ambiente en el que los movimientos sociales evolucionan y se adaptan. Estos están necesariamente interrelacionados y deben estudiarse juntos para lograr una representación más compleja de la dinámica



formativa y transformativa que explica los orígenes y la evolución de los movimientos. En este libro estamos interesadas específicamente en cómo surge la movilización de las mujeres indígenas desde los movimientos ya existentes y cómo estos diferentes factores influyen en sus trayectorias.

### 3.1 Un análisis interseccional de los movimientos sociales

Siguiendo a Rousseau (2009a), argumentamos que adoptar un análisis interseccional permite comprender más claramente la dinámica interna de los movimientos sociales. Ofrece, asimismo, un marco interpretativo interesante para explicar el surgimiento de nuevos actores y nuevas identidades colectivas como los del movimiento social de mujeres indígenas.

El paradigma de la interseccionalidad surgió a partir de varias líneas de trabajo feminista, particularmente de la obra de las feministas afros, chicanas y poscoloniales<sup>3</sup>. Brevemente, la interseccionalidad

niega la compartimentación y jerarquización de los grandes ejes de la diferenciación social a través de categorías [...] El enfoque interseccional va más allá del simple reconocimiento de la multiplicidad de los sistemas de opresión que funcionan a partir de estas categorías y postula su interacción en la producción y reproducción de las desigualdades sociales (Bilge, 2010, p. 58).

La interseccionalidad se fundamenta en la crítica a las formas esencialistas de comprender las categorías sociales que marginan la experiencia de muchos grupos al interior y a través de dichas categorías. En cambio, considera que las intersecciones particulares de las diferentes categorías sociales, en contextos históricos específicos, producen posiciones sociales e identidades idiosincráticas (Yuval-Davis, 2006). Una cuestión interesante que deriva de esta perspectiva es la conexión entre múltiples

---

<sup>3</sup> Para una buena visión general ver Bilge (2010), Denis (2008) y McCall (2005).

posicionamientos sociales y la formación de identidades grupales como en los movimientos sociales. Las categorías sociales se basan en una serie de atributos construidos que definen quién tiene derecho a qué recursos y cómo se distribuye la autoridad sobre estos recursos, con lo cual se crean jerarquías sociales. Las identidades grupales como las creadas por los actores de los movimientos sociales se producen históricamente mediante diferentes procesos en los que las categorías sociales son interpretadas y utilizadas para generar identificación entre individuos, redes y una variedad de símbolos (Brubaker, 2004).

Un análisis interseccional de los movimientos indígenas distingue entre posicionamientos sociales e identidades grupales. Las identidades grupales pueden incluir, explícitamente o no, diferentes categorías de posicionamiento social (Rousseau, 2009a). Así, por ejemplo, la identidad grupal de una organización aymara incluye diferentes posicionamientos sociales basados en la clase o el género, pero la manera como la organización expresa su identidad pública puede reflejar esta diversidad en mayor o menor medida. Qué dinámicas de poder están en juego en esa identificación es un tema que nosotras consideramos central para el estudio de los movimientos sociales (Brubaker, 2004).

Los movimientos sociales funcionan de manera tal que tienden a esencializar las identidades colectivas y los grupos sociales con los que se relacionan, para así construir una legitimidad estratégica, a veces con efectos contradictorios (Stephen, 2001). La literatura feminista en particular ha expuesto la marginalización de algunos grupos dentro de los movimientos feministas o de mujeres, o del movimiento estadounidense por los derechos civiles, por ejemplo (Roth, 2004). El trabajo de Ferree y Roth (1998) es uno de los primeros en proponer justificaciones teóricas para el estudio de las interacciones entre movimientos sociales. Estas revelan por qué ciertos temas/identidades se ven excluidos de la política de algunos movimientos que esperaríamos, como observadores externos, ver incluidos. Algunos trabajos sobre movimientos sociales han adoptado un marco interseccional que

considera cómo categorías interseccionales —como género, clase, raza y etnicidad— son representadas en el campo de un movimiento social<sup>4</sup>. Roth (2004) estudió las dinámicas que conducen a la formación de tres movimientos feministas distintos en los Estados Unidos, sobre la base de la diferenciación racial entre mujeres negras, chicanas y blancas. Este libro también está basado en el trabajo de Rousseau (2009a, 2009b, 2011a, 2011b), particularmente en el modelo desarrollado para explicar la construcción y transformación de las fronteras de identificación en un contexto específico, el de las interacciones políticas alrededor de las negociaciones de la Constitución de 2009 en Bolivia. Algunos estudios también han ilustrado muy bien los conflictos y la política de representar las diferencias entre las mujeres en las interacciones Estado-sociedad, con énfasis en las mujeres indígenas.

Siguiendo estas investigaciones, proponemos prestar atención a cómo los posicionamientos sociales creados por la intersección de una serie de categorías se articulan en la representación de las identidades grupales en las organizaciones de los movimientos indígenas. Nosotras nos enfocamos en una intersección específica, la de género y raza/etnicidad<sup>5</sup>, tal como se manifiesta en las mujeres indígenas como grupo social. Los movimientos sociales brotan de oportunidades políticas específicas, pero también —y fundamentalmente— de procesos culturales de construcción de significados derivados de las relaciones

---

<sup>4</sup> Crossley define un campo de movimiento social como «un campo en el que diferentes agentes, redes y grupos se alinean de diversa manera, compiten y se enfrentan para conseguir sus objetivos; un campo que genera sus propias exigencias, dinámicas y reglas, convirtiéndose en un “juego” relativamente autónomo, pero que siempre es solo relativamente autónomo» (2003, p. 62)

<sup>5</sup> Seguimos a Anthias y Yuval-Davis (1992) en su manera de comprender el racismo como «un discurso y una práctica para hacer sentir inferiores a los grupos étnicos» (12) sobre la base de la racialización como un proceso histórico; la etnicidad como «las condiciones sociales de un grupo posicionado de una manera particular en términos de la asignación social de los recursos en un contexto de diferencia respecto de otros grupos, así como puntos en común y diferencias al interior [del grupo]» (9).

sociales y las condiciones materiales (Rubin, 2004). Nuestra perspectiva es la del constructivismo social porque considera el rol de la agencia que es central en la formación de las identidades y los discursos de grupo. Las organizaciones de los movimientos sociales son dirigidas por individuos y se sustentan en incontables interacciones sociales que pueden liderar estas organizaciones para enfatizar a diferentes grados ciertas categorías producidas por la estructura de poder. En esto seguimos a Lois McNay y su noción de estructura, como la de género, definida como «relaciones vividas» (2000). Estudiamos el surgimiento de las mujeres indígenas como actores de un movimiento sobre la base de su experiencia social al definirse ellas mismas como mujeres indígenas.

### **3.2 Explicando el surgimiento de los movimientos de mujeres indígenas**

Utilizando la interseccionalidad como marco para nuestro análisis de la dinámica interna de los movimientos, también recurrimos a la literatura sobre los procesos políticos —desarrollada por Tilly y otros— para comprender los procesos centrales que configuran la aparición de los movimientos de mujeres indígenas y la particular forma de su organización y discursos. Nos enfocamos en los mecanismos de apertura/cierre del espacio asociativo para las mujeres indígenas, lo cual les permite elaborar un discurso autónomo al interior de los movimientos indígenas. A la vez, nos centramos en la creación de fronteras dentro de las organizaciones mixtas. El rol de la etnicidad y el género en la construcción de la identidad del movimiento también es una dimensión importante de los procesos internos. Junto con estos factores, mayormente internos, los factores externos que traemos a nuestro análisis son las oportunidades políticas derivadas de las interacciones entre los actores indígenas y el Estado, así como el rol de los actores externos no estatales, las redes y los recursos que apoyan la movilización de las mujeres indígenas (Rousseau & Morales Hudon, 2015).

### 3.2.1 Apertura/cierre de los movimientos sociales al discurso de las mujeres indígenas

Generalmente las oportunidades políticas se conciben como factores externos a los movimientos sociales. Según esta perspectiva, el factor central que facilita o restringe la acción colectiva es un cambio en el régimen político (Tilly & Tarrow, 2008). Esta concepción asume una relación directa entre un movimiento social y el Estado. El surgimiento de los movimientos indígenas en las Américas puede explicarse, como se mencionó anteriormente, por los cambios estructurales específicos que ocurrieron durante las décadas de 1980 y 1990 (Sieder, 2002; Velasco Cruz, 2003; Yashar, 2005). Pero la aparición de los movimientos de mujeres indígenas no puede explicarse observando solo los cambios en la estructura de las oportunidades políticas o en las dinámicas externas. Así pues, en el análisis es necesario incorporar las dinámicas internas de los movimientos indígenas porque, como sabemos, estos precedieron el ascenso a la esfera pública de las mujeres indígenas líderes. Por qué algunas mujeres indígenas empezaron a desplegar un discurso autónomo (o un «discurso propio») y crearon nuevos espacios de organización al interior de los movimientos indígenas solo se puede comprender si se presta atención a las negociaciones al interior de las organizaciones indígenas, en relación con los recursos y el apoyo proporcionados desde el exterior.

Mientras los cambios en el Estado, especialmente en las leyes y las instituciones que afectan a los pueblos indígenas y a las mujeres, sean factores centrales a tomar en cuenta, nosotras proponemos añadir mucha atención al proceso de negociación de las demandas y los discursos de las mujeres acerca del género dentro del movimiento indígena. Esto se refiere a la reacción de parte de los líderes del movimiento a los desafíos internos. Este proceso, hasta cierto punto, es similar al que caracteriza las estructuras de oportunidad política más amplias, tal como se definen en el modelo de proceso político. Sin embargo, el proceso de apertura/cierre que proponemos aquí se refiere más bien a las dinámicas

internas de los movimientos sociales. Esto último difícilmente puede aislarse de las dinámicas externas, pero nosotras proponemos enfocarnos en cómo los desafíos internos, que pueden o no ser incitados por los cambios externos, son respondidos al interior del movimiento.

A lo que nos referimos con procesos de apertura/cierre es al tipo de reacciones del movimiento social (en este caso el movimiento indígena) y a los nuevos reclamos y demandas que surgen desde adentro de sus filas. Cuando el equilibrio de poder les permite negociar para que se reconozcan sus reclamos, el retador interno puede solicitar que el movimiento redefina su discurso para incorporarlos (apertura). El escenario opuesto ocurre cuando los retadores no son suficientemente fuertes como para persuadir o forzar a los líderes del movimiento para que admitan sus demandas (cierre). Por supuesto que pueden ocurrir muchas cosas entre estas dos respuestas, pero en ausencia de lo que ellas (las mujeres indígenas) consideran una transformación satisfactoria del movimiento, puede haber un incremento o disminución de la necesidad percibida para la transgresión de las fronteras del movimiento.

Estos procesos explican por qué algunas mujeres continúan movilizándose al interior de las organizaciones de movimientos indígenas y ocupan un rol importante que integra los intereses de las mujeres en la agenda y el discurso del movimiento, mientras que otras crean nuevos espacios para la movilización con el fin de perseguir los suyos propios. La resistencia al interior de los movimientos indígenas para incluir las demandas específicas de las mujeres indígenas constituyó un factor importante en la decisión de algunas de ellas para crear espacios de organización autónomos (Gutiérrez & Palomo, 2000; Rivera, 2008; Sánchez Néstor, 2005).

### **3.2.2 La creación de fronteras al interior de organizaciones mixtas**

Para comprender el surgimiento de las organizaciones de mujeres indígenas, también nos fijamos en el mecanismo de la creación de fronteras, que se refiere al surgimiento de una relación de oposición entre actores

políticos (Tilly & Tarrow, 2008). Por lo general, en la teoría de los movimientos sociales la creación de fronteras se analiza en términos de un movimiento social que desafía a los grupos dominantes, que son concebidos como externos al movimiento. Sin embargo, la creación de fronteras también se lleva a cabo al interior de los movimientos sociales donde «la formación de la identidad política [es] la negociación constante y contingente de la diferencia dentro de las organizaciones» (Stephen, 2001, p. 55). Por ejemplo, cuando las mujeres deciden crear espacios autónomos, crean nuevas fronteras que pueden ser más o menos en abierta oposición a las organizaciones mixtas establecidas (Taylor & Whittier, 1992).

La creación de nuevos espacios de organización por parte de las mujeres indígenas puede ser una reacción al desconocimiento de sus demandas de género dentro del movimiento indígena. Esto a su vez apunta al problema de las diferencias internas y la manera como se formulan. Para comprender por qué las mujeres indígenas utilizan esta estrategia de crear fronteras para luego posicionarse como nuevos actores políticos, uno debe entender cómo y por qué construyen una identidad colectiva sobre la base de identidades étnicas y de género. La creación de fronteras de género en las organizaciones puede también reflejar no una dinámica de oposición, sino más bien una visión de organización segregada por género, que podría incluso ser, hasta cierto punto, impuesta por los líderes varones. Sin embargo, diferentes formas de acción pueden derivarse de una situación como esta, y las mujeres también pueden volverse actores más autónomos a través de estas formas de fronteras consensuadas, orientadas a reproducir jerarquías de género o diferentes nociones de la diferencia de género.

### 3.2.3 Etnicidad, clase y género en la identidad del movimiento

Junto con estos mecanismos que se refieren directamente a las dinámicas internas de los movimientos, nosotras también estudiamos los discursos específicos que desarrollan las mujeres indígenas sobre sí mismas

como actores colectivos. En la forma como se posicionan ellas mismas como críticas de los discursos de género sesgados o etnocéntricos, las mujeres indígenas efectivamente presentan un punto de vista complejo en relación con las organizaciones indígenas dominadas por varones y respecto a los movimientos feministas/de mujeres no-indígenas.

Esta articulación de género y etnicidad está integrada al modo como se conceptualizan sus discursos. Las organizaciones de mujeres indígenas se refieren a diferentes conceptos, como los derechos de las mujeres, la igualdad, la complementariedad, la dignidad, el género y varias nociones ancladas en significados culturales específicos de la realidad social. En muchos casos, las mujeres indígenas se refieren al concepto de los derechos de las mujeres en lugar del género, como es el caso de las mujeres mapuche en Chile (Richards, 2005, p. 202). Si bien algunas mujeres indígenas utilizan el concepto de género, ellas por lo general lo definen para tratar de responder a las opiniones negativas sobre este último, que casi siempre prevalecen entre ciertos sectores del movimiento indígena.

Al crear nuevos espacios para organizarse y producir nuevos discursos, las mujeres indígenas navegan por las dinámicas internas de los movimientos indígenas y feministas/de mujeres (Hernández Castillo, 2001). Así, la producción de nuevas identidades colectivas que combinen etnicidad, clase y género está asociada con el surgimiento de nuevas fronteras del movimiento. Esta experiencia de negociar las demandas específicas de las mujeres indígenas a través de diferentes identidades y movimientos colectivos también recibe el apoyo de actores externos que constituyen recursos importantes para las mujeres indígenas. De hecho, algunos actores claves han acompañado los procesos de organización de las mujeres indígenas y estas experiencias les han dado un apoyo importante (talleres y redes, entre otros) que permite que aboguen por que se incorporen a las preocupaciones y perspectivas de las mujeres dentro de los movimientos indígenas.



### 3.2.4 El rol de los actores externos

El rol de los actores externos es efectivamente crucial para la organización del movimiento social, porque ellos proporcionan recursos y oportunidades para las mujeres indígenas y sus procesos de organización. En el caso del movimiento de mujeres indígenas, los actores externos, como las iglesias progresistas, los grupos de mujeres y las diferentes ONG nacionales e internacionales, han jugado un rol importante al apoyar la organización y movilización de las mujeres alrededor de diferentes temas (Hernández Castillo, 2002; Oliart, 2008; Rousseau, 2011b). Los sectores progresistas de la Iglesia católica, a través de la creación de comunidades eclesiales de base, abrieron espacios de organización para que las mujeres participen en proyectos productivos y espacios de discusión. Los grupos de mujeres y las ONG internacionales también promovieron este tipo de proyectos que fomentan conciencia política en las mujeres rurales e indígenas, hasta el apoyo y asesoramiento a los grupos de mujeres indígenas y el desarrollo de sus liderazgos. Estos procesos se afianzan a partir de las diferentes ONG, las agencias y las instituciones, aunque con discordancias entre sus objetivos y métodos.

Las relaciones entre las organizaciones de mujeres indígenas y estos actores externos son complejas y se han caracterizado por colaboraciones importantes, pero también por tensiones que han surgido, por ejemplo, con el fenómeno de la ONGización. Este, en Latinoamérica y otras regiones, ha creado una fuerte competencia entre los grupos. Las tensiones se deben también a los choques de intereses entre organizaciones y actores externos que a menudo imponen sus agendas. En algunos casos esto ha llevado a prácticas excluyentes que contribuyen a reforzar las fronteras sociales entre las mujeres. El desbalance de poder que existe entre las mujeres mestizas de clase media y las mujeres indígenas se ve así reforzado en vez de cuestionado. Estas tensiones han sido lo suficientemente importantes como para explicar, parcialmente, por qué algunas organizaciones de mujeres indígenas no se identifican con el movimiento feminista/de mujeres no-indígenas (Hernández Castillo, 2001).

Los procesos aquí expuestos ciertamente no son los únicos en juego en el surgimiento de los movimientos de mujeres indígenas, o lo que llamaremos el surgimiento de los espacios propios de las mujeres indígenas al interior del movimiento indígena. Sin embargo, argumentamos que estos sí contribuyen significativamente a la comprensión de las dinámicas que están detrás de la formación de nuevas organizaciones, nuevos espacios de organización y nuevos discursos al interior del movimiento indígena en diferentes contextos.

#### 4. NUESTRA COMPARACIÓN DE CASOS

Sobre la base de este marco, hemos desarrollado un estudio comparativo que involucra tres casos latinoamericanos que contrastan en una serie de aspectos. México, Perú y Bolivia representan una variedad de dinámicas temporales, nacionales y regionales en la experiencia de movilización indígena. México está marcado por la naturaleza federal de su sistema político, algunos movimientos regionales indígenas históricamente fuertes y un nivel relativamente bajo de unidad y de logros políticos para el movimiento indígena a nivel nacional. El movimiento mexicano es probablemente el más conocido a escala mundial debido a la gran innovación introducida por la insurrección zapatista a mediados de la década de 1990 en adelante. Sin embargo, los zapatistas se han retirado en la organización a nivel local y los movimientos indígenas mexicanos se organizan principalmente en los ámbitos local y regional.

Los movimientos indígenas del Perú y Bolivia están divididos geográfica y étnicamente, pero se han consolidado organizaciones interregionales fuertes en la sierra de Bolivia y en las tierras bajas de la Amazonía de ambos países. El Perú tiene un sistema estatal unitario y es la entidad política más centralizada de nuestros tres casos. Durante mucho tiempo ha sido considerado un caso excepcional o una desviación del patrón latinoamericano de movilización indígena, porque su movimiento ha sido notablemente débil en la sierra y relativamente

débil en general, con pocas conquistas nacionales. Sin embargo, avances recientes en torno al tema del derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa sobre los proyectos de desarrollo han desatado una nueva dinámica de movilización indígena.

Bolivia también tiene un sistema político unitario, pero con centros regionales fuertes. Su movimiento indígena es el más fuerte de nuestros tres casos y podría decirse que lo es también en Latinoamérica. Sus conquistas a escala nacional son impresionantes, como es el caso del mayor éxito que ha tenido la influencia del movimiento indígena en el Estado con la elección de Evo Morales como su primer presidente indígena y la adopción de una Constitución radicalmente nueva en 2009, que prevé muchos derechos y reformas que los movimientos indígenas exigían.

Nuestros tres casos pueden ubicarse en un continuo de menor a mayor nivel de éxito por la influencia o acceso que han tenido al Estado y por llevar a cabo reformas políticas e institucionales que abordan las demandas de los movimientos indígenas: Perú (bajo), México (intermedio) y Bolivia (alto). En estos escenarios contrastados, cuando tratamos de estudiar la movilización de las mujeres indígenas y la construcción de los espacios para sus voces propias encontramos que existe una diversidad de procesos. Si bien la falta de teorización previa específica sobre el tema nos impidió construir sobre fundamentos existentes, empezamos con la hipótesis de que cuanto más fuerte era un movimiento indígena en el contexto de la política nacional, este se constituía más favorablemente para que la capacidad de las mujeres indígenas en sus propios espacios de acción colectiva avanzara y para que sean reconocidas como actores políticos. Las formas de organización de las mujeres indígenas, así como su capacidad de influir directamente en el Estado con el fin de generar políticas públicas o representación institucional, eran dos temas que estaban abiertos a la investigación empírica. En efecto, la particular naturaleza de la lucha de las mujeres indígenas, enclavada en la agencia colectiva de sus comunidades y pueblos, constituye un contexto específico para entender su autonomía.

Las formas de organización que ellas persiguen no pueden simplemente o solamente ser la creación de organizaciones autónomas (independientes). Nuestra hipótesis era que las mujeres indígenas querían quedarse al interior del movimiento indígena y tenían que avanzar con mucho cuidado en busca de reconocimiento e igualdad a fin de mantener su legitimidad política. Como se dijo anteriormente, la incógnita que queríamos explorar era cómo las mujeres indígenas podrían conformar, en la esfera pública, un actor colectivo distinto y al mismo tiempo mantener su lealtad primera al movimiento indígena. Por consiguiente, nuestra investigación se enfoca en los diferentes tipos de organizaciones o espacios de organización creados por mujeres, así como los procesos que explican su formación.

Nuestra recopilación de datos privilegió las entrevistas semiabiertas sostenidas principalmente con mujeres indígenas líderes de las organizaciones que investigamos. Otras categorías de entrevistados incluyeron a personal de las ONG, activistas feministas, personal de agencias internacionales y académicos expertos. Se realizaron en promedio unas treinta entrevistas en cada caso de estudio. El trabajo de campo en el Perú se realizó en los años 2009, 2010 y 2012; en Bolivia se hizo en 2011 y 2013; y en México, en 2010 y 2011. Además de las fuentes secundarias como la vasta literatura que existe sobre los movimientos sociales indígenas en estos países —siendo la producción menor sobre el Perú— también consultamos documentos publicados por las organizaciones indígenas o las ONG con las que trabajaban. La inexistencia de archivos en la mayoría de estas organizaciones fue un gran obstáculo para nuestro esfuerzo por reconstruir las dinámicas que condujeron a la creación de espacios de organización para las mujeres indígenas. Sin embargo, mediante las entrevistas, y con la ayuda de fuentes secundarias, logramos generar una propuesta de explicación del patrón general de movilización insertada en la historia de cada una de las diferentes organizaciones de movimientos indígenas que estudiamos.

Una cuestión sobre la que tuvimos que tomar decisiones desde un inicio fue a qué actores colectivos estudiaríamos. ¿Quién es «indígena»? En muchas instancias y circunstancias, el Estado y las élites no indígenas tratan de negarle autenticidad a los actores indígenas y esto es parte del contexto en el que actores del movimiento indígena tienen que construir su discurso y estrategias (García & Lucero, 2011). Para construir nuestro análisis sobre bases sólidas, elegimos enfocarnos en las autodenominadas organizaciones indígenas, aquellas que se presentan a sí mismas en la esfera pública como indígenas. Enfocándonos en las autodenominadas organizaciones indígenas, reconocemos la complejidad de la formación de la identidad indígena y limitamos el ámbito de nuestra investigación a aquellos actores colectivos cuya principal lucha política es representar a los pueblos indígenas y sus agendas. Reconocemos que los intentos de los Estados de negar la autenticidad indígena conducen a que estos actores colectivos deban producir su autenticidad constantemente y, por tanto, la indigeneidad no tiene una esencia. Estamos de acuerdo con De la Cadena & Starn, quienes definen la indigeneidad como surgiendo «solo dentro de grandes campos sociales de diferencia y similitud [y que adquiere] su significado “positivo” no de algunas propiedades esenciales suyas, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que tiene en exceso o le falta» (2007, p. 4).

Una de las nociones con las que trabaja nuestra investigación es la autonomía del movimiento —en este caso, la autonomía de las mujeres indígenas como actor político y social—. Decidimos dejar esta noción abierta a la interpretación de las propias mujeres indígenas. Pero también consideramos que los actores colectivos representan a las mujeres indígenas cuando están difundiendo discursos y demandas que difieren de aquellos del resto de organizaciones de movimientos indígenas. En otras palabras, las demandas particulares de las mujeres indígenas como grupo social, cuando logran ser representadas, son indicadores de su autonomía. Como acabamos de mencionar, las características

de los espacios de organización de las mujeres indígenas también son claves, pero deben ser entendidas a través del enfoque procesual de transformación del movimiento social que nosotras proponemos. Por ejemplo, el grado en que las organizaciones indígenas mixtas abordan de manera explícita los asuntos relacionados con la desigualdad de género se considera un indicador de la influencia de las mujeres indígenas dentro de estas organizaciones.

La comparación consiste en reconstruir la dinámica de interacción al interior de los diferentes sectores del movimiento indígena en los tres casos, para así comprender las circunstancias en las que se crearon los diferentes tipos de organizaciones o espacios de las mujeres indígenas. Las explicaciones que nos dieron los mismos actores forman los elementos centrales que se han tenido en cuenta para reconstruir los diferentes patrones del surgimiento, negación o reconocimiento de la voz autónoma, así como las demandas de las mujeres indígenas. El papel de los factores externos, como la relación con el Estado y las instituciones políticas nacionales, así como con los actores no estatales como las ONG, los partidos políticos y los sindicatos, es una dimensión importante de estas interacciones. En términos globales, lo que entendemos de las oportunidades y obstáculos que enfrentan las mujeres indígenas está basado en cómo las mismas mujeres indígenas entienden su situación social y las circunstancias políticas que ellas enfrentan como actores del movimiento social.

Los próximos capítulos presentan los tres diferentes casos a través de una lógica similar: el primer capítulo analiza la formación de los movimientos indígenas contemporáneos y cómo en las décadas pasadas se forjaron en relación con el contexto político nacional. El segundo capítulo trata sobre la trayectoria específica de la organización de mujeres indígenas, que solo puede entenderse integralmente una vez establecido el contexto nacional general de la política indígena. Stéphanie Rousseau escribió los capítulos sobre el Perú y Bolivia, mientras que Anahí Morales Hudon escribió el capítulo sobre México.

Ambas escribimos juntas este primer capítulo introductorio, así como la conclusión, en la que profundizamos la comparación y volvemos más explícitamente a nuestro marco teórico para mostrar lo que ilustra nuestra investigación. Esta contribuye a la literatura sobre los movimientos indígenas latinoamericanos y el análisis interseccional de los movimientos sociales en general.

Fondo Editorial PUCP

Fondo Editorial PUCP



PARTE I  
**BOLIVIA**

Fondo Editorial PUCP

## CAPÍTULO 1

### LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS SE APODERAN DE LA POLÍTICA PARTIDARIA Y DEL ESTADO

*Estamos recordando nuestra historia, esa historia negra, esa historia permanente de humillación, esa ofensiva, esas mentiras. De todo nos han dicho, verdad que duele, pero tampoco estamos para seguir llorando por los 500 años. Ya no estamos en esa época, estamos en época de triunfo, de alegría, de fiesta. Por eso creo que es importante cambiar nuestra historia, cambiar nuestra Bolivia, cambiar nuestra Latinoamérica.*

Evo Morales, presidente de Bolivia (2006–).  
Discurso de la ceremonia de toma de posesión en el Congreso Nacional de Bolivia el 22 de enero de 2006.

La política boliviana cambió radicalmente en la primera década del siglo XXI. Por primera vez desde la Independencia, un líder indígena, Evo Morales Ayma, ganó una elección democrática y se convirtió en el presidente del país. Su victoria electoral no solo representó un gran logro personal de un fuerte líder social, sino también la victoria de un nuevo partido, el Movimiento al Socialismo (MAS), creado en la década de 1990 por un grupo de organizaciones sociales principalmente campesinas e indígenas. Esta transformación decisiva de la esfera política permitió la organización de una Asamblea Constituyente

que produjo una nueva Constitución aprobada en 2009. Esta oficializó e institucionalizó una nueva agenda de reformas legales, administrativas y políticas en las que las organizaciones indígenas tuvieron gran influencia. El proyecto del MAS de «descolonizar el Estado y la sociedad» se convirtió en el discurso político oficial y llevó numerosos asuntos en la agenda pública.

Este periodo político puede entenderse como una nueva fase en la construcción de la ciudadanía de la mayoría de bolivianos, que se empoderaron por primera vez por medio de la llamada Revolución de 1952, que estableció el sufragio universal y realizó una reforma agraria masiva. Luego de esta temprana e importante transformación del régimen de ciudadanía boliviana, la mayoría de campesinos y mineros se organizaron a través de sistemas corporativistas en los que se restringió su autonomía. Eventualmente estos sistemas colapsaron durante las dictaduras de las décadas de 1960 y 1970, y se abrió camino al sindicalismo independiente acompañado de un proceso de renacimiento étnico, el movimiento katarista. Las nuevas organizaciones lideraron el camino para producir una nueva agenda de demandas, expresada especialmente en el Manifiesto Tiwanaku presentado en 1973. A partir de ese momento, la lucha popular contra las dictaduras o los gobiernos democráticos de las élites mestizas tuvieron como fuerte cimiento normativo un discurso de empoderamiento cultural quechua y aymara basado en el autogobierno de la comunidad indígena y campesina.

En la década de 1990, la movilización de los pueblos indígenas de las tierras bajas que no habían participado en el movimiento katarista de renacimiento indígena atrajo la atención nacional sobre la situación de las minorías étnicas que no habían sido tomadas en cuenta durante la Revolución de 1952. Además, estaban experimentando una gran vulnerabilidad en sus territorios porque debían, cada vez más, enfrentarse a nuevos proyectos de desarrollo extractivo o agronegocios. La combinación de las demandas de los pueblos indígenas de las tierras

bajas por sus derechos territoriales y la autonomía, expresadas a través de numerosas marchas, y la formación de un nuevo partido político (MAS) por las organizaciones indígenas y campesinas de las tierras altas eventualmente condujeron a la victoria de Evo Morales. En esta rápida movilización, las mujeres indígenas fueron actores claves, tal como se explicará detalladamente en el siguiente capítulo.

Aunque el nuevo gobierno que se formó en 2006 obtuvo un apoyo popular sin precedentes, las tensiones y la fragmentación al interior de los sectores populares/indígenas resurgieron con fuerza después de la adopción de la nueva Constitución. En este sentido, Bolivia es un caso único para el estudio de la política del movimiento indígena, porque el acceso al poder de un partido compuesto por una coalición de movimientos sociales —entre los que son claves los actores indígenas— ha permitido que las organizaciones indígenas tengan canales de representación directa en el Estado y las instituciones políticas. Sin embargo, su acceso al poder y el de las poblaciones que representan es desigual, lo que ha resultado en nuevas formas de dominación étnica como se explicará más adelante. Paralelamente, las élites económicas opuestas al proyecto del MAS se debilitaron mucho políticamente debido a sus equivocadas estrategias y la falta de unidad entre sus filas. La mayoría de sus sectores lograron negociar suficientes garantías como para continuar con sus actividades económicas y se contentaron con la estabilidad macroeconómica que buscaba el gobierno de Evo Morales.

## 1. RAZA Y ETNICIDAD EN LA BOLIVIA DEL SIGLO XXI

Como la mayoría de casos en Latinoamérica, la sociedad boliviana poscolonial se construyó sobre los remanentes de la estructura social colonial, en la que se mantuvo la división entre indios y criollos, una división organizada a lo largo de varias líneas institucionales. La principal institución fue la hacienda, que perpetuó las relaciones laborales serviles mediante el trabajo agrícola y el servicio personal de los indios

en beneficio de los hacendados criollos. Al estar privados de la ciudadanía política, excluidos del acceso a la educación y marginados económicamente, la mayoría de bolivianos vivía como una minoría en su propio país. De manera similar a la experiencia de otros países andinos, las poblaciones indígenas de la sierra fueron integradas a la sociedad colonial y después a la república boliviana a través del trabajo agrícola servil y el tributo, mientras que la gente de las tierras bajas no desarrolló grandes vínculos con el Estado criollo o la economía mercantil sino hasta el siglo XX. Desde el orden republicano del siglo XIX hasta fines del XX, la ley no reconocía como ciudadanos a las mujeres o a los indígenas que trabajaban en las haciendas, con lo cual los hacía depender del poder paternalista y violento de los esposos, padres y amos criollos (Barragán, 2005).

La «Revolución Democrática» de Morales se hace eco de la transformación política más importante del siglo XX, la «Revolución Nacional» de 1952 liderada por el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) bajo el ímpetu de los profesionales reformistas de clase media, los trabajadores, mineros y líderes rurales. Esta revolución llevó a la expansión de los derechos ciudadanos para incluir a la mayoría de ciudadanos indígenas de Bolivia, mediante la adopción del sufragio universal y la reforma agraria que significó el fin de las relaciones de servidumbre entre los indios como trabajadores dependientes y los propietarios de las grandes haciendas (Grindle & Domingo, 2003). Gotkowitz (2007) demostró que antes de la revolución, los campesinos de las comunidades indígenas de la sierra se habían movilizado por décadas. Oleadas de invasiones de parte de grandes latifundistas en sus territorios, que en muchos casos significó su expulsión, fueron el terreno donde se formaron los primeros líderes indígenas del siglo XX. Estos buscaban protección del Estado e invocaban la ley para dar la batalla por la restitución de sus derechos colectivos.

Décadas antes del Primer Congreso Indígena llevado a cabo en La Paz, en mayo de 1945, ya se había formado una red nacional de

líderes de comunidades indígenas: los caciques. Ellos protestaron en contra de los grandes terratenientes que les confiscaron ilegalmente sus tierras y contra las condiciones laborales abusivas en las grandes haciendas. Entre otros acontecimientos políticos importantes que vale la pena mencionar están el primero y segundo «Congreso de Indígenas de Habla Quechua» realizados en Sucre en 1942 y 1943 (Gotkowitz, 2007; Rivera Cusicanqui, 1987). Particularmente el Primer Congreso Indígena, en el que participaron alrededor de mil delegados indígenas, fue descrito como un momento clave en el desarrollo de una nueva apertura dentro del Estado para que reconociera como legítimas las demandas indígenas. Los políticos de izquierda y los líderes sindicales apoyaron el movimiento liderado por dirigentes indígenas, a tal punto que algunos de estos se afiliaron a federaciones sindicales como «secretarios de asuntos indígenas». El presidente Villarroel, que organizó el Congreso Indígena, fue incluso llamado «tata» (padre) por los campesinos (Rivera Cusicanqui, 1987).

Sin embargo, los resultados concretos del Congreso fueron escasos: el principal beneficio fue la abolición del ponguaje (trabajo personal obligatorio, no remunerado, realizado por los campesinos a beneficio del hacendado). Pero se había dado un paso clave al demostrar la voluntad del Estado de reconocer a los líderes indígenas como interlocutores legítimos. Los años que transcurrieron entre este Congreso y la Revolución de 1952 fueron muy agitados. El presidente Villarroel fue ahorcado por un grupo de ciudadanos urbanos que se oponían a su actitud proindígena. Este acontecimiento dramático llevó a una sucesión de rebeliones bajo diferentes liderazgos en todo el país, que terminó en una guerra civil (Rivera Cusicanqui, 1987). Cuando en 1952 la correlación de fuerzas finalmente lo permitió, el MNR se hizo cargo del gobierno para llevar a cabo un programa radical. Forzado por las invasiones espontáneas de los campesinos en las grandes haciendas, el gobierno del MNR adoptó una reforma agraria que transformó a los campesinos de las haciendas en pequeños propietarios de tierras.

Se adoptó el sufragio universal, se nacionalizó el sector minero y las reformas de la educación crearon escuelas rurales destinadas a integrar a la mayoría de ciudadanos indígenas en la cultura hispana nacional dominante (Hylton, Thomson & Gilly, 2007).

Silvia Rivera Cusicanqui argumenta que ya desde 1947 el MNR asumió la tarea de «campesinar al movimiento indio» a través de nuevas estructuras de organización bajo el control sindical. Estas, según Rivera, mataron temporalmente la iniciativa que los indígenas habían demostrado por décadas representándose a sí mismos y definiendo la batalla política en sus propios términos (1984, p. 109). Además, también significó la adopción del lenguaje de clase social bajo el rótulo de «campesinado» para describir y articular las luchas de los sectores indígenas. La identidad colectiva de los mineros, la mayoría indígenas, también se proyectó políticamente a través del vocabulario y las demandas de clase. Como se puede imaginar fácilmente, esto no favoreció la inclusión de la situación propia de las mujeres, ya que estas mayormente trabajaban en las chacras familiares o como amas de casa. Sin embargo, las mujeres de algunas zonas mineras se organizaron en «comités de amas de casa» para participar activamente en las huelgas mineras y en las protestas políticas. Este fue un proceso de acción colectiva muy importante que permitió que las mujeres se establecieran como actor político en la esfera pública (Lagos, 2006).

Hasta fines de la década de 1960, los campesinos y mineros fueron miembros activos de las organizaciones corporativistas creadas por el Estado para apoyar lo que resultó ser una política reformista más que revolucionaria, tal como se manifestó en las fluidas relaciones diplomáticas y económicas entre Bolivia y los Estados Unidos. Sin embargo, desde fines de la década de 1950, el régimen y sus bases sindicalizadas empezaron a fragmentarse, y bajo la influencia del gobierno estadounidense, una dictadura militar se hizo del poder en 1964. El general René Barrientos asumió la presidencia y estableció lo que se conoce como el «pacto militar campesino» para contener a los



sindicatos mineros radicales y dividir a los sectores populares rurales y urbanos. Luego de su muerte y un breve gobierno de la Asamblea Popular, el general Hugo Banzer tomó el poder y estableció una dictadura militar entre 1971 y 1978. El pacto militar campesino se acabó en el contexto de la aplicación de las reformas económicas inspiradas por el Fondo Monetario Internacional que Banzer implantó. En la década de 1970, los comités de amas de casa seguían movilizándose, aún bajo las condiciones adversas impuestas por esta dictadura de derecha. Organizaron una huelga de hambre que fue clave en la construcción de la oposición contra el régimen de Banzer y fueron reconocidas por los sectores populares bolivianos como heroínas de esta lucha (Lavaud, 1999).

Antes del gobierno de Banzer ya habían surgido nuevos movimientos campesinos que poco a poco construyeron los cimientos de un movimiento autónomo. Empezaron en la región de La Paz entre los aymaras. Un movimiento de renacimiento cultural étnico también articuló las demandas materiales y políticas sobre la base de un análisis histórico de la exclusión y opresión que experimentó la mayoría indígena. El movimiento se formó a lo largo de dos tendencias que luego permanecerían dentro del movimiento indígena contemporáneo. La tendencia indigenista se centraba más radicalmente en la reconstrucción de la sociedad y las instituciones indígenas precoloniales, y veía la exclusión de los criollos o blancos como una parte necesaria de esa reconstrucción. La tendencia katarista se enfocó en los temas de clase y asuntos étnicos y propuso una sociedad y un gobierno multiétnico (Van Cott, 2005, p. 53).

El líder katarista Genaro Flores lanzó el Manifiesto Tiwanaku en 1973, que se convirtió en una referencia ideológica y programática importante para las futuras generaciones de activistas indígenas y campesinos. En este manifiesto hacía un llamado especial para que se creara el «instrumento político» de los campesinos, que describía como necesario para acabar con el ciclo de cooptación o instrumentalización

de los votos de los campesinos de parte de los partidos políticos. También afirmaba lo siguiente:

Somos extranjeros en nuestro propio país. No se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida. La educación escolar, la política partidista, la promoción técnica no han logrado que en el campo haya ningún cambio significativo. No se ha logrado la participación campesina porque no se ha respetado su cultura ni se ha comprendido su mentalidad<sup>1</sup>.

A finales de las décadas de 1970 y 1980 la organización campesina experimentó una renovada autonomía. Algunas organizaciones unieron fuerzas por iniciativa de la Central Obrera Boliviana con la formación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores del Campo de Bolivia (CSUTCB) en 1979. La CSUTCB fue la primera organización nacional campesina que reunió a todas las principales organizaciones campesinas bajo un proyecto político de autonomía desde la Revolución de 1952. Fusionó algunos sectores del movimiento campesino influenciados por el proyecto katarista de renacimiento cultural étnico. Asimismo, se impuso rápidamente en la escena política y durante los años ochenta participó en la transición a la democracia que fue bastante caótica. Los sindicatos organizaron cientos de protestas y se disparó la hiperinflación.

Las mujeres participaron en la CSUTCB, pero su acceso se limitó a cargos dentro de la organización por las costumbres de propiedad de tierras que, por lo general, se oponía a los derechos individuales de las mujeres. Sin embargo, desde 1980 el reconocimiento de la participación significativa de las mujeres en la política campesina adquirió forma y se creó una organización solo de mujeres, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia «Bartolina Sisa» (FNMCB «BS»), conocidas popularmente como las Bartolinas. En un principio la federación

---

<sup>1</sup> Manifiesto de Tiwanaku, 1973. Disponible en varias páginas web.

sirvió para coordinar la movilización de las mujeres desde arriba, en lugar de ser una organización representativa y participativa. Como se explicará más detalladamente en el próximo capítulo, esto no estaba libre de tensiones. La voluntad de los líderes campesinos varones de mantener el control sobre las mujeres chocó con el deseo de algunas mujeres líderes de formar una organización más fuerte y autónoma. Solo una década y media después, la federación se ganó el derecho a crear una estructura piramidal para reclutar desde el nivel local hacia arriba.

A partir de 1985 se adoptaron diferentes reformas neoliberales, empezando por un ajuste estructural para hacer frente a la hiperinflación y la deuda. La primera oleada de reformas incluyó la privatización de las minas estatales, que tuvo gran repercusión en la Central Obrera Boliviana (COB), un actor social clave cuya base estaba conformada por mineros. También puso fin a las políticas de sustitución de importaciones. Según lo reportado por Kohl (2006, p. 311), unos veinte mil mineros perdieron su trabajo como resultado de las privatizaciones y treinta y cinco mil perdieron sus trabajos en el sector privado de manufactura. Para 1993, el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada adoptó varias reformas que incluyeron la privatización de empresas estatales y una mayor liberalización de la economía para atraer la inversión extranjera, entre otras. Los sectores populares protestaron por la pérdida de empleos y los disturbios sociales llevaron a la represión estatal.

Una de las consecuencias no previstas de las reformas neoliberales fue el mayor crecimiento del sector productor de hoja de coca. Esto fue producto de una sostenida migración desde las zonas mineras hacia las Yungas y los valles del Chapare en Cochabamba. Muchos de los nuevos productores de coca eran exmineros con larga experiencia en la organización sindical. Ellos se unieron a las federaciones de productores de coca, que desde entonces se volvieron muy activas políticamente. Como resultado, para fines de la década de 1980 los sindicatos de productores de coca se convirtieron en el sector predominante dentro

de la CSUTCB, lo que fue crucial para las orientaciones políticas que la confederación adoptó durante la década de 1990.

La política alrededor de la raza/etnicidad dio un giro notable a principios de los años noventa, después de la primera protesta nacional liderada por los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, que marcharon a La Paz en 1990. En 1991, el gobierno adoptó algunos decretos para reconocer los primeros territorios indígenas y ratificó el Convenio 169 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización Internacional del Trabajo. En 1995, la CSUTCB y la organización de los pueblos indígenas de las tierras bajas, o Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), organizaron una segunda marcha para exigir una nueva reforma agraria y por los derechos territoriales indígenas. Como respuesta, el gobierno adoptó la Ley del INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) que, entre otros asuntos, creó las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), diseñadas como excepciones al patrón general de titulación individual de tierras, con la intención de reconocer las demandas colectivas indígenas sobre el territorio. Sin embargo, como lo menciona Gustafson (2002, p. 282), las TCO no siempre estaban conformadas por territorios contiguos, sino que eran lotes de tierras más bien dispersos, lo que complicaba la gobernanza de estas nuevas entidades colectivas. La Ley del INRA también significó la reiniciación de la redistribución de la tierra y de la titulación basadas mayormente en los esquemas de propiedad individual.

Además de los asuntos sobre tierras y territorios, una serie de reformas políticas y constitucionales dirigidas por el gobierno del presidente Sánchez de Lozada abrió el espacio político, lo que permitió que las organizaciones indígenas, así como otras organizaciones populares, ingresaran en el esquema de gobernanza recientemente creado como proyecto de modernización del Estado. Así pues, se creó un Ministerio de Asuntos Indígenas y Étnicos. La reforma de la Constitución de 1994 reconoció que Bolivia era un «país multiétnico

y pluricultural». También estableció el marco para crear gobiernos municipales rurales y descentralizar el gobierno central. Una reforma educativa insertó la educación intercultural bilingüe en los currículos para las regiones culturalmente diversas (Gustafson, 2002). La Ley de Participación Popular (1994) y la Ley de Descentralización Administrativa (1995) regularon los gobiernos municipales recién creados y propusieron nuevos mecanismos democráticos para la participación popular. El vasto programa de descentralización adoptado por el gobierno pasó por alto a los departamentos del país y estableció vínculos directos entre el Estado central y el nivel local. Al establecer gobiernos municipales elegidos por sufragio universal, las reformas democratizaron las relaciones de poder locales de acuerdo con los estándares democráticos liberales y garantizaron una mayor presencia institucional del Estado mediante la gestión descentralizada de los recursos (Van Cott, 2000).

Las reformas políticas también incluyeron cuotas electorales de género a partir de 1999, cuando por primera vez los partidos se vieron forzados a incluir un 30% de mujeres en sus listas electorales. A esto le siguió una cuota del 50% para todos los cargos elegidos a partir de 2004, que al principio no llegó a cumplirse. Estas mejoras fueron importantes para las mujeres bolivianas, porque hasta entonces habían sido excluidas, por ley o en la práctica, de la esfera política electoral (Arnold & Spedding, 2005). Aunque al principio pareció que sería el tipo de reforma que promovería el acceso de las mujeres profesionales al poder político, el crecimiento paralelo que tuvo el movimiento indígena en la política boliviana, combinado con lo anterior, permitió el ingreso de las mujeres indígenas en la política electoral.

El componente de participación popular de la descentralización se llevó a cabo sobre todo a través de la formación obligatoria de los comités de supervisión ciudadana en cada municipio. Estos debían ser un espacio para los líderes de las nuevas organizaciones creadas por ley: las organizaciones territoriales de base —OTB—, para controlar

el uso de los fondos del gobierno central canalizados a los gobiernos municipales para servicios sociales. Según lo informado por Van Cott, una encuesta llevada a cabo en 1996 mostraba que más de la mitad (55,3%) de los presidentes de los comités de supervisión hablaba un idioma diferente al castellano, un indicador relativamente confiable de la identidad indígena (Van Cott, 2000, p. 184). Aunque se reportaron numerosos problemas que perjudicaron el funcionamiento de las OTB, sin embargo, representaron una nueva oportunidad para los sectores populares —la mayoría indígena— de participar directamente en la administración de los gobiernos municipales. Sin embargo, cuando Hugo Banzer fue elegido presidente en 1998, se encargó de debilitar los mecanismos de participación popular y, en cambio, redirigió algunos de los recursos de la descentralización hacia los departamentos, donde su partido —Acción Democrática Nacional— tenía mayor poder.

Hacia fines de los años noventa, la política boliviana estuvo marcada por el surgimiento de un nuevo partido, que en un primero momento se llamó Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP). Tomando como base la idea central del Manifiesto Tiwanaku sobre la necesidad de los campesinos de construir sus propios vehículos para su autorrepresentación política, el proyecto de crear un «instrumento político» fue discutido en el Primer Congreso de la CSUTCB en 1988. El argumento era reemplazar a los «partidos tradicionales» dirigidos por las élites mestizas urbanas como las únicas opciones disponibles para acceder al poder político formal. Aunque en los años setenta los líderes campesinos de los movimientos indigenista y katarista formaron partidos, su debilidad hizo que tuvieran que aliarse con los partidos tradicionales liderados por mestizos o simplemente no lograron obtener los votos suficientes como para mantenerse entre una elección y la otra (Van Cott, 2005). Por el contrario, la ASP fue el resultado de una decisión masiva, de amplia base, y una resolución firme de parte de varias organizaciones incluyendo algunas organizaciones de mujeres. Entre las numerosas movilizaciones indígenas

que se realizaron alrededor de las celebraciones por los 500 años de la llegada de Colón a América, se llevó a cabo una reunión denominada «Asamblea de Pueblos Originarios», el 12 de octubre de 1992, para reunir a las diferentes organizaciones indígenas y campesinas de las diversas regiones. En esta ocasión también se discutió el proyecto de construir un «instrumento político». Posteriormente, el proyecto se hizo más fuerte dentro de la federación de los productores de hojas de coca y fue adoptado oficialmente por la CSUTCB en su congreso de 1994 (Stefanoni, 2006).

Las reformas institucionales abrieron el espacio municipal a los líderes indígenas y campesinos y logró que la fundación de un nuevo partido fuera políticamente atractiva. Además, una reforma del código electoral favoreció a los partidos más pequeños que tenían posibilidades de ganar en zonas de apoyo concentradas geográficamente (Van Cott, 2005). Como resultado, el partido ASP se lanzó a las elecciones municipales de 1995 y a las nacionales de 1997, con Alejo Véliz como candidato presidencial. Los productores de hoja de coca lograron obtener numerosas mayorías en las áreas donde se concentraban, lo que significó que ganaran diez alcaldes, 54 concejales municipales y seis concejales departamentales. En las elecciones nacionales de 1997, ASP ganó cuatro diputados nacionales. Las tensiones entre los diferentes líderes llevaron a una división de la ASP y a la formación de otro partido, el Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (IPSP), liderado por Evo Morales. En las elecciones municipales de 1999, el IPSP compitió bajo la bandera del Movimiento al Socialismo (MAS) porque los requisitos electorales no le permitían registrarse con su nombre y más bien lo forzaron a utilizar el nombre de un partido extinto pero registrado. Los dos partidos, ASP y IPSP/MAS, ganaron 14 alcaldes y 102 concejales municipales (Van Cott, 2005, p. 86).

Además de su avance en el frente electoral, el MAS también construyó su credibilidad a través de una estrategia de protestas continuas en las calles. De hecho, sus bases sociales fueron actores claves,

junto con otras numerosas organizaciones sociales, en dos grandes movilizaciones sociales que contribuyeron a deslegitimar fatalmente el sistema «tradicional» de partidos. La primera movilización se llevó a cabo en Cochabamba en el año 2000 y se llamó la «guerra del agua», cuyo fin fue protestar en contra de la privatización del abastecimiento de agua en la zona de Cochabamba. Su red de apoyo internacional y los múltiples actores que participaron localmente transformaron esta protesta en uno de los momentos más importantes de la movilización pública en contra del sistema político a principios del año 2000. La segunda movilización, la «guerra del gas», se realizó en 2003, principalmente en El Alto y está aún más directamente conectada con el final del sistema de partidos que había gobernado Bolivia desde la transición a la democracia en la década de 1980. En ese contexto, las protestas se enfocaron en la decisión del gobierno de Sánchez de Lozada de orientar la política nacional del gas natural a su exportación y ofrecer tasas impositivas muy bajas para las corporaciones extranjeras que llevarían a cabo los procesos de extracción y exportación. Los manifestantes preferían la nacionalización de las actividades extractivas del gas, lo cual daría prioridad al mercado interno y al desarrollo industrial (Spronk & Webber, 2007).

En las dos «guerras», las mujeres jugaron un rol crucial en la movilización de las masas populares. Las organizaciones de base sectorial o barrial a menudo eran lideradas por mujeres, quienes actuaban como plataforma desde donde se convocaban las protestas. En la guerra del agua, las mujeres de diferentes clases sociales se unieron en lo que fue una insólita lucha conjunta para defender un derecho humano fundamental. Entretanto, en la guerra del gas, la fuerte tradición de movilización popular de El Alto, basada en el recuerdo del sindicalismo minero, involucró a mujeres en la vanguardia de las protestas y disturbios. Los enfrentamientos con las fuerzas armadas provocaron la muerte de sesenta personas y dejaron cientos de heridos, mientras que el presidente huyó al exilio. Varias líderes se quejaron de la falta



de reconocimiento de su rol protagónico y de la habilidad de sus camaradas varones para hacerse de cargos de poder luego del duro trabajo de las protestas (Hylton, Choque & Britto, 2005).

A partir de las elecciones nacionales de 2002, el IPSP/MAS logró eliminar a su rival, la ASP, y se convirtió en el único representante del «instrumento político». Consiguió alrededor del 21% de los votos a escala nacional, lo que significó ocho senadores y 27 diputados nacionales. Como resultado, el MAS se convirtió en el segundo partido más fuerte en el Congreso y Evo Morales encabezó la oposición. En las elecciones municipales de 2004, se convirtió en el primer partido nacional al lograr un 28% del total de concejales. Durante una década, el «instrumento político» logró imponerse y convertirse en la principal alternativa a los «partidos tradicionales». Así pues, Evo Morales se convirtió en el primer presidente indígena de Bolivia en las elecciones de 2005, además de ser el candidato presidencial más votado de la historia democrática de Bolivia.

## 2. UN PARTIDO INDÍGENA EN EL PODER

La llegada del MAS al poder condujo a una profunda transformación de la estructura constitucional e institucional del Estado, impulsada por el movimiento indígena. Sin embargo, el MAS tuvo que ceder algo de terreno a los sectores de la élite no indígena que luchó por tener su parte en la nueva arquitectura del poder. Para explicar la dinámica que resultó en este cambio radical, es necesario estudiar con mayor detalle las dinámicas del movimiento indígena, sus principales actores, demandas y estrategias. Sin embargo, antes esbozaremos los principales componentes del nuevo orden que Evo Morales y sus partidarios del MAS han definido como la «revolución democrática para la refundación del Estado».

Evo Morales entró al gobierno con un mandato claro: llevar adelante una Asamblea Constituyente que redefiniera las estructuras políticas

y administrativas del Estado y las relaciones entre este y la sociedad. Un aspecto primordial de los cambios que buscaron los actores sociales que apoyaban al MAS tenía que ver con ampliar los mecanismos de autogobierno en varios niveles, incluyendo las diferentes maneras de definir territorialmente el gobierno indígena. Otra dimensión tuvo que ver con la representación de los pueblos indígenas en las principales instituciones políticas del Estado. La visión dominante sobre la democracia entre las bases del MAS y sus aliados indígenas combinaba las formas representativas con las participativas y comunitarias. Asimismo, estos actores sociales veían al Estado como un actor necesario en la redistribución de los recursos mediante la provisión de derechos sociales (Garcés, 2010). En oposición a estos proyectos, las élites políticas y económicas de los departamentos de las tierras bajas orientales buscaron redefinir la división de poderes de manera que los concentrara a escala departamental.

Un tema controversial en estas discusiones tuvo que ver con el control sobre los recursos naturales claves como el gas y el petróleo. En los años noventa, las políticas neoliberales de Bolivia promovieron una ola de inversión extranjera en ese sector, que hizo posible el descubrimiento de importantes reservas de gas natural y petróleo en las tierras bajas. La mayor parte de los altercados políticos durante la década de 2000 tuvieron que ver con la instalación del régimen para explotar dichas reservas. El control del Estado frente al control privado extranjero y el gobierno central frente al departamental o territorial fueron las alternativas más importantes que se debatieron acaloradamente. Por tanto, las discusiones en la Asamblea Constituyente no estuvieron «simplemente» orientadas por los diferentes puntos de vista respecto a la soberanía política, sino que se moldearon según las expectativas que tenían los diferentes actores en relación con el mejor régimen político y sus consecuencias en el manejo de los recursos naturales estratégicos.

El choque entre el MAS y las fuerzas políticas dirigidas por las élites de los departamentos orientales de la «media luna» (una expresión que

alude a la forma de los cuatro departamentos de las tierras bajas) fue por la oposición de estas a un proyecto de autodeterminación indígena combinado con un Estado central fuerte. Las élites promovían un proyecto de «autonomía» departamental, que era una nueva modalidad de descentralización con más poderes. La demanda de autonomía llevada adelante por estas élites de las tierras bajas tiene una larga historia, pero volvió con fuerza a principios de la década de 2000 en respuesta al creciente poderío del MAS y sus bases sociales. La pujanza de la oposición llevó al gobierno del MAS a que aceptara realizar un referéndum sobre la autonomía departamental y que, al mismo tiempo, se hicieran las elecciones para la Asamblea Constituyente. Aunque en el ámbito nacional ganó por mayoría el «no» a las autonomías departamentales, ganó el «sí» en los cuatro departamentos de la media luna. Como resultado, y durante los debates de la Asamblea Constituyente, se incluyó la opción de crear nuevos gobiernos departamentales (Zegada, 2010).

Para resumir en términos muy generales, el Congreso adoptó la nueva Constitución en 2009, después de una Asamblea Constituyente cuyo proceso estuvo plagado de conflictos. En su primer artículo, la Constitución establece que «Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías». Así, Bolivia pasó de ser un Estado multiétnico y pluricultural (1994) a ser plurinacional y centrado en la comunidad y, al mismo tiempo, siguió siendo un Estado unitario. La nueva Constitución también creó nuevas unidades político-administrativas: gobiernos municipales, gobiernos departamentales, territorios indígenas y municipalidades indígenas, todas ellas «autónomas», lo que transformó significativamente el régimen de descentralización de los años noventa. El segundo artículo reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación política a través de la autonomía, autogobierno y derechos culturales, así como a la consolidación de sus territorios. Además, el tercer artículo define a la nación boliviana

como conformada por todos los bolivianos y bolivianas (en un lenguaje de género inclusivo), de «naciones y pueblos indígenas originarios campesinos» y de comunidades interculturales y afrobolivianas. Lo interesante, desde el punto de vista de la política del movimiento indígena, es que la Constitución creó un nuevo sujeto jurídico: «las naciones y los pueblos indígenas, nativos y campesinos», que agrupa a tres diferentes términos utilizados por diferentes sectores de la población para referirse a su indigeneidad (Albro, 2010). Como se explicará más adelante, estas etiquetas se refieren ampliamente a tres sectores del movimiento indígena organizado. Así, la Constitución reconoce los derechos colectivos ligados a una base territorial definida como indígena: el nivel municipal, cuando es oficialmente declarado indígena; y el nivel territorial, cuando se reconoce un territorio indígena.

En otro trabajo hemos analizado el proceso político por el cual el movimiento de mujeres ha interactuado con el movimiento indígena durante la Asamblea Constituyente y cómo esta colaboración contribuyó a la inserción de una perspectiva de género en la Constitución —el primer paso es que fue escrita en un lenguaje de género inclusivo— (Rousseau, 2011b). Algunas organizaciones de mujeres indígenas, especialmente las Bartolinas, colaboraron con la coalición de mujeres no indígenas, pero a una distancia prudente. Volveremos a este tema en el siguiente capítulo. Lo importante es enfatizar aquí que la nueva Constitución proporcionó un marco institucional y político en el cual las comunidades de los pueblos indígenas ganaron el derecho a gobernarse a sí mismas a escala local y a ser reconocidas como actores centrales en el proceso político nacional. Sin embargo, la Constitución y su implementación también reflejan grandes divisiones y relaciones de poder desiguales entre los actores que la promovieron, como el MAS y el movimiento indígena. Ahora volvemos a examinar esto último con más detalle para comprender la diversidad de actores y proyectos políticos que contiene, así como la dinámica movilizadora que condujo a una transformación decisiva del orden institucional de Bolivia.

### 3. EL MOVIMIENTO INDÍGENA

Como se mencionó anteriormente, los pueblos indígenas de Bolivia son muy diversos y han tenido diferentes historias de interacción con la sociedad colonial y poscolonial. Las diferentes relaciones con el Estado, así como las estrategias para diferenciarse entre ellos al interior de la amplia categoría de indigeneidad, ha dado como resultado que actualmente se desarrollen tres términos para caracterizar a los diferentes sectores de la población indígena. El término «indígena» es utilizado principalmente por, y para referirse a, los pueblos indígenas de las tierras bajas que conforman 34 diferentes grupos étnicos oficialmente reconocidos. El término «campesino» se utiliza principalmente para los pueblos quechua y aymara que viven en las comunidades rurales de las tierras altas. Un sector de la misma población que podría identificarse como campesino se llama a sí mismo y está siendo reconocido como «originario». La razón es que en ciertas zonas altas el ayllu —la forma de organización social precolonial— ha permanecido hasta cierto punto o se ha reinventado sobre la base de un proyecto de autodeterminación política. El ayllu es una unidad territorial y política que por lo general se basa en la complementariedad de los diferentes pisos ecológicos y abarca a varias comunidades históricamente relacionadas a través del parentesco. Asimismo, el ayllu es parte de un grupo de ayllus llamado «marka» (Albó, 2002). Los miembros de los ayllus pretenden representar una forma más auténtica de organización social indígena y por esta razón, por lo general, se les llama «originarios».

El surgimiento del movimiento indígena contemporáneo es la fuerza clave detrás de todos los acontecimientos mencionados anteriormente, incluyendo la serie de marchas que organizaron principalmente las organizaciones indígenas de las tierras bajas en los años noventa. La principal organización detrás de estas marchas fue la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) que representa a 34 de los 36 pueblos indígenas de Bolivia (todos, excepto los aymaras y quechuas).

La CIDOB fue originalmente creada en 1982 por cuatro pueblos indígenas: chiquitanos, ayoreos, guarayos y guaraníes. Al momento de su fundación se llamó Confederación Indígena del Oriente de Bolivia. Representa a los pueblos indígenas de las tierras bajas que son minorías y que históricamente entraron en contacto con la sociedad hispana dominante varios siglos después que los aymaras y quechuas. A partir de la década de 1950 han ido llegando a las tierras bajas crecientes olas de invasión de diferentes grupos: migrantes quechuas y aymaras procedentes de la sierra, migrantes menonitas del extranjero, inversionistas mestizos o extranjeros que buscan explotar los recursos naturales o desarrollar grandes agroindustrias. En la década de 1970, en particular, se vieron nuevos esfuerzos del Estado por alentar el «desarrollo» de las tierras bajas (Postero, 2007).

Por tanto, para defenderse a sí mismos y a sus territorios, los pueblos indígenas empezaron a organizarse a una escala supralocal y con la ayuda de las ONG. La CIDOB unió esfuerzos con una organización del departamento del Beni para organizar la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990. Esta representó la primera protesta a nivel nacional en que los pueblos indígenas de las tierras bajas hicieron visibles sus demandas a la nación y las presentaron directamente al gobierno central en La Paz. Organizaciones indígenas de la sierra como la CSUTCB se unieron a la marcha que empezó en Trinidad y terminó en La Paz. Esta protesta introdujo el tema de las demandas territoriales indígenas de las tierras bajas en la política nacional y rápidamente dio lugar a la adopción de decretos que crearon algunos títulos colectivos territoriales indígenas y después, la Ley del INRA antes mencionada. Como afirma Postero, «el territorio se volvió un ícono de las relaciones indígena-Estado» (2007, p. 49).

Gradualmente, la CIDOB se expandió hasta incluir a todos los grupos étnicos indígenas de las tierras bajas, cada uno organizado en filiales regionales. Desde la primera marcha realizada en 1990, organizó un total de nueve marchas, cada una de las cuales involucró a cientos

de familias que caminaron desde una ciudad en las tierras bajas hasta la capital de La Paz. El rol de las mujeres como articuladoras claves del bienestar material y emocional de la familia fue central en las marchas, pero se tardó una década y media para que fueran reconocidas por el movimiento como actores políticos importantes (Rousseau, 2011a).

Cada marcha marcó un momento particular en la historia del movimiento indígena, pero por lo general se enfocó especialmente en el establecimiento, consolidación y expansión de un régimen de derechos territoriales orientado a la autodeterminación de los pueblos indígenas en los territorios que reconocen como históricamente suyos. La segunda marcha en 1996 condujo a la adopción de la Ley INRA y al reconocimiento de 33 demandas territoriales que los pueblos indígenas presentaron al Estado. La tercera, llevada a cabo en el año 2000, buscó presionar al gobierno para que aplique la Ley INRA de una manera más eficiente y transparente. El gobierno respondió con algunas modificaciones de la Ley y reconoció las lenguas de los pueblos indígenas de las tierras bajas como lenguas oficiales. En la cuarta marcha, de 2002, la CIDOB solicitó una Asamblea Constituyente, una cuestión que formó parte de las demandas de los pueblos indígenas de las tierras bajas desde 1990, pero tuvieron que esperar que Evo Morales fuera presidente en 2006 para que se materializara (Ochoa, 2012).

Otros actores claves del movimiento indígena han estado muy involucrados en el proceso político que concluyó en la elección de Evo Morales. Para reconstruir estas dinámicas, es necesario prestar atención al rol de la CSUTCB y especialmente a las federaciones de productores de coca por ser sus afiliados más activos. La Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) también son actores fundamentales. Estas han estado entre las principales fuerzas detrás de la fuerte oposición al Estado, que eventualmente llevó al colapso del sistema de partidos y a la huida al exilio del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada en 2003.

Como se explicó en la sección anterior, la decisión de la CSUTCB de formar un «instrumento político» a mediados de la década de 1990 creó una lógica dual de acción colectiva: en la escena electoral, en los gobiernos locales y en el Congreso donde fueron elegidos los representantes del MAS, así como en las calles, protestando contra las diferentes iniciativas del gobierno, especialmente a inicios de la década de 2000. Las Federaciones de Productores de Coca, afiliadas a la CSUTCB o a la CSCIB, fueron particularmente activas en el establecimiento del marco organizacional y el liderazgo para que el IPSP/MAS gane terreno desde el departamento de Cochabamba hacia afuera, en una curva expansiva. Este trabajo del partido evolucionó contemporáneamente con la lucha de los productores de hojas de coca contra los esfuerzos militarizados del Estado para erradicar sus cultivos. Esta confrontación violenta permitió que los productores de coca adquirieran una reputación de valiente resistencia colectiva. Su identidad se formó por la conexión que establecieron entre la hoja de coca y la identidad andina tradicional, así como gracias a su oposición antiimperialista a la colaboración de Bolivia con la política exterior de erradicación de la hoja de coca de los Estados Unidos (Spedding, 2005).

Además del CSUTCB y las Bartolinas, el componente «campesino» del movimiento indígena también se estructuró alrededor de la CSCIB, que representa a los campesinos y productores que han formado comunidades de migrantes mayormente en las tierras bajas, pero también en los valles subtropicales. El nombre original de esta organización formada en 1971 fue el de Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia. Los campesinos quechuas y aymaras empezaron a migrar a o colonizar las tierras bajas a partir de 1960 como resultado de la falta de terrenos disponibles en la sierra y de la disposición del gobierno para desacelerar la migración del campo a la ciudad. Los «colonos», que a menudo vivían en condiciones muy difíciles y en relación tensa con los pueblos indígenas de las tierras bajas, se organizaron en lo que hoy son las 24 federaciones regionales y departamentales.



La organización afirma representar a más de un millón de campesinos que habitan en los siete departamentos<sup>2</sup>. Como parte de las organizaciones sociales que lanzaron al IPSP/MAS, esta agrupación eventualmente cambió su nombre para librarse del rótulo de «colonos» y, en cambio, se reinventó como un conjunto de «comunidades interculturales» en referencia a que su presencia en territorios ocupados por otros grupos étnicos genera una realidad multicultural. La CSUTCB y la CSCIB han estado coordinando la mayoría de sus actividades en el ámbito nacional y han sido las principales fuerzas detrás del IPSP/MAS. Desde la elección del MAS en 2005, la CSCIB se ha ido fortaleciendo a partir de que el gobierno de Morales dio señales claras de apoyo a las comunidades migrantes y sus esfuerzos por consolidar su presencia económica y política en las tierras bajas. Asimismo, en 2011 se creó una organización de mujeres con el nombre de Confederación Sindical de Mujeres de Comunidades Interculturales de Bolivia, supuestamente para imitar la estructura de la CSUTCB/Bartolinas. Esto permitió una mayor armonía al interior de los rangos del MAS, particularmente para la representación de los productores de hoja de coca, ya que algunas federaciones estaban afiliadas a la CSUTCB y otras, a la CSCIB.

El último actor importante que se debe mencionar para dar cuenta de las principales dinámicas contrastantes del movimiento indígena es el CONAMAQ que se formó en 1997. El CONAMAQ representa a las comunidades de la sierra que han decidido reconstruir o consolidar los ayllus existentes. En los estudios antropológicos clásicos, el ayllu se describe como la unidad básica territorial y de parentesco del mundo andino precolombino (Isbell, 1978; Platt, 1999). Antes del lanzamiento del CONAMAQ, el movimiento para el resurgimiento del ayllu empezó en Oruro y Potosí en la década de 1980, como resultado de puntos de vista divergentes al interior de la organización sindical campesina. Los ayllus han sobrevivido a varios intentos coloniales

---

<sup>2</sup> Ver la página web de la organización: <http://www.cscbbol.org/node/14>

y poscoloniales de abolirlos. Las poblaciones que decían estar organizadas por ayllus a veces los combinaban con organizaciones dirigidas por el sindicato o competían con una estructura sindical que estaba operando en el mismo territorio. Aunque el ayllu desapareció en muchas regiones, logró conservarse en ciertas zonas y fue así como el proyecto que se inició en la década de 1980 lo revitalizó o lo recreó allí donde había desaparecido. Esto representa una crítica clara a la experiencia sindical campesina que los promotores del ayllu describen como una perversión y una imposición occidental. Por tanto, las relaciones entre la CSUTCB/CSCIB y el CONAMAQ a menudo se han hecho tensas.

El apoyo brindado por los donantes internacionales como la Comunidad Económica Europea fue fundamental para que comenzara el movimiento del ayllu. Sin embargo, cuando se creó la federación de ayllus (CONAMAQ) a fines de los años noventa, el principal apoyo provino de la ONG Oxfam América y de una iniciativa de los historiadores aymaras: el Taller de Historia Oral Andina (THOA) (Lucero, 2008, pp. 165-166)<sup>3</sup>. Años después, el apoyo político y económico proveniente de OXFAM y de la ONG holandesa IBIS fue muy importante para que CONAMAQ se desarrollara institucionalmente y pasara de ser un proyecto local a ser una organización nacional relacionada con autoridades del más alto nivel. Desde la perspectiva de este libro, el CONAMAQ es una organización única porque se sustenta en una interpretación contemporánea de la noción andina de complementariedad de género, en la que todos los cargos de la organización tienen que ser ocupados por una pareja heterosexual casada y no por una sola persona. En el siguiente capítulo veremos que esto no está exento

---

<sup>3</sup> A principios de los años ochenta un grupo de historiadores aymaras, inspirados por el movimiento katarista de renacimiento étnico, fundó el THOA y decidió investigar la historia indígena de Bolivia a partir de fuentes orales, para contribuir con el fortalecimiento de las instituciones y prácticas indígenas contemporáneas basadas en las formas tradicionales. El THOA se convirtió en un feroz crítico de la política del CSUTCB y, en cambio, promovió la estructura social del ayllu. Ver Stephenson (2002).

de varios desafíos y que el papel de los actores externos ha sido clave para apoyar a las lideresas indígenas dentro de la organización.

Más allá de la «competencia» entre las formas de organización del sindicato y del ayllu en la sierra, el movimiento indígena en Bolivia también se ha dividido entre organizaciones de la sierra y de las tierras bajas, aun cuando en varias ocasiones lograron unirse para sacar adelante acciones conjuntas que tuvieron un gran impacto. La CSUTCB y la CIDOB a menudo han tenido relaciones muy conflictivas. En 1996, por ejemplo, mientras marchaban juntas para solicitar una nueva reforma agraria, la CIDOB negoció por su cuenta con el gobierno y obtuvo varios beneficios relacionados con los derechos territoriales en las tierras bajas. Entonces, suspendió su participación en la marcha y justificó su acción con el argumento de que los pueblos indígenas de la sierra se habían beneficiado de la anterior reforma agraria (en la década de 1950), mientras que los pueblos de las tierras bajas siempre habían sido ignorados. Además, sostenían que la gente de las tierras bajas tenía razón cuando buscaba una solución adecuada a sus necesidades, puesto que ellos tenían formas de gobierno diferentes, que exigían medidas específicas respecto a los derechos sobre la tierra (Lucero, 2008, p. 94).

La Marcha por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales del año 2000 fue una de las iniciativas dirigidas por la CIDOB para defender los intereses de los pueblos indígenas de las tierras bajas. Esta iniciativa buscaba presionar al Estado para que implementara el nuevo régimen de derechos territoriales que se habían ganado en 1996 y para que reconociera oficialmente las lenguas de los pueblos indígenas de las tierras bajas. A raíz de la marcha, el gobierno de Hugo Banzer modificó la Ley INRA y emitió un decreto para reconocer dichas lenguas. La siguiente marcha se realizó en 2002 y se llamó Marcha por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales y tuvo una proyección más «nacional» porque planteó el asunto de la reforma constitucional y propuso celebrar una Asamblea Constituyente sobre la base de una vieja demanda de la CIDOB. También presionó al gobierno

para que se comprometiera públicamente a no ceder frente a los inversionistas privados que buscan pasar por encima de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Una marcha que se llevó a cabo en 2004 también tuvo carácter nacional porque demandó una reforma del sector de hidrocarburos para que un porcentaje de los impuestos se destinara a los proyectos de desarrollo de los pueblos indígenas. Esto se tradujo con éxito en la creación del Fondo indígena que invertiría estos recursos en proyectos de las organizaciones indígenas (Ochoa, 2012). La marcha de 2004 se llevó a cabo después de la guerra del gas que había dado lugar a un fuerte nivel de consenso dentro de organizaciones del movimiento indígena y más allá. Así pues, se trataba de reclamar un nuevo régimen de explotación de los recursos de hidrocarburos basado en un fuerte control estatal.

Durante sus marchas, la CIDOB recibió el apoyo del CONAMAQ, especialmente para la de 2002, cuando también se organizó para encontrarse de camino a La Paz con la marcha de los pueblos indígenas de las tierras bajas. La CSUTCB generalmente optó por no unirse a estas iniciativas, sin embargo, una vez que se adoptó la ley 2631 sobre la Reforma Constitucional en febrero de 2004, cuando Evo Morales tenía muchas posibilidades de ser elegido en 2005 y la agenda de una Asamblea Constituyente popular se podía implementar, las organizaciones indígenas encontraron cómo reunirse y crear una estrategia conjunta. De hecho, la experiencia más significativa de la alianza entre las organizaciones del movimiento indígena se desarrolló en el contexto y durante la Asamblea Constituyente. Esta iniciativa se llamó el Pacto de Unidad y estuvieron involucradas las siguientes organizaciones: CSUTCB, CSCIB, CONAMAQ y CIDOB, así como la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas y Originarias de Bolivia «Bartolina Sisa» —CNMCIQB «BS»—, el nuevo nombre de las Bartolinas.

Estas cinco organizaciones nacionales acordaron hacer un frente común en setiembre de 2004 durante una reunión nacional llamada

Encuentro Nacional de Organizaciones Indígenas, Campesinas y Originarias. Al principio, el Pacto de Unidad produjo, mediante un proceso participativo que involucró a más de 300 delegados de estas organizaciones, un proyecto de ley sobre los procedimientos, mandatos y poderes de la Asamblea: la Propuesta de Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente. La alianza presentó dos principios para describir el espíritu de su propuesta: «Los excluidos no vamos a excluir a los excluyentes» y «una Constituyente de todos, con todos y para todos» (Garcés, 2010, p. 36). La propuesta se basó en un sistema de representación sustentado en la diversidad cultural, étnica y regional, en la igualdad de género y en la participación de los jóvenes. Insistía en que los pueblos indígenas de las tierras bajas, que son minorías, tuvieran un cierto número de asientos para garantizar su representación. Asimismo, recomendaba que el 50% de las listas electorales esté conformado por candidatas mujeres que se colocarían en la lista en forma alterna con los candidatos varones para garantizar que la elección resultara en una Asamblea Constituyente con igualdad de género.

Una vez elegido y en el poder, el MAS fortaleció su jerarquía interna a través de un grupo de asesores presidenciales que tendían a imponer decisiones basadas en los intereses del partido y el control ejecutivo, por encima de las orientaciones propuestas por sus bases organizadas. Como resultado, el MAS logró pasar una ley en el Congreso para instituir las elecciones para la Asamblea Constituyente sobre la base de características diferentes a lo que proponía el Pacto de Unidad. Estas elecciones se llevaron a cabo a partir de las listas del partido y no se asignaron escaños según la etnicidad. El único criterio de la propuesta del Pacto de Unidad que se adoptó fue el de equidad de género en las listas del partido, pero sin el principio de alternancia de género (Rousseau, 2011b). Esta divergencia creó lo que devino en una doble dinámica durante la Asamblea Constituyente, en la que el Pacto de Unidad actuaría junto con el MAS en términos generales, pero siempre

en una competencia tensa. Algunas organizaciones («organizaciones campesinas») se encontraban en ambos bandos y tuvieron que sortear presiones diferentes o contradictorias que provenían de sus votantes y de la dirección del MAS (Mayorga, 2011).

En 2006, cuando la Asamblea Constituyente empezó su trabajo, el Pacto de Unidad produjo colectivamente otro documento que compilaba su visión conjunta del país y sus propuestas específicas para la estructura y los artículos de la nueva Constitución. Sin entrar en detalles, es útil mencionar que una parte significativa de la Constitución que adoptó la Asamblea Constituyente provino directamente del documento del Pacto de Unidad (Garcés, 2010). Este pacto logró permanecer unido durante los dos años que le tomó a la Asamblea completar su trabajo. Lo que probablemente ayudó a mantener este nivel de solidaridad y colaboración fue la feroz oposición al MAS y a las organizaciones del movimiento indígena que se manifestaron durante todo el periodo. Las élites y algunos sectores de la clase media del oriente del país (la «media luna», donde la oposición era fuerte) articularon su resistencia al MAS y al proyecto del movimiento indígena a través de la idea alternativa de autonomía departamental. La Asamblea Constituyente se entrelazó con esta lucha entre la autonomía departamental y la autodeterminación indígena, que implicó diferentes opciones en términos de una reconfiguración política-territorial del Estado. En el fondo del conflicto lo central era quién controlaría los recursos de los hidrocarburos.

Dentro del Pacto de Unidad, las organizaciones tenían diferentes puntos de vista y prioridades cuando se referían a las nociones de autodeterminación indígena y descolonización. Sin embargo, el principal desafío montado por los departamentos de la media luna que demandaban una autonomía departamental descartó temporalmente estas diferencias y enfocó al Pacto de Unidad en su lucha contra los que llamaba las «facciones reaccionarias» (Garcés, 2010). En diferentes momentos del trabajo de la Asamblea y al año siguiente, el conflicto

no solo se desarrolló al interior de la Asamblea, sino que también involucró a ciudadanos que se enfrentaron violentamente en las calles de diferentes ciudades. En todos los casos, las autoridades departamentales —es decir, los prefectos que se oponían al MAS— tenían un rol claro en la instigación a la desobediencia civil o a los enfrentamientos violentos. En Cochabamba (Enero Negro de 2007), Sucre (en 2007 un grupo de campesinos fueron humillados públicamente por personas de la ciudad), Santa Cruz (ataques a las principales oficinas estatales del departamento) y en Pando (en 2008, una masacre resultó en al menos treinta muertos y más de cien desaparecidos y se declaró el estado de emergencia), los enfrentamientos dejaron cicatrices profundas en la memoria colectiva por los acontecimientos que tuvieron que ver con la adopción de la nueva Constitución.

Debido a las dificultades que tuvo la Asamblea Constituyente para adoptar una nueva Constitución de manera ordenada y oportuna, el MAS decidió «forzar» la adopción de un texto que se ajustaba a su visión, lo que por supuesto significó el cuestionamiento de la legitimidad del documento. Las dificultades se prolongaron por un año después de la producción del borrador de la nueva Constitución, lo que desestabilizó mucho al país. Eventualmente el gobierno decidió negociar con diferentes actores, incluyendo algunas de las élites políticas y económicas de los departamentos de la media luna, para adoptar una Constitución que generara una mayor adhesión. Sobre la base del texto producido en la Asamblea, la nueva versión de la Constitución trató de balancear un poco más el proyecto defendido por el Pacto de Unidad basado en la autodeterminación indígena, con el proyecto de la oposición, centrado en la autonomía departamental. Finalmente, la nueva Constitución definió una nueva estructura de gobierno con diferentes niveles administrativos/políticos, todos conceptualizados como «autónomos»: los departamentos, los municipios, los territorios indígenas y las municipalidades indígenas.

Mientras el movimiento indígena puede describirse como relativamente exitoso en la integración de sus prioridades en la nueva Constitución, el periodo posterior a la Asamblea Constituyente, cuando se realizó un trabajo legislativo intenso en relación con la implementación de la Constitución, significó el retorno a la política institucional. Los proyectos de ley fueron presentados al Congreso y el MAS logró controlar el trabajo legislativo. Las dinámicas de implementación también involucraron una escala múltiple de interacciones porque todos los niveles de gobierno identificados en la nueva Constitución tuvieron que adoptar sus nuevos estatutos de autonomía. Por lo tanto, la política regional entró en la ecuación y los pueblos indígenas tuvieron que luchar a nivel de los departamentos, así como en cada uno de los territorios indígenas reconocidos por ley o en las once municipalidades recién formadas que decidieron convertirse en «municipalidades indígenas» mediante referéndum. Esta «descentralización» de la política implicó alianzas muy complejas, así como intervenciones en estos diferentes niveles.

Este nuevo escenario complejo en sí mismo fue suficiente para provocar divisiones y tensiones dentro del movimiento indígena. Lo que complicó aún más las cosas fue el bajo nivel de prioridad acordado por el gobierno del MAS a la agenda de autonomía, tal como estaba definida en la Constitución. La cantidad de fondos públicos dedicados a ayudar a los diferentes actores involucrados en las tareas de debatir, diseñar y adoptar nuevos estatutos de autonomía fueron notoriamente bajos<sup>4</sup>. Más aún, los complejos requisitos burocráticos y la centralización del control sobre la aprobación de los estatutos de autonomía también contradecían parcialmente el espíritu de la Constitución que enfatizaba el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación (Cameron, 2010).

---

<sup>4</sup> Como se nos explicó en varias entrevistas con las ONG nacionales, así como en una entrevista con el representante departamental del Ministerio de Autonomía en uno de los departamentos del país (entrevista 2011).



Las relaciones entre los diferentes miembros del Pacto de Unidad se deterioraron mucho a raíz de la división de las organizaciones en un conflicto en torno a la voluntad del gobierno de construir una carretera que cruzara un territorio indígena y un área nacional protegida: el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS). La proyectada carretera que había sido aprobada por el gobierno del MAS estaba destinada a conectar Cochabamba con el Beni y eventualmente con Brasil. Las Federaciones de Productores de Coca eran los beneficiarios directos porque esta vía facilitaría sus actividades comerciales. Las organizaciones indígenas y nativas (mayormente afiliadas a la CIDOB, pero también al CONAMAQ) organizaron una marcha de protesta en marzo de 2011 (la octava de los pueblos indígenas) para oponerse al proyecto de carretera del gobierno. En la protesta, las mujeres indígenas tuvieron un importante rol de liderazgo, como fue el caso de Yenny Suárez, presidenta del Comité Político en la estructura organizativa de la marcha (Fundación Tierra, 2012). Ellas fueron muy visibles como líderes y como manifestantes que fueron víctimas de la violenta represión del Estado.

En oposición a un proyecto del gobierno que beneficiaba directamente a miembros claves de la CSUTCB y la CSCIB, los manifestantes promovieron una confrontación que produjo daños irreparables entre las organizaciones de los pueblos indígenas. La CSUTCB, CSCIB y las organizaciones de mujeres relacionadas con ellas organizaron una contramarcha e impidieron físicamente que los manifestantes llevaran a cabo su protesta pacífica. Además, estas organizaciones apoyaron la represión del gobierno en contra de los manifestantes, la mayoría mujeres, niños y hombres indígenas, que fueron atacados sorpresivamente por quinientos policías con gases lacrimógenos en su campamento en el Beni<sup>5</sup>. Muchos fueron golpeados o arrestados. La represión generó

---

<sup>5</sup> Ver <https://nacla.org/blog/2011/9/28police-attack-tipnis-machers-roils-bolivia> (fecha de consulta: 3 de julio, 2014).

la atención nacional e internacional<sup>6</sup>. Dos ministros renunciaron como resultado de la indignación de la gente por la represión. En lugar de denunciar la represión tan desproporcionada e innecesaria, tres de las cinco organizaciones indígenas del Pacto de Unidad la aprobaron públicamente (Ochoa, 2012). Como podría suponerse, el conflicto condujo a la disolución del Pacto de Unidad en 2011.

Desde entonces, en lugar de trabajar juntos para encontrar maneras de reconciliar sus diferencias en cuanto al desarrollo y la justicia, el conflicto entre las diferentes organizaciones del movimiento indígena solo creció en intensidad. El gobierno del MAS mostró actitudes ambivalentes, retrocedió en su proyecto de la carretera para luego adoptar una ley especial para organizar una consulta pública sobre el TIPNIS. El vicepresidente Álvaro García Linera declaró que «hay gente que quiere que los habitantes del TIPNIS sigan viviendo como animalitos (...) es hora de que ellos se desarrollen como cualquier otro boliviano»<sup>7</sup>. El tono era, por tanto, oponer el «progreso» a los intereses supuestamente particulares que impedían que el desarrollo llegara a las poblaciones locales. La consulta se llevó a cabo en el 2013 e incluyó a todos los adultos que vivían en el TIPNIS, en lugar de incluir solo a los pueblos indígenas que tienen derechos colectivos sobre este territorio. Por consiguiente, la consulta fue rechazada por los sectores del movimiento indígena que inicialmente habían organizado la oposición al proyecto. Por el lado de las organizaciones campesinas, la carretera era percibida como un proyecto que no solo traería desarrollo a la población que vivía en la zona, sino que también fomentaría el aumento de las actividades comerciales entre los departamentos bolivianos y el extranjero, algo que era muy valorado.

---

<sup>6</sup> Ver [https://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/10/111005\\_bolivia\\_carretera\\_tipnis\\_vs.shtml](https://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/10/111005_bolivia_carretera_tipnis_vs.shtml) (fecha de consulta: 3 de julio de 2014).

<sup>7</sup> Citado en <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2013010908> (fecha de consulta: 5 de julio de 2014).

La CSUTCB, la CSCIB y las organizaciones de mujeres afiliadas a estas también apoyaron el proyecto del gobierno de hacer la carretera como parte de una agenda más amplia de luchas sobre las normas que definen la ocupación y la propiedad de la tierra. De hecho, en el TIPNIS, así como en otros territorios legalmente reconocidos por el régimen de derechos colectivos indígenas, diferentes oleadas de invasiones de campesinos quechuas y aymaras han producido situaciones de conflicto entre los pueblos indígenas de las tierras bajas y estos invasores. Muchos campesinos de la sierra no aceptan que los pueblos indígenas de las tierras bajas orientales ocupen grandes territorios sin cultivar. Por otro lado, ya no existen tierras agrícolas disponibles para una creciente población campesina, un problema que empezó en la década de 1960, pero que los gobiernos siempre han «resuelto» ya sea con la promoción o con la tolerancia a la «colonización» de los valles o de las tierras bajas orientales (Fontana, 2014).

El comportamiento del gobierno del MAS durante la crisis del TIPNIS y lo que vino después incluso ha empeorado la situación, porque desafió abiertamente la autoridad y el liderazgo de las organizaciones indígenas como la CIDOB y el CONAMAQ. Así pues, mediante el ofrecimiento de recompensas materiales y políticas también logró dividir a la CIDOB y crear organizaciones paralelas. Hizo lo mismo en cuanto a las organizaciones regionales presentes en el TIPNIS, ámbito en el que fue evidente que el MAS había «comprado» líderes comunitarios indígenas alrededor de la campaña de consulta pública. En cuanto al CONAMAQ, este también sufrió una polarización interna a raíz de la marcha de protesta del TIPNIS. El gobierno envió oficiales de la policía a la oficina central del CONAMAQ en La Paz para que intervengan durante las elecciones de su junta directiva; también echaron de la oficina a todos y eventualmente permitieron que la facción favorable al gobierno tomara el control<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Ver <http://nacla.org/blog/2014/2/3/rival-factions-bolivia-conamaq-internal-conflict-or-government-manipulation> (fecha de consulta: 4 de julio de 2014).

#### 4. CONCLUSIONES

En poco más de dos décadas, el movimiento indígena contemporáneo en Bolivia ha logrado transformar completamente los términos de la política en el país. La república no solo se volvió formalmente multiétnica y pluricultural en los años noventa y luego plurinacional, a fines del año 2000, sino que las organizaciones indígenas han pasado de una intensa acción colectiva de protesta callejera a una política formal, lo que les ha permitido acceder a los más altos cargos de autoridad en las instituciones ejecutivas, legislativas y judiciales. Su capacidad para mostrar la legitimidad de sus reclamos y utilizar las normas internacionales y la memoria histórica para reconstruir las identidades étnicas en términos políticos hizo posible que los actores indígenas en la sierra y en las tierras bajas desplazaran a los anteriores partidos políticos de la clase media y de la élite. Asimismo, establecieron un nuevo «sentido común» de cómo debe ser la política en Bolivia. La crítica al neoliberalismo se combinó con un nuevo discurso de descolonización, ambos articulados con los derechos de los pueblos indígenas a través de diferentes puentes ideológicos. La elección de Evo Morales en 2005 impulsó a una nueva era que Canessa (2006) describió como una en la que muchos bolivianos podían afirmar que «todos somos indígenas».

Sin embargo, la política de indigeneidad reveló varias capas de complejidad, como los intensos conflictos entre actores que se identifican como indígenas. Estas divisiones estuvieron asociadas al acceso privilegiado al Estado y al poder institucional que tenían algunas organizaciones indígenas, mientras que sus «opponentes» tenían que hacer frente a los esfuerzos que hacía el MAS para dividirlos y cooptarlos. Detrás de estas diferencias políticas, uno se encuentra con visiones opuestas de proyectos de emancipación. Las bases claves del MAS percibieron el momento actual como uno en el que los campesinos y los sectores populares habían finalmente entrado al Estado y podían utilizarlo para mejorar su estatus social principalmente a través del mercado.

Los otros componentes del movimiento indígena, más centrados en la autodeterminación territorial, defendían la integridad ecológica y las alternativas a los modelos de desarrollo extractivista. En Bolivia, la indigeneidad se ha expuesto claramente como una categoría cuyo significado se encuentra muy influenciado y de manera multidimensional por la relación de un grupo social con el poder del Estado (Canessa, 2012; Fabricant & Gustafson, 2011). En este progreso complejo pero decisivo del movimiento indígena, las mujeres indígenas fueron parte integrante de la movilización de los esfuerzos y tensiones que se fueron multiplicando. Dentro del patrón general de competencias e incluso descrédito entre las organizaciones, las mujeres indígenas encontraron formas de colaborar y de continuar una agenda en torno a sus derechos.

Fondo Editorial PUCP

## CAPÍTULO 2

### TRANSFORMANDO LA POLÍTICA DE REPRESENTACIÓN DE LAS MUJERES

*Si la Descolonización es la revolución india,  
la Despatriarcalización es la revolución de la mujer indígena,  
es decir, es la revolución dentro de la revolución.*

Viceministerio de Descolonización, Ministerio de Culturas  
y Turismo, Bolivia (página web)

Las mujeres bolivianas de sectores rurales y populares tienen una larga historia de movilización social marcada por varios episodios de insurrección social. Hoy en día la organización más importante es la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia «Bartolina Sisa» (CNMCI OB «BS»), llamada así en recuerdo de la líderesa aymara que fue esposa de Túpac Katari, líder de la rebelión indígena de fines del siglo XIX. Después de la muerte de su esposo, Bartolina jugó un importante rol al liderar a los rebeldes en el asedio a La Paz. Fue capturada por las huestes españolas, violada en público y finalmente, decapitada. Ella sigue siendo un símbolo muy poderoso en la resistencia indígena y por esta razón las campesinas bolivianas eligieron honrar su vida poniéndole su nombre a la organización.

Como se mencionó anteriormente, el antecedente más reciente de las organizaciones de mujeres indígenas campesinas contemporáneas es el Comité de Amas de Casa formado a principios de la década de 1960

como organización de mujeres, para acompañar las luchas de los sindicatos mineros en las importantes regiones mineras de Bolivia. Como los mineros eran casi todos hombres, cuya reproducción social dependía en gran medida del trabajo doméstico de sus esposas, ellas decidieron formar sus propias organizaciones para contribuir en la lucha general de las comunidades mineras y de este modo complementar el trabajo de sus esposos en frentes similares o diferentes. Su actividad más importante fue una huelga de hambre masiva a fines de la década de 1970, considerada central en la caída de la dictadura del general Hugo Banzer, que gobernó Bolivia desde 1971 hasta 1978 (Barrios de Chungara & Viezzer, 1978; Lavaud, 1999; Nash, 1993).

Esta experiencia de organizarse y movilizarse paralelamente a una forma de organización predominantemente masculina —el sindicato minero— creó un precedente importante que más tarde fue replicado en varias de las organizaciones que hoy en día forman el movimiento de mujeres indígenas. Este «paralelismo de género» es afín a la fuerte división sexual del trabajo y la organización social fuertemente influida por las consideraciones de género que existían particularmente en las zonas rurales de Bolivia. Al mismo tiempo, la expansión de este modelo de organización revela la creciente aparición de las mujeres como actores sociales, al reclamar el derecho a participar en los destinos políticos de sus comunidades y su nación. Efectivamente, las mujeres indígenas-campesinas tradicionalmente han sido excluidas de las esferas de representación política y la toma de decisiones, mayormente por las reglas sexistas —formales o informales— que eran las que presidían la propiedad de la tierra o el gobierno de la asamblea comunal (Deere & León de Leal, 2001). La creación de los Comités de Amas de Casa y después el surgimiento de las organizaciones nuevas creadas por y para las mujeres, para que trabajaran codo a codo y permanentemente en relación con organizaciones predominantemente masculinas, pueden leerse como una estrategia para legitimar social y culturalmente la participación política de las mujeres (Salazar, 1998).



## **1. LA ORGANIZACIÓN DE MUJERES A TRAVÉS DE DIFERENTES PROCESOS E IDENTIDADES COLECTIVAS**

Como se mencionó anteriormente, el tipo de organización más común en el movimiento de mujeres indígenas de Bolivia es una organización formada exclusivamente por mujeres, paralela y en constante relación con una organización dominada por hombres. Junto con el impresionante crecimiento del movimiento indígena en este país, tal como se destacó en el capítulo anterior, nosotras argumentamos que este modelo de organización ha sido beneficioso para la entrada masiva de las mujeres indígenas en la política nacional. Lo que sigue describirá y analizará las diferentes organizaciones creadas por mujeres indígenas, así como los principales obstáculos que enfrentaron en su trayectoria.

### **1.1 La Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia «Bartolina Sisa»**

En la actualidad la CNMCIQB «BS» es la organización de mujeres más poderosa de Bolivia. Representa a decenas de miles de mujeres de las zonas rurales. Su estructura piramidal cubre los nueve departamentos del país y está articulada a escala provincial y comunitaria en muchas regiones. Fue creada en 1980 con el nombre de Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia «Bartolina Sisa» (FNMCB «BS»), pero en 2008 cambió de nombre para reflejar la diversidad de identidades de sus miembros. Este cambio también estaba de acuerdo con el segundo artículo de la Constitución de 2009 que reconoce la «existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos».

La organización conocida como las «Bartolinas» se formó en el contexto de la resistencia campesina contra la dictadura del general Hugo Banzer en la década de 1970 y de las políticas económicas adoptadas por el gobierno de transición de la presidenta Lidia Gueiler en 1979, que afectaron negativamente las condiciones de vida del campesinado.

Como parte del movimiento katarista y de los bloqueos y protestas organizados por la CSUTCB, muchas lideresas campesinas se involucraron activamente y expresaron la necesidad de crear una organización específica para ellas con el fin de aumentar aún más su contribución al movimiento campesino (León, 1990). El ejecutivo nacional de la CSUTCB dio la instrucción de formar «centrales» departamentales de mujeres (cuerpo coordinador de alto nivel). Por tanto, inicialmente la organización no se construyó a partir de las bases, sino más bien desde una iniciativa de los líderes clave.

Solo a mediados de la década de 1990 las Bartolinas empezaron a formar federaciones departamentales para atraer a más miembros (Arnold & Spedding, 2005). Desde mediados a fines de la década de 2000, la organización creció exponencialmente para crear organizaciones locales de manera más sistemática<sup>1</sup>. Esto permitió que cambiara para volverse una confederación con una estructura realmente piramidal en todo el país. Como nos explicó Isabel Domínguez, quien fue su presidenta ejecutiva nacional de 2006 a 2008 y fue elegida miembro de la Asamblea Constituyente, las Bartolinas fueron reemplazando gradualmente a los Clubes de Madres, una anterior forma de organización local utilizada por los gobiernos para controlar a las mujeres de las bases y limitar sus actividades a demandas de supervivencia<sup>2</sup>. Ellas también fueron construyendo sobre la base de la experiencia de las organizaciones de mujeres en las zonas mineras.

Varias fuentes indicaron que durante mucho tiempo la organización de las Bartolinas fue estableciendo su organización, pero sin defender explícitamente una agenda diseñada para representar los intereses específicos de las mujeres (León, 1990; Salazar, 1998). Algo importante que hizo la organización fue instaurar las condiciones para que las mujeres del ámbito rural participaran en las movilizaciones y estrategias de la

---

<sup>1</sup> Entrevistas, 2013.

<sup>2</sup> Entrevista a Isabel Domínguez, 2013.

CSUTCB y posteriormente, del MAS. En ese contexto, las prioridades que se buscaban tenían que ver con la reforma agraria, la nacionalización de los recursos naturales, una reforma del Estado basada en la nueva Constitución diseñada por una Asamblea Constituyente, una mayor participación del estado en la economía y una mejor educación y salud. A mediados de los años ochenta, hubo una fuerte tensión y debate alrededor de un proyecto dirigido por los líderes de la CSUTCB para reintegrar a las mujeres miembros de las Bartolinas en la confederación, tenerlas bajo control y, más importante aún, beneficiarse de sus habilidades y su capacidad de movilización. El líder Genaro Flores aseguró en una entrevista: «estamos haciendo más viable la organización de las camaradas: podríamos frustrar sus luchas, sus organizaciones, pero estamos pensando que las mujeres podrían manejar la parte económica de la Confederación [la CSUTCB]» (León, 1990, p. 147). Líderes fuertes como Lucila Mejía de Morales se opusieron a estos proyectos y, en cambio, trataron de hacer crecer la autonomía de las Bartolinas (León, 1990). Ninguno de los lados logró ganar y se mantuvo el *statu quo*. Sin embargo, las Bartolinas desarrollaron paulatinamente una mayor facilidad para expresar sus ideas y preocupaciones como mujeres campesinas, al menos de manera interna y en sus reuniones.

La acumulación de experiencia como campesinas organizadas, así como el contexto cambiante de la sociedad boliviana a partir de los años noventa, facilitaron la consolidación de las Bartolinas como representantes de las voces de las mujeres del ámbito rural en la esfera pública. Al menos desde 2004, cuando las organizaciones indígenas y campesinas empezaron a crear una agenda más precisa para la Asamblea Constituyente, las Bartolinas lograron insertar una fuerte demanda de igualdad de género en la representación política (Arnold & Spedding, 2005). También logró ser la única organización de mujeres participante del Pacto de Unidad desde su formación en 2004 y hasta su fin en 2011, cuando fuertes tensiones dividieron a las organizaciones miembros del pacto.

Las Bartolinas también participaron en la gestión del Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas, una entidad de desarrollo creada por el Estado y financiada con un porcentaje de los impuestos recolectados en el sector de las industrias extractivas. Conocido como Fondo Indígena, se creó en 2005 pero solo en 2010 empezó a aprobar proyectos de desarrollo. Como institución pública descentralizada y administrada directamente por las organizaciones sociales, fue un canal importante para las organizaciones indígenas-campesinas que necesitaban recursos del Estado. No obstante, las mujeres indígenas de otras organizaciones se sintieron en desventaja debido al rol exclusivo de las Bartolinas en la representación de las mujeres indígenas-campesinas en la administración del fondo<sup>3</sup>.

La organización de las Bartolinas se volvió muy respetada y poderosa y se ubicó de manera central en los círculos de la élite y en las bases del MAS. Era de hecho una de las organizaciones clave, entre muchas otras, que crearon este partido. La Federación Campesina De Mujeres Del Trópico (FECAMTROP) fue una de las socias más importantes y activas de las Bartolinas y reúne a seis organizaciones de mujeres productoras de coca de la región tropical de Cochabamba, donde Evo Morales empezó su carrera política y sigue siendo el líder principal.

Por lo expuesto, la elección del MAS al mando del Estado significó el acceso de muchas lideresas Bartolinas a importantes nombramientos políticos o escaños elegidos. El presidente Evo Morales las recompensó por los grandes esfuerzos que hicieron para permitirle a él y al MAS llegar al poder. Asimismo, nombró y promovió a lideresas campesinas en importantes cargos de poder. Esta fue la primera vez que mujeres de origen humilde, pero con impresionantes trayectorias como lideresas sociales, obtuvieron cargos de ministras, viceministras, senadoras, presidenta de la Asamblea Constituyente, entre otros. Esto definitivamente transformó el simbolismo del poder político y rompió las barreras

---

<sup>3</sup> Entrevista anónima, 2013; entrevista a Justa Cabrera, 2011.

de género, clase y etnicidad (Buice, 2013; Monasterios, Stefanoni, & Alto, 2007; Rousseau, 2010). Evo Morales, orgullosamente, nombró a mujeres en el 50% de su gabinete, otro hecho sin precedentes que las Bartolinas consideran como una de sus victorias por la influencia central que tienen en el MAS<sup>4</sup>. No todas las mujeres nombradas ministras pertenecían a las Bartolinas, pero sí algunas de ellas.

El enunciado de la misión de la CNMCIOB «BS» en 2013 hacía hincapié en las cuestiones de soberanía territorial y alimentaria, así como en la dignidad de las mujeres campesinas, indígenas y originarias de Bolivia. Buscaba fomentar, además, la participación equitativa de las mujeres en las esferas política, social y económica a través del marco discursivo del *chacha warmi*<sup>5</sup>. Por su parte, el paralelismo de género que permea la historia y la práctica de la colaboración y de las plataformas políticas conjuntas entre la CSUTCB y las Bartolinas refleja un entendimiento específico de este concepto que surge de la lengua aymara y representa la complementariedad de los opuestos («*yanantin*» sería el equivalente quechua). Según la interpretación que las Bartolinas hacían del *chacha warmi*, los hombres y las mujeres debían ocupar por igual las esferas de la toma de decisiones políticas<sup>6</sup>. Su perspectiva, por tanto, es la que integra las luchas de los hombres y las mujeres percibidas como una acción conjunta en defensa de las comunidades.

La consolidación de las Bartolinas desde mediados de la década de 2000 aparentemente ha reforzado el paralelismo de género en el sindicato campesino más importante, hasta tal punto que Isabel Domínguez, una líderesa importante de las Bartolinas, afirmó que las mujeres ya no pertenecían a la CSUTCB, esa «organización de hombres»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Entrevistas a Isabel Domínguez, 2013 y a Leonilda Zurita, 2011.

<sup>5</sup> Ver <http://www.apcbolivia.org/org/cnmciob-bs.aspx> (fecha de consulta: 8 de enero de 2014).

<sup>6</sup> Entrevista a Isabel Domínguez, 2013.

<sup>7</sup> Entrevista, 2013.

Domínguez sostenía que la organización de las Bartolinas era «autónoma». Sin embargo, en opinión de los técnicos expertos que han trabajado en una ONG que durante décadas apoyó a las organizaciones indígenas y campesinas, el crecimiento de las Bartolinas no significó que las mujeres dejaran de participar en la CSUTCB a escala local. En ese ámbito, existe una mayor confusión entre ambas organizaciones, tanto así que las mujeres que participan en las Bartolinas también lo hacen como candidatas para cargos dentro de la CSUTCB<sup>8</sup>. En algunas federaciones departamentales que visitamos, las oficinas de la CSUTCB y de las Bartolinas compartían el mismo edificio. La mayoría de las protestas y muchas actividades organizadas por los más altos mandos de estas organizaciones se llevaron a cabo en común.

Además, la autonomía de las Bartolinas debería matizarse señalando sus vínculos organizacionales con el MAS y, por tanto, con el gobierno de Evo Morales. En una entrevista, sus líderes explicaron que cuando discrepaban del presidente o del gobierno, optaban por no expresar su crítica públicamente y, más bien, recurrían a encuentros privados con el mandatario para que escuchara sus quejas. En público, las Bartolinas son conocidas como feroces defensoras del gobierno, sobre todo del presidente Evo Morales, a quien ven como un hermano, camarada o incluso como una figura paterna. En 2013, Aída Villaroel, secretaria ejecutiva departamental de las Bartolinas en Cochabamba, se refirió a Evo Morales en los siguientes términos: «No tenemos otro líder; él es un líder incuestionable. (...) Él viene de una familia muy humilde y sabe lo que es sufrir de hambre; él conoce lo que es la vida en el campo. (...) él trabaja para todos por igual. (...) Nosotras, como organización social, siempre confiamos en él»<sup>9</sup>.

En efecto, la organización de las Bartolinas es un medio para el entrenamiento y la carrera política de las mujeres indígenas-campesinas.

---

<sup>8</sup> Entrevista, 2013.

<sup>9</sup> Entrevista Aída Villaroel, 2013.

Leonilda Zurita Vargas, por ejemplo, es un caso interesante de una lideresa nacida en el Chaparé, una zona de producción de coca, y que ha ocupado diversos cargos de liderazgo en la Federación de Mujeres Campesinas del Trópico de Cochabamba. Llegó a ser presidenta ejecutiva de las Bartolinas a nivel nacional entre los años 2000 y 2003. En la década de 1990, fue encarcelada varias veces por su participación en la defensa de las comunidades productoras de hoja de coca y en contra de la represión de parte de las Fuerzas Especiales de Erradicación de la Coca de los militares bolivianos y estadounidenses. Fue elegida senadora en 2005 y posteriormente ocupó importantes cargos al interior del MAS: directora ejecutiva para el Departamento de Cochabamba y después secretaria de Relaciones Internacionales del MAS<sup>10</sup>.

Desde un punto de vista financiero y logístico, la organización de las Bartolinas, a diferencia de su contraparte: la CSUTCB, no es formalmente un sindicato. Esta última se sustenta en la estructura de asamblea comunal que depende de la gobernanza de la gestión comunal de la tierra. En comparación, la base financiera de las Bartolinas es débil e inestable. En ese sentido, la organización depende en cierta medida de la CSUTCB para participar en muchas actividades que llevan a cabo juntas (Arnold & Spedding, 2005). Esta situación podría cambiar gradualmente a medida que las mujeres están teniendo un mayor acceso a los títulos de propiedad de la tierra, una cuestión que ha recibido mayor atención durante el gobierno de Evo Morales. Transformar la estructura de la gobernanza comunitaria para incluir a las mujeres en igualdad de condiciones está en gran medida relacionado con la forma como se conectan los derechos políticos con los títulos de propiedad de la tierra y las prerrogativas masculinas en las unidades domésticas. Gradualmente, las mujeres han conseguido obtener derechos políticos a ese nivel, que está estrechamente relacionado con la dinámica de los sindicatos indígenas campesinos.

---

<sup>10</sup> Entrevista a Leonilda Zurita, 2011.

Dicho esto, las Bartolinas reciben apoyo de fuentes internacionales como la Cooperación Noruega (a través de algunas ONG de dicho país) y del Centro Cooperativo Sueco (ahora llamado We Effect), entre otros, y ha logrado sobrevivir gracias al trabajo voluntario de sus lideresas<sup>11</sup>.

## 1.2 Confederación Sindical de Mujeres de Comunidades Interculturales de Bolivia

La CSCIB, anteriormente llamada Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia, fue creada en 1971 para representar a las comunidades de migrantes de las tierras altas que llegaron a las tierras bajas o valles de Bolivia, tal como se explicó en el capítulo anterior. Solo en 2010 la organización decidió crear una «ala de mujeres» para organizarlas de una manera más sistemática y políticamente reconocible. En junio 2011, la recién formada Confederación Sindical de Mujeres de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSMCIB) llevó a cabo su primer congreso para elegir a su primer ejecutivo nacional.

La relativa juventud de esta organización explica por qué todavía está a menudo subsumida en la organización de hombres, previamente no identificada como tal. Como argumenta Cornelia Fernández, secretaria ejecutiva de la Federación Sindical de Mujeres Interculturales de las Yungas Chaparé (Cochabamba), era necesario que las mujeres se organizaran como interculturales, en parte porque las Bartolinas no aceptarían su afiliación<sup>12</sup>. Las mujeres de las comunidades afiliadas a la CSCIB que buscaban formar su organización inicialmente querían unirse a las Bartolinas, pero las relaciones entre la CSUTCB y la CSCIB habrían sido afectadas negativamente por este cambiante equilibrio de poder. En cambio, parecía más beneficioso para la CSCIB que las mujeres de las comunidades afiliadas a la confederación crearan su propia organización. Las negociaciones entre la CSUTCB, dominada

<sup>11</sup> Entrevistas a Isabel Domínguez, 2013; Aída Villaroel, 2013; y Leonilda Zurita, 2011.

<sup>12</sup> Entrevista a Cornelia Fernández, 2013.



por hombres, y la CSCIB fueron por tanto claves para explicar la lógica detrás de la creación de esta joven organización.

La CSMCIB está profundamente conectada con la CSCIB. En ese sentido, se ajusta al modelo de organización paralela conforme a la estructura de género de los sindicatos que surgieron de los movimientos mineros y después campesinos. Además, la CSMCIB y las Bartolinas colaboran de manera permanente. Desde el punto de vista de Cornelia Fernández, que vive y trabaja en la región de Cochabamba donde se cultiva la hoja de coca, la dinámica de organización gira más en torno a las seis federaciones de productores de coca que actúan como un bloque unificado en todas las acciones políticas de importancia regional, departamental o nacional. Cuatro de las seis federaciones pertenecen a las Interculturales (CSCIB-CSMCIB) y las dos restantes, a la CSUTCB-Bartolinas.

En el departamento de Santa Cruz igualmente se podría decir que la lógica de afiliación, a la CSUTCB-Bartolinas o a las Interculturales, no respondía a criterios objetivos porque, de hecho, las poblaciones que probablemente se afiliaban a una u otra eran descendientes de migrantes de las tierras altas o ellos mismos eran migrantes que se ganaban la vida con actividades relacionadas con la agricultura<sup>13</sup>. Su identidad étnica (quechua o aymara) es diferente a la de las poblaciones locales de los grupos nativos que vivieron por siglos en los territorios hoy ocupados por estos migrantes y tienen actividades económicas y organización social diferentes.

La CSMCIB logró arreglar su relación con la CSCIB de tal forma que garantice su autonomía económica. Los miembros de ambas organizaciones pagan 1 boliviano al mes (aproximadamente 0.15 dólares) y la suma total recolectada se divide equitativamente entre ambas para pagar los gastos de viaje, reuniones y otras actividades de los líderes<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Entrevista a Felipa Merino, 2011.

<sup>14</sup> Entrevista a Cornelia Fernández, 2013.

Más allá de esta regla formal establecida para generar recursos para la organización, Fernández explicó lo mucho que trabajó para generar proyectos productivos para los miembros de su federación. La costura y la confitería fueron las dos actividades que identificó como las que se convirtieron en microempresas que aseguraron algunos ingresos estables para los miembros de su federación.

La Cooperación Internacional Española aportó los fondos para un proyecto de capacitación para líderes que incluyó a la CSMCIB. Según Fernández, esto fue crucial para permitirles construir un liderazgo más fuerte y explica por qué varias mujeres miembros de la organización fueron elegidas concejales municipales o senadoras.

### 1.3 La Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia

La Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB) fue creada en noviembre de 2007 y adoptó sus estatutos fundacionales en 2008. Con once afiliados regionales, extraídos del mismo grupo de afiliados que la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), su organización paralela fue fundada por cuatro pueblos indígenas en 1982 y hoy representa a 34 pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. Su creación, en medio de la Asamblea Constituyente, enriqueció la política de representación de las mujeres indígenas en Bolivia. La CNAMIB representa a las mujeres que provienen de las tierras bajas bolivianas, mientras que el principal objetivo de las Bartolinas es representar a las mujeres de las tierras altas o valles del país, así como a las mujeres quechuas o aymaras que son migrantes en las tierras bajas. Un contraste similar podría hacerse entre la CNAMIB y la CSMCIB.

Justa Cabrera, ex vicepresidenta de la Asamblea del Pueblo Guaraní y presidenta de la CNAMIB al momento de ser entrevistada para este libro, me explicó que la organización tenía sus raíces en la creciente frustración de las lideresas de los afiliados regionales de la CIDOB en relación con su constante marginalización. Justa afirmó que las mujeres

«son las primeras en poner el pecho y recibir las balas», para luego volverse invisibles al momento de las conferencias de prensa. Algunas de las lideresas y la secretaria de género de la CIDOB decidieron organizar una primera asamblea general a la que asistieron aproximadamente doscientas mujeres. Allí se tomó la decisión unánime de formar una nueva organización para mujeres indígenas<sup>15</sup>.

Esta primera asamblea fue posible, en parte, debido al apoyo de algunas ONG feministas bolivianas como la Coordinadora de la Mujer y el Colectivo Rebeldía, así como de algunas ONG de desarrollo como el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). Al principio, los líderes de la CIDOB reaccionaron negativamente ante las noticias de la creación de la CNAMIB. Justa Cabrera recordó que, durante una reunión, los líderes de la CIDOB expresaron su desacuerdo, pero luego aceptaron con la condición de que la CNAMIB no les solicitara ni un centavo ni ayuda. También mencionó que las primeras lideresas de la CNAMIB fueron acusadas de querer «crear una organización paralela y dividirlos». Al principio, «no teníamos ni siquiera papel o lápiz... nos reuníamos debajo de un árbol»<sup>16</sup>. Sin embargo, las relaciones fueron mejorando gradualmente. Según Justa, la CNAMIB logró demostrar que quería colaborar con la CIDOB y organizar a las mujeres de una manera más eficiente. Esto llevó a que la CIDOB le concediera a la CNAMIB un espacio de trabajo dentro del edificio que tenía.

Otro motivo para la creación de la CNAMIB fue el querer oponerse al relativo monopolio de la representación que ejercía la organización de las Bartolinas en nombre de las mujeres indígenas de Bolivia (Rousseau, 2014). Según Justa Cabrera, las Bartolinas «estaban celosas» cuando se estableció la CNAMIB. La afirmación de la diferencia étnica, que fue parte de la movida de la CNAMIB en contra de la fuerza de expansión

---

<sup>15</sup> Entrevista a Justa Cabrera, 2011.

<sup>16</sup> Entrevista a Justa Cabrera, 2011.

de las Bartolinas, ayudó a legitimar su existencia ante los ojos de los líderes de la CIDOB; aunque la CNAMIB creció, en parte, debido al apoyo de organizaciones feministas no indígenas, una asociación bastante arriesgada desde el punto de vista de muchas organizaciones indígenas<sup>17</sup>.

Otro tipo de organización, particular al caso boliviano, es el de la CONAMAQ, que incluye a hombres y mujeres, pero en una «complementariedad de género» y está organizada sistemáticamente, al menos desde un punto de vista simbólico. Como se mencionó anteriormente, en toda la sierra andina el concepto de chacha *warmi* (aymara) o *yanantin* (quechua) es central respecto a cómo estos pueblos indígenas entienden culturalmente el equilibrio del universo. Así, *yanantin* representa la complementariedad de los opuestos, aunque potencialmente se aplica a cualquier cosa existente. Define especialmente la relación simbólica entre hombres y mujeres (relaciones de género) atribuidas por muchos antropólogos e historiadores a estas formaciones culturales (Arnold, 1997). Hasta cierto punto, pero de una manera flexible, también justifica la división sexual del trabajo en las sociedades rurales andinas. La complementariedad de género como un rasgo cultural característico que diferencia a algunas culturas indígenas de la forma occidental de entender el género —esta última basada en la época contemporánea y el ideal de igualdad— también ha sido utilizada en las estrategias discursivas de muchas organizaciones indígenas. En la CONAMAQ, como se explicará más adelante, esto va más allá por estar integrado a la estructura de la organización del movimiento.

#### 1.4 Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu

Como se dijo anteriormente, la CONAMAQ fue fundada en 1997 por aymaras y quechuas que buscaban reconstruir los antiguos ayllus, markas y suyus (territorios indígenas precoloniales con instituciones

<sup>17</sup> Entrevistas a Justa Cabrera, 2011 y Lupe Pérez, 2011.

políticas y económicas tradicionales). Desde los inicios de la organización, se estableció la autoridad dual del *chacha warmi*, es decir, la cónyuge que asume con su pareja el cargo y la responsabilidad de la función por la que han sido elegidos en la comunidad. Por tanto, los *tatas* (autoridades masculinas) llevan a cabo sus deberes acompañados de las *mama t'allas* (autoridades femeninas). Se reconoce de manera consensuada que las *mama t'allas* no han ejercido autoridad política a la par que sus esposos, tanto por la actitud machista de ellos como de la comunidad en general, así como por las puntuales limitaciones que enfrentan en la esfera política por ser predominantemente analfabetas e indígenas monolingües<sup>18</sup>. Los varones indígenas tienden a ser mayormente alfabetos y bilingües, sin embargo, desde principios de la década de 2000, las *mama t'allas* empezaron a manifestar su voluntad de dejar de ser autoridades meramente simbólicas y se empoderaron con el fin de participar en la organización en igualdad de condiciones. Desde mediados de la década de 2000, esta demanda se materializó en una serie de iniciativas que la CONAMAQ asumió internamente con la contribución de varias ONG asociadas (CONAMAQ-Cochabamba, 2012).

Toribia Lero, coordinadora nacional del Programa de Mujeres Indígenas y Nativas de CONAMAQ, nos explicó que el modelo de autoridades duales funciona mejor a escala local, donde las responsabilidades de las mujeres como representantes políticas no compiten mucho con sus obligaciones domésticas y comunales. Como ambos cónyuges necesitan acompañarse en todas las actividades que tienen que ver con sus nombramientos políticos y las actividades de la organización, ello se vuelve cada vez más difícil a medida que aumenta la escala geográfica de la responsabilidad. Que ambos cónyuges dejen la casa «abandonada» al mismo tiempo representa serios desafíos para la familia, tanto desde el punto de vista económico como logístico. Estos retos son más fácilmente manejables cuando las obligaciones políticas son en el ámbito

---

<sup>18</sup> Entrevistas, 2011 y 2013.

local y las autoridades pueden volver a casa en la noche. Además, las comunidades tienden a ayudar a sus autoridades con las tareas domésticas cuando estas actúan en la localidad. Finalmente, la política local se lleva a cabo cara a cara y en las lenguas indígenas, por lo que la mayoría de las mujeres son tan hábiles como los varones<sup>19</sup>.

Otra dificultad relacionada con esta dualidad de género, según Toribia Lero, es el hecho que los tatas tienden a dejar solas a sus esposas con la única responsabilidad de cuidar a sus hijos pequeños. Esto también se aplica a muchas lideresas de otras organizaciones, pero es más previsible para los del CONAMAQ, donde ambos, marido y mujer, son autoridades al mismo tiempo, por lo que es imposible que se queden en casa cuidando a los hijos. Por esta razón, las *mama r'allas* generalmente tienden a cargar con sus hijos más pequeños durante sus actividades y reuniones políticas. Además, como me dijo Toribia Lero, muchas *mama r'allas* se enfrentan a dificultades prácticas en sus primeras experiencias en las ciudades por sus limitadas habilidades lingüísticas y porque son propensas a ser más discriminadas que sus maridos, debido a su género<sup>20</sup>.

Para intentar facilitar una mayor participación de las mujeres como verdaderas autoridades, algunas personas se reunieron en 2006 con el fin de desarrollar una Escuela de Liderazgo para Mujeres del CONAMAQ. José Luis Álvarez, coordinador del Programa de Gestión Intercultural Indígena de la ONG danesa IBIS —hoy llamada OXFAM-IBIS— y uno de los promotores clave y fundador de la escuela, dijo que la tarea había sido ardua y que había demorado mucho desarrollar los materiales para el currículo. También afirmó que no había sido fácil encontrar a las lideresas que pudieran capacitarse. De 2010 al 2013 fueron cuarenta por año las lideresas de las comunidades que recibieron capacitación en esta escuela. Las *mama r'allas* no fueron entrenadas porque su mandato

---

<sup>19</sup> Entrevista a Toribia Lero, 2013.

<sup>20</sup> Entrevista, 2013.

solo duraba dos años. Era más productivo capacitar lideresas de un nivel más bajo para que pudieran utilizar su entrenamiento cuando eventualmente llegaran a ser *mama t'allas*<sup>21</sup>.

Para fomentar una mayor presencia de las mujeres en sus puestos de liderazgo, el CONAMAQ adoptó una resolución en 2004 que creó una comisión de género en cada filial regional y en la organización a escala nacional. Esta decisión puso en evidencia las dificultades que había tenido la organización para poner en práctica su dualidad de género que, en el caso del CONAMAQ, tuvo que enfrentar un *impasse* aún mayor: su inserción en el espacio oficial del Estado. Cuando se permite la representación indígena, generalmente se hace mediante un número de escaños o cuotas diseñado para representantes individuales. El Estado no reconoce el sistema de representación dual del CONAMAQ; ni siquiera el gobierno de Evo Morales, quien había proclamado su propia indigeneidad y su simpatía por el movimiento indígena<sup>22</sup>. La representación dual tampoco tiene cabida desde el contexto institucional dominante, porque los escaños fueron concebidos para ser ocupados por una sola persona.

## 2. LA AGENCIA DE LAS MUJERES INDÍGENAS ORGANIZADAS

Las organizaciones de mujeres indígenas de Bolivia han logrado, en el curso de la última década, pasar de estar asociadas a los sectores más marginales de la sociedad a convertirse en un actor colectivo y activo en la política del país. Este surgimiento puede remontarse a las primeras protestas lideradas por las organizaciones indígenas de las tierras bajas a principios de los años noventa, así como a la formación del MAS y las numerosas movilizaciones desde fines de aquella década en adelante. Esto también llevó al viejo sistema político al fracaso y a la puesta

<sup>21</sup> Entrevista a José Luis Álvarez, 2013.

<sup>22</sup> Entrevista a Toribia Lero, 2013.

en marcha de la nueva era de la «Revolución Democrática» de Evo Morales. En todos estos procesos, las mujeres indígenas fueron participantes claves.

La Asamblea Constituyente, que duró entre 2006 y 2009, fue un factor crucial para que el movimiento de mujeres indígenas fuera reconocido en la esfera pública, y para que se institucionalicen al menos algunos sectores (Rousseau, 2011b). La interacción entre los movimientos indígena y feminista durante las negociaciones que marcaron la elaboración de la nueva Constitución impulsó una integración creciente de las demandas de los derechos de las mujeres en las plataformas de las organizaciones indígenas, mientras que el movimiento feminista decidió abrirse y adoptar muchos aspectos de la agenda del movimiento indígena. En ambas dinámicas, el rol de las mujeres indígenas organizadas fue central por la legitimidad y la naturaleza masiva de sus organizaciones. El resultado fue la adopción de una de las constituciones más progresistas del mundo desde una perspectiva indígena y de género. Además, el proceso transformó las relaciones entre las organizaciones de mujeres indígenas y el movimiento feminista que anteriormente estaban bastante distanciados. La relativa ventaja de este último sobre las primeras en capital financiero y político fue reemplazada por una relación más balanceada de colaboración y necesidad mutua (Rousseau, 2011b). Sin embargo, tal como se reflejó en las entrevistas realizadas para esta y otras investigaciones, esta colaboración está plagada de obstáculos y frustración, siendo uno de ellos la continua desigualdad en el manejo de los fondos y proyectos dentro de la Coordinadora de la Mujer.

El caso boliviano se caracteriza por un proceso relativamente único de trabajo de coordinación institucionalizado entre los principales sectores de las mujeres organizadas bajo el paraguas de una ONG: la Coordinadora de la Mujer. Esta última se fundó en 1984 para que diferentes ONG de mujeres de los distintos departamentos del país pudieran unir esfuerzos y sacar adelante diferentes reformas legales y



de políticas relativas a la agenda de los derechos de las mujeres. Como me explicó Katia Uriona, secretaria ejecutiva de la Coordinadora de la Mujer cuando la entrevisté en 2009, la organización decidió cambiar su enfoque y ampliar su membresía para incluir organizaciones sociales con miembros de base, como todas las organizaciones de mujeres indígenas y campesinas: «antes actuábamos solo como “la coordinadora”; ahora nos hemos convertido en un movimiento político, como actores políticos que entran en diálogo con otros movimientos para construir alianzas en torno a agendas más amplias, cuando estas también están en diálogo con la agenda de las mujeres». Parte de la transformación también se debe al reconocimiento por parte de las ONG de mujeres de la importancia de la discriminación étnica como un problema político, junto con el otorgamiento de legitimidad a los reclamos de los movimientos indígenas y campesinos. Uriona reconoció que, antes del proceso de la Asamblea Constituyente, su organización no tendía a respaldar estas agendas; se enfocaba, más bien, en una agenda de género definida exclusivamente por mujeres no indígenas<sup>23</sup>.

El cambio involucró un proceso de creación de las condiciones para promover el diálogo entre las mujeres que trabajan en los diferentes sectores de la sociedad civil. La red de la Coordinadora de la Mujer incluye actualmente a 26 ONG de mujeres activas en nueve departamentos y once organizaciones sociales llamadas «organizaciones matrices» (de carácter nacional, con una vasta membresía y ligadas al MAS). Su meta más reciente era llevar a cabo de manera conjunta una agenda concertada construida alrededor de tres objetivos: promover una agenda de los derechos de la mujer en todas las organizaciones sociales, construir una agenda de la mujer en el contexto de las reformas legales e institucionales que buscan materializar los principios y derechos contenidos en la nueva Constitución y empoderar a las lideresas

---

<sup>23</sup> Entrevista a Katia Uriona, 2013.

en sus propias organizaciones<sup>24</sup>. Dicho esto, Uriona enfatizó que cada organización que participa en la Coordinadora de la Mujer sigue siendo autónoma. Agregó, además, que una condición para la estabilidad de la red es que cada una respete los puntos de vista y las prioridades de las otras sobre la base de los principios de igualdad y equidad. Después de 2010, en el contexto de las crecientes tensiones en torno a la carretera del TIPNIS y los obstáculos que el gobierno del MAS puso en el camino de quienes buscaban llevar a cabo la agenda de la autonomía indígena, la Coordinadora de la Mujer tuvo que enfrentar muchos desafíos para sobrevivir como una red política relevante.

Una conclusión asombrosa a la que se podría llegar al analizar todas las entrevistas a lideresas indígenas-campesinas, cuyas organizaciones participan en el trabajo de la Coordinadora de la Mujer, es que ellas no consideran a este ente como una dimensión central de sus esfuerzos como actores sociales y políticos. Tampoco expresan un sentido de pertenencia como un colectivo de organizaciones de mujeres. En todas las entrevistas, solo cuando se les preguntaba específicamente acerca del trabajo de la Coordinadora de la Mujer, las entrevistadas expresaban su opinión al respecto. Además, cuando se les preguntaba sobre sus vínculos con el movimiento feminista, la mayoría de ellas se distanciaba explícitamente de este y afirmaban que perseguían diferentes cambios basados en distintas opciones respecto a las relaciones de género. Ellas afirmaron que, a diferencia de las feministas, consideraban que su lucha era compartida con sus contrapartes masculinas, en pos de una mayor justicia social y menos discriminación en general. Por su parte, la organización de las Bartolinas fue más firme al declarar que las feministas eran mujeres urbanas, de clase media, que «usan maquillaje» y gestionan organizaciones bien financiadas<sup>25</sup>. Si bien reconocían los múltiples beneficios conseguidos a través de las reformas legales e institucionales

---

<sup>24</sup> Entrevista a Katia Uriona, 2013.

<sup>25</sup> Entrevistas a Isabel Domínguez, 2013 y Leonilda Zurita y Felipa Merino, 2011.

que empoderan a las mujeres y protegen mejor sus derechos, y que algunas activistas feministas ofrecieron ayuda en ciertas circunstancias, las Bartolinas hablaron de las «ganancias revolucionarias» como producto de los esfuerzos de las bases de su organización, en alianza con otras organizaciones campesinas. Por lo general, las organizaciones de mujeres indígenas y campesinas criticaron la falta de un liderazgo horizontal en la coordinadora. Incluso, algunas resentían su falta de una posición política en el contexto de los conflictos sociales como el del TIPNIS.

Sin embargo, la CNAMIB destaca como una organización de mujeres indígenas que ha desarrollado vínculos estrechos con organizaciones feministas de las tierras bajas. Justa Cabrera, secretaria ejecutiva de la confederación en 2011, enfatizó los estrechos vínculos y la positiva colaboración con el Colectivo Rebeldía, una importante ONG feminista de Santa Cruz. También sostuvo que tanto ella como muchos líderes de la CNAMIB estaban de acuerdo con la descriminalización del aborto, un tema muy sensible que divide a las activistas indígenas y no indígenas, en general, tanto en Bolivia como en otros países de Latinoamérica<sup>26</sup>.

## 2.1 Ganancias y victorias

Aun así, las críticas expresadas por muchas lideresas indígenas y campesinas deben yuxtaponerse de una manera paradójica a su continua participación dentro de las actividades de la Coordinadora de la Mujer y a las importantes ganancias que juntas lograron alcanzar como parte del proceso de reformas institucionales y legales desde la elección de Eyo Morales. De hecho, en medio de todas las tensiones al interior del movimiento indígena-campesino descrito en el capítulo anterior, las organizaciones representadas en la coordinadora siguieron reuniéndose, planeando estrategias conjuntas y haciendo declaraciones públicas

---

<sup>26</sup> Entrevista a Justa Cabrera, 2011.

en las que, juntas, hicieron fuertes demandas al Estado en defensa de los derechos de las mujeres.

Por ejemplo, en marzo de 2013 más de 250 mujeres de organizaciones sociales que estaban participando en la Coordinadora de la Mujer se reunieron en el Encuentro Nacional: Mujeres Avanzando hacia la Despatriarcalización y la No Violencia. Este evento se convocó en ocasión de la adopción de la Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia, que reconocía el feminicidio y el acoso sexual como crímenes. Si bien la declaración del encuentro avaló la ley, también hizo un llamado para que el Estado adoptara nuevas medidas para acabar con la violencia contra la mujer, como, por ejemplo, la inmediata asignación de un presupuesto para implementar la ley en diferentes niveles del gobierno, reformas claves de los códigos Civil, Penal y de Familia, así como la provisión de una adecuada capacitación en las instituciones públicas y privadas involucradas en la implementación de la ley<sup>27</sup>.

Por lo general, los miembros de la Coordinadora de la Mujer acertaron en una serie de cuestiones que lograron reunir consensos dentro y fuera de su membresía. La paridad de género surgió como una agenda importante entre las organizaciones de mujeres indígenas y no indígenas desde el momento en que se empezó a exigir en el contexto de la Asamblea Constituyente. Las Bartolinas fueron las primeras en plantear públicamente esta propuesta y, de hecho, se jactaron de ser más radicales que las feministas en este tema. En Bolivia y en otras partes de Latinoamérica, el movimiento feminista, en general, ha luchado por obtener cuotas electorales de género que se mantuvieron en un rango de 25 a 40%. La perspectiva de las mujeres indígenas-campesinas en relación con el género, basada en la noción de la complementariedad, se asoció lógicamente a una demanda de que el principio de igualdad

---

<sup>27</sup> Ver Pronunciamiento del Encuentro Nacional Avanzando hacia la Despatriarcalización y la No Violencia, La Paz, 15 de marzo de 2013. <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2013031701> (fecha de consulta: 21 de febrero de 2014).

de género (50%) se consagre en la nueva Constitución y en las leyes electorales, lo que finalmente se logró. Debido al trabajo de la Coordinadora de la Mujer, el tema de la igualdad de género en la representación política se convirtió en una crítica explícita al Estado patriarcal asociado con el régimen anterior. El cabildeo de las mujeres en el Congreso, para que este adoptara la paridad de género en la reforma de la ley electoral, tuvo que ver con la crucial intervención de la senadora Leonilda Zurita, lideresa de larga data en las Bartolinas y el MAS, quien reunió el apoyo necesario en las filas de las mujeres elegidas y convenció a una congresista indígena para que se pronunciara por la paridad y alternancia de género (Htun & Ossa, 2013, pp. 11–12)<sup>28</sup>.

La propuesta de adoptar una ley sobre los derechos sexuales y reproductivos también movilizó a varias organizaciones de mujeres durante la década de 2000 y, gracias a ella, se logró que, en 2004, el Congreso adoptara un proyecto de ley que luego fue vetado por el entonces presidente Carlos Mesa. En esa época, casi todo el *lobby* se hizo sin la participación de las organizaciones de mujeres indígenas y campesinas. Pero en 2010, la CSMCIB empezó a movilizarse en torno a este tema y, junto con el Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, presentó un proyecto de ley sobre esta cuestión en 2012, que fue resultado de un gran esfuerzo por reunir propuestas y puntos de vista de las bases de la confederación<sup>29</sup>. Sin embargo, todavía sigue siendo un tema controvertido que no ha generado un consenso lo suficientemente amplio para que sea adoptado.

---

<sup>28</sup> «Paridad y alternancia de género» significa que, bajo mandato, los partidos deben presentar sus listas de candidaturas según una secuencia alterna por género: femenino, masculino, femenino, masculino, etcétera. Esto permite evitar que los partidos coloquen a las mujeres al final de las listas, como casi siempre suele suceder.

<sup>29</sup> Ver «Organizaciones sociales de mujeres socializan Anteproyecto de Ley de Derechos Sexuales y Reproductivos», <http://www.apcbolivia.org/inf/noticia.aspx?ll=1870&Id=8&D86rtFv&l=9&hrtsdate=10&BDrt54SSDfe=&%FS45> (fecha de consulta: 8 de enero de 2014).

Otra victoria importante para las mujeres y para las lideresas políticas en particular fue la adopción de la Ley contra el Acoso y Violencia Política hacia las Mujeres en mayo de 2012, que define los derechos políticos de las mujeres como candidatas y autoridades elegidas, así como las normas y delitos que pueden ser penalizados por ley cuando infringen estos derechos. Este instrumento legal fue considerado necesario en vista de las dramáticas historias de muchas mujeres elegidas como autoridades locales, departamentales y nacionales que fueron víctimas de amenazas y violencia física y psicológica. La Asociación de Concejalas de Bolivia (ACOBOL) fue un actor clave en el impulso dado a esta ley varios años antes de ser adoptada. —entre los años 2000 y 2011 recibió trescientas denuncias sobre casos de violencia o amenazas<sup>30</sup>—. Entretanto, la Coordinadora de la Mujer también fue una de las promotoras de la ley. Cuando se les preguntó por la importancia de este tema, lideresas indígenas-campesinas como Leonilda Zurita (Bartolinas-MAS) indicaron que ellas confiaban en que el proyecto de ley saliera de un consenso entre las organizaciones sociales de base, en lugar de que surgiera «solo de la oficina de la Coordinadora de la Mujer». Cuando se le preguntó a Zurita si había sido víctima de acoso, respondió: «Siempre he tenido problemas, pero soy una mujer que cree en la organización; no me gusta pelear, o sea que si me eligen para un cargo yo voy»<sup>31</sup>.

Las relaciones entre las lideresas indígenas-campesinas y las activistas feministas no indígenas son paradójicas en cuanto combinan una colaboración con una permanente desconfianza y ciertas tensiones. Aunque las mujeres indígenas-campesinas por lo general no se identifican con el feminismo, Bolivia muestra una gran innovación idiosincrática en su

---

<sup>30</sup> Ver «Bolivia aprueba 'Ley Contra el Acoso y Violencia Política hacia las Mujeres'», [http://www.onumujeres-ecuador.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=748:bolivia-aprueba-ley-contra-el-acoso-y-violencia-politica-hacia-las-mujeres&catid=25:bolivia&Itemid=32](http://www.onumujeres-ecuador.org/index.php?option=com_content&view=article&id=748:bolivia-aprueba-ley-contra-el-acoso-y-violencia-politica-hacia-las-mujeres&catid=25:bolivia&Itemid=32) (fecha de consulta: 26 de febrero de 2014).

<sup>31</sup> Entrevista a Leonilda Zurita.

política de género<sup>32</sup>. De hecho, con el fin de concretar el artículo 9.1 de la Constitución de 2009<sup>33</sup>, el gobierno de Evo Morales creó un Viceministerio de la Descolonización dentro del Ministerio de Culturas y Turismo. En este viceministerio también se formó la Unidad de Despatriarcalización dirigida por una mujer indígena, cuya primera jefa fue Esperanza Huanca Mendoza, una autoridad indígena nativa de la Marka Saqaqa y Suyu Charcas Q'ara Q'ara, parte de la organización del CONAMAQ. La segunda jefa de la unidad fue Elisa Vega Sillo de la Nación Q'alla Hualla, hija de una exlideresa de las Bartolinas y ha participado en el liderazgo de esta organización. Asimismo, fue elegida miembro de la Asamblea Constituyente y contribuyó con el trabajo de su Comisión de Género y Generaciones. Es evidente que, a partir de estas nominaciones, el gobierno consideraba la despatriarcalización del Estado y de la sociedad como una tarea que podía estar dirigida mejor por una mujer indígena con una sólida experiencia de liderazgo. En la página web del Viceministerio de Descolonización se puede leer que la despatriarcalización es la «revolución de las mujeres indígenas»; también dice que esta revolución implica cambiar las relaciones de género en la esfera doméstica y aplicar el principio de la complementariedad de género para erradicar las relaciones de poder patriarcal basadas en la desigualdad de género y en la opresión de las mujeres y de los pueblos indígenas<sup>34</sup>.

Además del trabajo que realizaron al interior de la Coordinadora de la Mujer o dentro del Estado, en 2009 las organizaciones de mujeres indígenas también instituyeron la práctica de reunirse anualmente.

---

<sup>32</sup> Para mayor detalles sobre la política de género de Evo Morales ver también Rousseau (2010).

<sup>33</sup> Este artículo establece como una de las metas del Estado «Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales».

<sup>34</sup> Ver <http://www.descolonizacion.gob.bo/index.php/despatriarcalizacion/228-despatriarcalizacion> (fecha de consulta: 28 de febrero de 2014).

Por ejemplo, en 2011 participaron cuatro mil delegadas en lo que se denominó la Alianza de Organizaciones Sociales de Mujeres por la Revolución Intercultural y Unidad. Con el liderazgo de las Bartolinas, esta reunión sirvió para que las organizaciones de mujeres indígenas-campesinas se hicieran visibles y fueran actores de base popular en la esfera pública<sup>35</sup>. En marzo de 2012, por ejemplo, la alianza produjo al final de su reunión una declaración conjunta en la que se propuso la adopción de una ley sobre la prevención y sanción de la violencia contra la mujer, que el gobierno ratificó pocos meses después.

## 2.2 Tensiones y conflictos

El alto grado de fragmentación dentro de los movimientos sociales en el periodo después de la Asamblea Constituyente, combinado con los esfuerzos del gobierno del MAS para crear una nueva hegemonía a costa de reprimir a algunas de las organizaciones indígenas, complicó la política de representación de las mujeres bolivianas a través de una coalición amplia. Varios problemas crearon tensiones entre básicamente dos grupos de organizaciones: por un lado, aquel formado principalmente por las Bartolinas y la CSMCIB, que apoyó plenamente al gobierno del MAS y en todo momento defendió públicamente al presidente Evo Morales; y, por el otro, las organizaciones de mujeres indígenas como la CNAMIB-CIDOB y el CONAMAQ que fueron cada vez más críticas frente a las políticas y al comportamiento del gobierno a partir de 2011.

El conflicto en torno al TIPNIS reveló abiertamente los diferentes puntos de vista que tenían estos dos sectores respecto al desarrollo y la ciudadanía. Cuando se le solicitó a Isabel Domínguez —líderesa clave de las Bartolinas— que explicara este conflicto, respondió:

Ellos ni siquiera saben leer o escribir, nuestros pueblos indígenas del TIPNIS, ¿no es cierto? Ellos ni siquiera conocen las verduras ni saben vestirse apropiadamente. Viven como animales. Pero otras personas

<sup>35</sup> Entrevista a Katia Uriona, 2013.



se benefician de su situación. Por esta razón nosotros... que, por supuesto también somos bolivianos, tenemos derechos sobre las áreas protegidas. Pero ellos también tienen derechos ciudadanos. Por esta razón el Estado quiere construir carreteras, preocuparse por las necesidades de agua, electricidad, salud, educación de la gente, pero los empresarios no lo permiten. Ellos compran a los líderes [indígenas], han hecho un trato con los jefes de las organizaciones, que después ganan mejores salarios y por esa razón no permiten las carreteras<sup>36</sup>.

Cornelia Fernández, de la CSMCIB, tenía la misma impresión sobre los manifestantes del TIPNIS: «Ellos no hablan castellano ni quechua, solo su lengua nativa. Ellos tienen derecho a estudiar, a tener una clínica (...) Nosotros nos hemos solidarizado con esta gente. Ellos marchan con sus niños, es muy triste»<sup>37</sup>. En cambio, Toribia Lero, del CONAMAQ, tenía una percepción diferente. Decía que se sentía traicionada por las Bartolinas porque avalaban la represión del gobierno en contra de los manifestantes de las tierras bajas de la Amazonía y también por criticarlos públicamente por llevar a sus hijos a la marcha:

Ellos saben perfectamente que las madres no pueden dejar solos a sus hijos en la Amazonía, por todos los peligros a los que están expuestos los niños pequeños (...) Pero no dicen esto porque quieren, sino porque [el gobierno] los instruye para que lo digan<sup>38</sup>.

Toribia también cuestionó el compromiso de las organizaciones pro-gubernamentales con los derechos de los pueblos indígenas cuando, según ella, estas no defendieron su derecho a una consulta libre e informada.

La diferencia básica entre estos dos sectores respecto a los proyectos de vida (Blaser, Feit & McRae, 2004) y las orientaciones políticas la expresa claramente Justa Cabrera, presidenta de la CNAMIB, en la entrevista que le hicimos en 2011.

---

<sup>36</sup> Entrevista, 2013.

<sup>37</sup> Entrevista, 2013.

<sup>38</sup> Entrevista, 2013.

Asimismo, Justa Cabrera comparó el ser campesino y ser miembro de una comunidad indígena con el fin de dar a entender que existen dos orientaciones éticas respecto a las diferentes actividades y nociones de cómo concebir y relacionarse con el medio ambiente. Su crítica a los sectores progubernamentales, que encontramos también en otras entrevistas con organizaciones de mujeres campesinas locales en los valles de Cochabamba, se enfocaba en los intentos de cooptación por parte de las Bartolinas para «robar» a miembros de otras organizaciones de mujeres y así consolidar su base de poder<sup>39</sup>.

Vale la pena recordar aquí que, en el contexto boliviano, la categoría «campesino» contrasta con la de «indígena» o «nativo» («originario») (Rousseau, 2014). Toribia Lero, desde el punto de vista de los pueblos nativos representados por el CONAMAQ, mencionó que desde 2010 ella ha visto un cambio en las interacciones políticas al interior de su ayllu. Según Lero, antes existía una suerte de pacto de respeto entre el sindicato campesino, que trabajaba con la municipalidad, y las autoridades tradicionales asociadas con el proyecto de reconstrucción del ayllu promovido por el CONAMAQ. Pero en los últimos años, ella ha sido testigo de las constantes interferencias de los líderes del sindicato campesino y los líderes elegidos de la CSUTCB y de las Bartolinas en los asuntos de los afiliados del CONAMAQ. Esto ocurrió particularmente cuando criticaban al gobierno del MAS<sup>40</sup>. La amenaza de la cual ha sido víctima la oficina principal del CONAMAQ desde 2013 es el incidente más grave que se ha observado (ver capítulo anterior).

Asimismo, Lero describió la ruptura del Pacto de Unidad en 2011 como un «divorcio». El caso del TIPNIS y los esfuerzos del gobierno por dividir la CIDOB, junto con las amenazas en contra y el cierre de la oficina del CONAMAQ en 2013, combinado con su evidente falta de interés en promover la cuestión de la autonomía indígena, generaron

---

<sup>39</sup> Entrevistas a Justa Cabrera, 2011.

<sup>40</sup> Entrevista, 2013.

un clima de profunda desconfianza. Ya en 2010 las posiciones divergentes llevaron a que las lideresas del CONAMAQ y CNAMIB-CIDOB lanzaran un nuevo espacio para reunirse y unir esfuerzos. Estos Encuentros de Mujeres Indígenas se organizaron regularmente para promover el intercambio de experiencias y estrategias comunes. El último que se llevó a cabo mientras se escribía este libro fue en agosto de 2013, en preparación para la Segunda Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala que se llevó a cabo en Oaxaca, México. En sus observaciones, la resolución de la cumbre afirmaba que:

el gobierno continúa otorgando concesiones forestales, mineras y petroleras en nuestras tierras y sobre los cuerpos de nuestras mujeres, sin respetar nuestros derechos ancestrales y colectivos. Para hacerlo, el gobierno continúa desestabilizando, debilitando y dividiendo nuestras organizaciones ancestrales, por intereses económicos, políticos y personales (...). El gobierno adopta normas y políticas sin la participación de los pueblos indígenas y menos aún, de las mujeres indígenas<sup>41</sup>.

### 3. CONCLUSIONES

Los principales espacios donde están representadas las mujeres indígenas bolivianas son las organizaciones de mujeres vinculadas a una organización mixta dominada por hombres o, en el caso del CONAMAQ, una organización mixta en la que la participación de las mujeres se diseña según una idea específica de complementariedad de género en los cargos. Las Bartolinas, la histórica y más antigua organización de mujeres, parece haber inspirado a otras organizaciones que han imitado el modelo de canal «autónomo, pero afiliado organizativamente» para la movilización y representación de las mujeres. Como se mencionó al inicio de este capítulo, la propia organización de las Bartolinas tiene

---

<sup>41</sup> Ver [http://www.conamaqkullasuyu.org/wpcontent/uploads/2013/06/precumbre\\_muj\\_indigenas\\_bo.pdf](http://www.conamaqkullasuyu.org/wpcontent/uploads/2013/06/precumbre_muj_indigenas_bo.pdf) (fecha de consulta: 3 de marzo 2014).

sus antecedentes en las organizaciones de los Comités de Amas de Casa, las esposas de los mineros.

En el caso de las Bartolinas y de la Confederación Sindical de Mujeres de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSMCIB), el liderazgo masculino ha creído conveniente apoyar el «ala de las mujeres» con el fin de beneficiarse del fuerte compromiso de las mujeres en la vida de sus organizaciones, así como de mejorar su capacidad de movilización. En el caso particular de la CSMCIB, formada relativamente tarde, se podría interpretar como una movida para fortalecer el poder de la Confederación de Comunidades Interculturales *vis-à-vis* la CSUTCB, en el contexto de la consolidación de las aspiraciones hegemónicas de las fuerzas del MAS, de las cuales ambas son componentes centrales. Independientemente de las circunstancias que rigen su creación, la lucha de las Bartolinas para establecer su autonomía organizativa y posicionarse en la esfera pública es visible, entre otros aspectos, a través de su participación en los espacios de coordinación de las mujeres, tales como la Coordinadora de la Mujer, y a que varios de sus líderes sean nombrados en cargos públicos por el gobierno del MAS.

Los orígenes de la CNAMIB están asociados más claramente con un descontento entre las bases femeninas de la CIDOB en relación con su falta de visibilidad y el poco reconocimiento de su contribución. Aunque en un principio, el liderazgo de la CIDOB reaccionó adversamente a la creación de la CNAMIB, el contexto de competencia con la CSUTCB-Bartolinas facilitó el tardío consentimiento de la CIDOB, y la capacidad de la CNAMIB de permanecer vinculada a las bases organizacionales de la CIDOB. La CNAMIB fue muy activa en las principales protestas relacionadas con el TIPNIS, al mismo tiempo que fomentó la formación de coaliciones con las lideresas de otras organizaciones indígenas.

En todos estos casos, el razonamiento o «causa» detrás de la creación de organizaciones de mujeres vinculadas a organizaciones mixtas está fundamentalmente vinculado a la falta de reconocimiento político

de las mujeres como actores del movimiento social. Esto explica por qué el problema principal, que ha unido en diferentes momentos y en diversos foros a las diferentes mujeres indígenas-campesinas y a las organizaciones de mujeres no indígenas, es la demanda de paridad de género en todos los espacios políticos. Ningún otro problema sustantivo ha dividido a activistas hombres y mujeres en la dinámica que explica la creación de las organizaciones de mujeres. En este marco, el modelo del CONAMAQ de complementariedad/dualidad de género en la estructura de autoridad de la organización era compatible con el reclamo más amplio de paridad de género del movimiento de mujeres indígenas, aun cuando muchas organizaciones comentaban cínica o críticamente las prácticas del CONAMAQ. De hecho, la mayoría de las otras lideresas indígenas-campesinas percibían al CONAMAQ como una organización en la que las lideresas no tenían una voz real, y solo eran figuras simbólicas de autoridad. Aunque todas las lideresas consideraban el marco discursivo de la complementariedad de género como parte de su modo de entender cómo pensar el cambio social —hombres y mujeres trabajando juntos para conseguir un cambio, pero en organizaciones diferenciadas por género—, todas las lideresas entrevistadas encontraron que la estructura del CONAMAQ no era propicia para la representación igualitaria de las mujeres.

Según nuestros conceptos analíticos del movimiento social, el caso boliviano generalmente se puede interpretar como uno en el que el movimiento indígena se ha abierto a la demanda de las mujeres indígenas para conseguir sus propios espacios de organización sin que esto esté asociado a la creación de una frontera de género dentro del movimiento. De hecho, el «paralelismo de género» que caracteriza al patrón del surgimiento de las mujeres indígenas como actores del movimiento social es la antítesis de una frontera, que significa el desarrollo de una relación de oposición. El paralelismo de género está culturalmente adaptado a la importancia dada en el discurso del movimiento indígena boliviano a la noción de la complementariedad/dualidad de género,

aunque tenemos que entender que las mujeres indígenas de las tierras bajas no se refieren explícitamente a esta noción, y a veces hasta la critican. Sin embargo, la pujanza de las Bartolinas y su larga historia han originado que, durante la década de 2000, replicaran el modo de organizarse que nosotras llamamos «paralelismo de género». Esto último les permite una relativa autonomía a las voces de las mujeres, debido a los orígenes conjuntos y a las bases que comparten con las organizaciones mixtas dominadas por hombres.

En el movimiento indígena boliviano, el proceso de abrirse a las voces femeninas ha sido ambivalente, en el sentido de que las organizaciones mixtas no cambiaron, sino más bien aceptaron vivir codo a codo con organizaciones nuevas diseñadas para ser exclusivamente destinadas a las bases femeninas. Así, las organizaciones mixtas llevaron fuera de su alcance directo la responsabilidad de promover la participación política de las mujeres y la equidad de género. Sin embargo, esta apertura ambivalente tuvo efectos muy concretos porque permitió el surgimiento y consolidación de organizaciones que representan directa y exclusivamente las voces de las mujeres indígenas. Este proceso también evitó la formación de fronteras al interior del movimiento indígena. Al mismo tiempo, la fuerza de la presencia de las mujeres indígenas en la política nacional a partir del 2000 transformó de manera significativa las formas y los actores que pretenden representar a las mujeres bolivianas en general. Se formó una frontera étnica al interior del movimiento de mujeres, lo que llevó a que las organizaciones de mujeres no indígenas reconocieran la diferencia étnica como relevante políticamente y reestructuraran la plataforma de colaboración más importante, la Coordinadora de la Mujer, para garantizar que las mujeres indígenas-campesinas sean representadas como tal.

El movimiento de mujeres indígenas-campesinas en Bolivia empezó a organizarse antes que en otros casos, aun cuando la parte más contundente de la organización tuvo lugar más tarde. La década de 2000, en especial los últimos años, correspondió a un florecimiento de organizaciones

y a la consolidación de los espacios entre organizaciones para la colaboración y las estrategias conjuntas. Esta dinámica acompaña y está directamente relacionada con la fuerza del movimiento indígena en el contexto político nacional, especialmente a través de la elección de Evo Morales. Aunque esta fuerza ha beneficiado mayormente a las Bartolinas por sus conexiones directas con el Estado dirigido por el MAS, el perfil mucho más alto y la legitimidad de las agendas de las mujeres indígenas-campesinas en general hizo que fuera más fácil para ellas ganar acceso a posiciones de poder en los ámbitos local, regional y nacional.

La mayoría de avances giraron en torno a la paridad de género en la participación política que llevó a importantes mejoras en la representación política de las mujeres, en especial para las indígenas-campesinas. Un marco normativo mejorado para la sanción estatal de la violencia contra las mujeres, así como un sistema integrado para recibir y responder a los casos de violencia reportados, también fue resultado de la movilización de la sociedad civil. Pero esto se dio en el contexto del record dramático en la ocurrencia de este problema en Bolivia y se espera que los resultados concretos tomen tiempo. Otras cuestiones, como la adopción de la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, mediante la cual el Estado creó un nuevo sujeto jurídico, la Madre Tierra, con derechos colectivos, resultaron del trabajo de las Bartolinas, entre otras organizaciones<sup>42</sup>. Sin embargo, como lo reveló el conflicto sobre el TIPNIS y debido a las críticas de algunas organizaciones de mujeres indígenas, el contraste entre los principios contenidos en esta ley y el modelo de desarrollo extractivista que siguió el gobierno de Evo Morales hizo que el impacto real de la ley fuera, en el mejor de los casos, cuestionable.

---

<sup>42</sup> Ley 300, 15 de octubre de 2012. Ver <http://www.planificacion.gob.bo/sites/folders/marco-legal/Ley%20N%C2%B0%20300%20MARCO%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf> (fecha de consulta: 5 de marzo de 2014).

Aunque el movimiento de mujeres indígenas de Bolivia se ha convertido en un actor político crucial en la escena nacional y ha logrado establecerse como representativo de la mayoría de mujeres del país, enfrenta tensiones y divisiones internas fuertes, no solo en cuanto a diferencias regionales, sino sobre la base de diferentes intereses políticos, ideológicos y materiales. Además, varios temas claves para la vida cotidiana de las mujeres indígenas-campesinas en el ámbito local —como el contexto institucional y político que definirá la nueva práctica del derecho consuetudinario indígena— todavía parecen estar relativamente postergados en las agendas de las mujeres, debido quizás a la complejidad de lidiar con ellos, a la vez que se respeta el principio de la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas, como dijo en una entrevista Leonilda Zurita de las Bartolinas<sup>43</sup>. Además, mientras el caso boliviano es uno de los que mayores avances ha tenido para el movimiento indígena en términos normativo, constitucional y político, también queda claro que el gobierno es reacio a continuar con la agenda de autonomía establecida en la Constitución de 2009. Las mujeres indígenas del CONAMAQ y CNAMIB, que están involucradas especialmente en la búsqueda de la autodeterminación indígena, han elegido luchar primero por el marco institucional básico que se establecerá antes de insertar debates específicos sobre las relaciones de género en el contexto de lo que significará concretamente la autonomía política.

---

<sup>43</sup> Entrevista, 2011.



PARTE II  
MÉXICO

Fondo Editorial PUCP

### CAPÍTULO 3

## AUTODETERMINACIÓN INDÍGENA: DE LOS DIÁLOGOS NACIONALES A LAS AUTONOMÍAS LOCALES

*Era inevitable que los pueblos indígenas de México empezaran a darse cuenta de la paradoja zapatista: por un lado, los rebeldes habían sido capaces de generar propuestas e iniciar acciones que apuntaban hacia una novedosa ética política basada en la dignidad y el respeto a la diferencia como la base de un mundo nuevo, y, por otro lado, habían sido incapaces de incidir directamente en las reformas políticas nacionales.*

Jan De Vos (2010, p. 256)

La década de 1990 fue posiblemente el periodo de movilizaciones indígenas más intenso de la historia reciente de México. El movimiento zapatista que se alzó en armas en Chiapas en 1994 fue un momento decisivo en la política indígena. Por primera vez en la historia, una organización indígena —el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)— logró colocar a los pueblos indígenas en el primer plano de los debates políticos nacionales. El EZLN y sus simpatizantes presionaron para que se abriera un debate nacional sobre los derechos colectivos y la autodeterminación de los pueblos indígenas. Durante la segunda mitad de la década de 1990, a través de la demanda de autonomía de los zapatistas y las organizaciones indígenas, se articularon demandas que abordaban los derechos sociales, culturales, políticos y económicos

de los pueblos indígenas (por ejemplo, reformas agrarias, lengua, educación, democratización, derechos de las mujeres).

La resonancia de este movimiento forzó al gobierno mexicano a llevar a cabo negociaciones en torno a los derechos indígenas en 1995 y 1996 —los Diálogos de San Andrés Larráinzar— sin precedentes en la relación entre los pueblos indígenas y el gobierno. En ese entonces, este proceso representó una oportunidad para que se reconociera públicamente la opresión y discriminación ejercida contra los pueblos indígenas, y consecuentemente, el reconocimiento de sus derechos colectivos. Sin embargo, la Ley de los Derechos y Cultura Indígena adoptada en 2001 como resultado de este proceso fue considerada insatisfactoria para las organizaciones indígenas (como EZLN y Congreso Nacional Indígena-CNI) porque legislaba solo parcialmente los Acuerdos de San Andrés. Aunque la ley de 2001 reconocía oficialmente los derechos indígenas, se integraron importantes restricciones a la autonomía en contra del pleno reconocimiento de la autodeterminación.

La ley de 2001 afectó negativamente al movimiento indígena. Dos décadas después del levantamiento zapatista, el movimiento había perdido prevalencia en la política nacional. Por un lado, el movimiento zapatista dirigió su atención a sus dinámicas internas para llevar a cabo un proyecto de autonomía. Entre tanto, ninguna otra organización fue capaz de llenar el vacío dejado por este movimiento para mantener la movilización a escala nacional. Por otro lado, las principales organizaciones indígenas perdieron su capacidad de movilización o se desintegraron. En resumen, las organizaciones líderes de las movilizaciones de la década de 1990 se retiraron para fortalecer sus bases y concretar su proyecto político, mientras que otras organizaciones nacionales y algunas regionales que tenían vínculos fuertes con los grupos locales se desintegraron por divisiones internas.

Esta caída en la fuerza organizativa afectó la capacidad de consolidación del movimiento, al mismo tiempo que en el ámbito nacional la

atención pública por la política indígena disminuyó también. La movilización de los pueblos indígenas dirigió entonces su estrategia a la esfera local, principalmente donde la autonomía fue la principal demanda del movimiento indígena en los años noventa, y que de hecho sigue siendo un asunto clave para la resistencia indígena en todo el país. Las protestas contra las actividades extractivas, así como las movilizaciones en defensa del territorio y de los derechos humanos, se multiplicaron en las diferentes regiones del país. En paralelo, la movilización de las mujeres indígenas, en los diferentes niveles, se fue consolidando a través de la creación de organizaciones autónomas.

Este capítulo presenta las dinámicas que llevaron al surgimiento del movimiento indígena contemporáneo y su rol, considerado como crucial en la política nacional a partir de la década de 1990. Dinámicas complejas dieron forma al contexto en el que surgió el movimiento indígena y a la formulación de las demandas en términos de indigeneidad que afectaron la política indígena en México de manera importante. El cambio de un discurso de asimilación a un discurso multicultural, así como los cambios constitucionales de las últimas décadas, representaron un importante punto de partida de las narrativas nacionales que imperaron durante gran parte del siglo. El movimiento indígena jugó un rol trascendental en ello. De igual manera, como se expondrá en el siguiente capítulo, la participación de las mujeres indígenas dentro del movimiento desafió las dinámicas de género y afectó las trayectorias organizativas.

## **1. RAZA Y ETNICIDAD EN EL SIGLO XX EN MÉXICO**

A lo largo del siglo XX, en México, las relaciones Estado-sociedad se caracterizaron principalmente por el sistema corporativista implementado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Este partido legitimó su poder a través de una organización jerárquica y centralizada de los campesinos (Mattiace, 2012, p. 398). En las décadas de 1930

y 1940, en un intento por modernizar al país, afirmar el control político y adoptar reformas económicas, el Estado implementó reformas agrarias, de las cuales la más significativa fue la industrialización de la agricultura.

La élite agraria recibió las tierras más fértiles y, por esta razón, como señala Dietz (2004), este sistema corporativo no logró integrar algunos sectores de la sociedad y, por el contrario, dejó de lado a aquellos que nunca recibieron terrenos con la reforma agraria y a pueblos indígenas que nunca recobraron el acceso a sus territorios colectivos y formas previas de propiedad de la tierra. Mientras los campesinos obtuvieron concesiones de tierras por las reformas agrarias (mediante la creación de los ejidos), los pueblos indígenas en general no recuperaron sus títulos de propiedad comunal (no restitución). Surgieron entonces dos modelos de reforma agraria: el de la restitución (tierra comunal) y el de la concesión de tierras (ejidos). Este último se incentivó durante el periodo posrevolucionario y los campesinos fueron los beneficiados por las reformas del agro, mientras que los pueblos indígenas no recuperaron sus títulos de propiedad comunal garantizados por la Corona Española antes de la independencia (Dietz, 2004). La creación de los «ejidos (tierras de propiedad comunal), involuntariamente facilitaron la mayor libertad para la autonomía indígena local: se basaban en la comunidad, eran inalienables, y aunque reglamentados, a menudo estaban fuera del control estatal» (Dietz, 2004, p. 64). Con esta forma de organización territorial, las comunidades indígenas podían ejercer su autonomía local hasta cierto punto y sus principales interacciones con el Estado se realizaban a través de estructuras corporativistas que les garantizaban un cierto acceso a los recursos (tierras y subsidios agrícolas).

En ese contexto, el Estado corporativista efectivamente coordinó a los campesinos y pueblos indígenas mediante mecanismos de control para contener el descontento causado por las reformas económicas, lo cual generó estructuras y relaciones corporativistas. La organización

central de este «corporativismo rural» fue la Confederación Nacional Campesina (CNC) fundada en 1938. Durante décadas, fue la única estructura legítima para canalizar y mediar las relaciones entre el campesinado y el Estado: «la central campesina (así llamada por la concentración del poder de decisión) mantuvo un virtual monopolio organizacional sobre los pobres en las zonas rurales de México durante los primeros 30 años de su existencia, porque controlaba el acceso a la tierra y a la financiación del desarrollo» (de Grammont, Mackinlay & Stoller, 2009, p. 24). Los campesinos intentaron crear organizaciones independientes —como la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM) o la Central Campesina Independiente (CCI)— pero estas fueron rápidamente cooptadas por el gobierno.

### 1.1 Mestizaje e indigenismo

Como argumenta Yashar, la creación de organizaciones campesinas nacionales como la CNC acompañó las reformas agrarias de la década de 1930 en México y «brindó incentivos para que los indios se registraran como comunidades campesinas» (2005, p. 60), para beneficiarse de la redistribución de tierras. A través de la CNC y sus estructuras locales y regionales, el régimen corporativista de México buscó contener las demandas de las comunidades indígenas y redirigirlas a través de demandas de clase enfocadas principalmente en la producción agraria.

La tentativa de «integrar» a los pueblos indígenas como campesinos se vio reforzada por la adopción de una ideología que buscaba imponer una forma homogénea de identificación en el pueblo mexicano; es decir, el mestizaje. El Estado promovió la ideología del mestizaje, la mezcla cultural o biológica de los pueblos indígenas con los descendientes de europeos, como el origen fundacional y común de la identidad nacional mexicana (De la Peña, 2006). En el país, antes de la Revolución mexicana se desarrollaron diferentes sistemas de jerarquía racial, la mayoría basados en el fenotipo, que posicionaron a los blancos con un fenotipo europeo en la cima, seguidos por los mestizos

—con un fenotipo blanco mezclado con indígena— y las poblaciones indígenas en la base de la pirámide (Stephen, 2002)<sup>1</sup>.

Después de la revolución, la ideología del mestizaje se promovió como el mito fundacional de la identidad mexicana. Esta condujo al desarrollo del indigenismo, un proyecto político que buscaba integrar/asimilar a los pueblos indígenas mediante la educación, la aculturación y los proyectos generadores de ingresos. La principal institución responsable de la implementación del indigenismo se creó en 1948 con el nombre de Instituto Nacional Indigenista (INI) (De la Peña, 2006; Stephen, 2002). El primer objetivo del indigenismo fue desarrollar una uniformidad lingüística y cultural a través de la implementación de un sistema de escuelas públicas unilingües y la marginación de las culturas y tradiciones indígenas. El segundo objetivo fue establecer un régimen ciudadano basado en los derechos individuales a través de la disolución de los sistemas socioculturales y políticos de las organizaciones de los pueblos indígenas (buscando integrarlos a las organizaciones corporativas del PRI). Finalmente, el indigenismo buscó la modernización de las comunidades rurales a través de la reforma agraria (Sánchez, 1999).

El rol fundamental del Estado era modernizar la sociedad y asimilar a los pueblos indígenas a través de su «mexicanización» (De la Peña, 2006). Las élites políticas percibían la heterogeneidad nacional, en particular la presencia de las poblaciones indígenas, como un obstáculo para el proyecto de construcción de nación. Fue así como se continuó con un nacionalismo de asimilación con el objetivo de conseguir homogeneidad nacional mediante la unificación lingüística y cultural. Sin embargo, el proyecto nacional de mestizaje que se inició después de la revolución poco a poco fue perdiendo legitimidad durante la segunda mitad del siglo XX.

---

<sup>1</sup> Existieron más categorías y las jerarquías cambiaron con el tiempo, pero aquí nos concentramos en estas porque fueron centrales en los múltiples sistemas y son las que perduraron en el periodo contemporáneo.



Con este proyecto de asimilación surgieron críticas importantes, que se volvieron más fuertes en la década de 1970 (Stephen, 2002). En sus primeras etapas, el movimiento indígena buscó que el Estado reconociera el carácter multiétnico de la sociedad mexicana, la reforma de las políticas indigenistas y el establecimiento de un sistema de educación bilingüe y bicultural (Beaucage, 1996). Las élites intelectuales indígenas, que paradójicamente fueron formadas por el INI y sus diferentes programas de apoyo al acceso a la educación de los pueblos indígenas, impulsaron las demandas por el reconocimiento cultural y lingüístico (como la educación bilingüe y la protección de las prácticas tradicionales) (de Grammont, Mackinlay & Stoller, 2009; Gutiérrez, 1999). Sin embargo, el INI fue muy efectivo al cooptar a estos líderes a través de la implementación de proyectos y la creación de organizaciones siguiendo el modelo corporativista rural. Así fue como buscó promover más las políticas indigenistas del gobierno que los intereses de los miembros de la organización (Speed, Hernández Castillo & Stephen, 2006). En términos de proyectos, fue sobre todo a través de la creación de cooperativas impulsadas por el INI que el Estado integró a los pueblos indígenas en el sistema corporativo. En el caso de las mujeres, fue principalmente mediante la creación de cooperativas artesanales estatales. Por lo general, los diferentes proyectos apuntaban a construir una base social para conseguir apoyo político; así pues, se reprodujeron los modos tradicionales de mediación entre el Estado y las comunidades indígenas.

El Estado reaccionó a estas críticas y descontento: en 1973 creó el Movimiento Nacional Indígena (MNI); en 1975, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) y, en 1977, la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (ANPIBAC). La base corporativa de estos espacios llevó a una crisis de representación —ya que no había conexión con las comunidades que ellos decían representar—, y a divisiones internas respecto a sus demandas —puesto que algunos miembros integraron demandas políticas y de tierras que enfrentaron al Estado—.

Las élites indígenas y las organizaciones creadas en la década de 1970 limitaron de manera importante las acciones y demandas independientes. Si bien es cierto que surgieron críticas importantes, solo después fue que se crearon organizaciones indígenas autónomas, por fuera de la estructura política corporativa.

En un contexto en el cual el indigenismo estaba perdiendo legitimidad, las relaciones Estado-sociedad pasaron por cambios económicos y políticos significativos durante las décadas siguientes, lo cual afectó tanto a los pueblos indígenas como a los campesinos. Las reformas constitucionales de principios de la década de 1990, que buscaban privatizar la tierra y dismantelar la protección de los ejidos, enfrentaron una gran resistencia de las comunidades indígenas y campesinas, lo que generó un cambio importante en los tradicionales canales de intermediación (Yashar, 2005).

## **1.2 Reformas neoliberales, descontento popular y canales de intermediación**

La crisis económica de los años ochenta y la implementación de las Políticas de Ajuste Estructural llevaron a un deterioro de las condiciones de vida como consecuencia de la privatización de la tierra, la reducción de los programas estatales de apoyo al campesinado y la disminución de los servicios públicos. Todos los sectores populares se vieron afectados, pero el impacto fue mayor para el campesinado y los pueblos indígenas, porque el Estado retiró el apoyo que anteriormente les daba a las comunidades rurales.

A medida que los proyectos financiados por el Estado destinados a la incorporación indígena dieron paso a políticas de ajuste estructural y privatización, los grupos indígenas fueron cada vez más excluidos de los modos tradicionales de mediación de intereses y el acceso a la financiación estatal (Cleary & Steigenga, 2004, p. 13).

Esto alcanzó un punto crítico durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), cuando las condiciones de vida se volvieron insostenibles (Mattiace, 2012). Durante su gobierno, se implementaron reformas para liberalizar los mercados y el país fue testigo del desmantelamiento de los sectores de la economía anteriormente nacionalizados (café) y de la apertura de la economía a los bienes importados (granos), así como del fin de las reformas agrarias y la distribución de las tierras, que permitieron la privatización de la tierra comunal y la firma del tratado de libre comercio (TLC) con los Estados Unidos (Speed, Hernández Castillo & Stephen, 2006). El sector rural se vio afectado significativamente, lo que resultó en una creciente emigración de miles de trabajadores rurales por año (Mattiace, 2012).

Entre las principales reformas a la Constitución que se hicieron en este contexto destaca la del artículo 27 que puso fin a la redistribución agraria. Estas reformas económicas

marcaron el fin del pacto social de asistencia estatal establecido después de la Revolución. Los cambios que condujeron al TLC hicieron que México entrara al orden global emergente, terminando con décadas de gobierno corporativista, y alterando fundamentalmente las relaciones entre el estado y la sociedad civil (Speed, Hernández Castillo & Stephen, 2006, p. xiv).

Así pues, este cambio constitucional significó una ruptura con las victorias adquiridas por los campesinos a raíz de la Revolución mexicana de 1910 y de la redistribución de tierras según la Constitución de 1917. Aunque con anterioridad a estas reformas la situación para los campesinos y los pueblos indígenas era precaria, al menos existía la esperanza de que la redistribución agraria se llevaría a cabo algún día.

Según Yashar (2005), lo que posibilitó el surgimiento de los movimientos indígenas fue principalmente el cambio de una forma corporativa a una forma neoliberal de intermediación. Collier y Quaratiello

(1994, p. 15) sugieren que la reforma agraria posrevolucionaria fue la que estabilizó de forma duradera la región y convirtió a las poblaciones indígenas y campesinas en «los partidarios más confiables del partido de gobierno desde la década de 1930». Por esta razón, estos autores argumentan que con la interrupción de la reforma agraria de la década de 1990 fue que los pueblos indígenas retomaron el camino de la rebelión. Esto afectó principalmente a Chiapas, donde estaba ubicada más de una cuarta parte de las disputas de tierras sin resolver en México. Si las movilizaciones sociales centraron sus acciones y demandas en la distribución de la tierra, las reformas neoliberales las incitaron a cambiar la manera de formular sus demandas: de las demandas agrarias y económicas, las movilizaciones campesinas de los ochentas llevaron a una creciente oposición a las estructuras corporativas estatales, así como al surgimiento de las demandas para la democratización política (Harvey, 1990).

La política neoliberal concatenada con el sistema político autoritario condujo al Estado mexicano a una crisis. Las reformas políticas y económicas neoliberales en México afectaron considerablemente a los campesinos y pueblos indígenas y provocaron el descontento popular, así como importantes movilizaciones (Nash, 2001; Sieder, 2002; Yashar, 2005). En esa época los campesinos se movilaron especialmente en contra de la liberalización de la economía y su influencia en la privatización de la tierra de propiedad colectiva, el cambio hacia la producción basada en la exportación, y la transformación del uso de la tierra cultivable por el de la producción bovina. Como sostiene Dietz, «la crisis del corporativismo agrario y del partido de gobierno, así como el fracaso del indigenismo para integrar y homogeneizar a las poblaciones indígenas mexicanas» (2004, p. 37) son dos factores que explican la movilización inicial de los campesinos y pueblos indígenas en respuesta a la falta de apoyo del Estado. En el México rural el impacto negativo de la liberalización —económica y social— en los indígenas y campesinos creó nuevos incentivos para que se organizaran

de manera autónoma<sup>2</sup>. El surgimiento de organizaciones campesinas e indígenas independientes desafió las estructuras corporativistas durante la segunda mitad del siglo XX y quebrantó, en consecuencia, las anteriores formas de mediación entre campesinos y pueblos indígenas, por un lado, y el Estado, por el otro.

El Estado pasó de ser un régimen corporativo que buscaba modernizar la sociedad a uno neoliberal (Speed, Hernández Castillo & Stephen, 2006). Proyectos dirigidos por campesinos para la producción y comercialización de sus productos fueron promovidos por diferentes entidades con el fin de organizar a la gente para que pudiera enfrentar la dura situación económica. Estas iniciativas contaron con el apoyo de diferentes actores, muchos de ellos enfocados específicamente en las mujeres, con el objetivo de incrementar el acceso a los recursos económicos para las familias rurales. Como lo documentó Gil Tebar (1999), muchas mujeres indígenas y campesinas que participaban en los proyectos locales en el estado de Chiapas se involucraron por medio de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y las organizaciones campesinas.

Estas nuevas organizaciones también protestaron en contra de las políticas neoliberales que afectaban significativamente a las poblaciones indígenas y campesinas:

Las organizaciones sociales desafiaron al partido-Estado semiautóritario y empezaron a hacer demandas que ejercieron presión sobre el sistema político. Estos movimientos sociales eran diferentes a las organizaciones movilizadas por el partido-Estado del PRI porque presentaban un constante desafío a quienes detentaban el poder (Mattiace, 2012, p. 398).

---

<sup>2</sup> Esta política no solo se implementó en las zonas rurales de México, sino que también afectó a zonas urbanas donde se crearon organizaciones populares en respuesta a la falta de compromiso del Estado para resolver los problemas sociales. En estas movilizaciones, las mujeres ocuparon un rol activo y protagónico.

De este modo, se crearon organizaciones y sindicatos campesinos independientes por fuera de la estructura corporativa del PRI (Sánchez, 1999; Sieder, 2002).

Entre esas organizaciones campesinas estuvieron la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), creada en 1975, y la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), formada en 1979, y que lleva el nombre del manifiesto agrario de Emiliano Zapata. La CNPA desafió al régimen corporativo a través de su lucha por la tierra, que fue enfrentada por la represión del Estado y resultó en muertes y encarcelamientos. Pocos años después, en 1985, se creó la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA). En los años ochenta, numerosas organizaciones se reagruparon al interior de la UNORCA, cuyas acciones se basaron en las demandas de acceso a la tierra y el aumento de los precios mínimos garantizados de los cultivos básicos (de Grammont, Mackinlay & Stoller, 2009).

Las organizaciones independientes que crearon los campesinos fueron cruciales porque representaron los primeros espacios autónomos de las estructuras corporativas y esto les dio la oportunidad de desafiar directamente al Estado y a sus instituciones (Mattiace, Hernández & Rus, 2002). Según Harvey (1990), lo que motivó a que la gente se afiliara a las organizaciones independientes fue la corrupción, la ineficacia y la falta de representatividad que imperaba en las organizaciones controladas por el Estado (CNC). Hasta los años noventa, estas organizaciones nacionales emergentes se organizaron principalmente en torno a una identidad colectiva basada en el campesinado. Sin embargo, los indígenas, tanto hombres como mujeres, se involucraron mayormente dentro de organizaciones como estas. De manera similar a la de sus compañeros, las mujeres indígenas adquirieron su experiencia de organización en dichos espacios. Pero las mujeres generalmente eran excluidas de los cargos de liderazgo y relegadas a los tradicionales roles de apoyo: «en la lucha había mujeres, pero solo en la cocina, no en toma de decisiones»

(Tiburcio Cayetano, 2010, p. 261). Efectivamente, las contribuciones y la participación de las mujeres no fueron tan visibles como las de los hombres, y también fueron menos reconocidas y valorizadas.

## 2. EL MOVIMIENTO INDÍGENA CONTEMPORÁNEO

En México a finales de los noventa surgieron discursos y prácticas nuevas asociadas con la indigeneidad como una identidad colectiva renovada. Se inspiraban en el legado de los movimientos campesinos previos y fueron influenciados tanto por las anteriores demandas culturales de las élites indígenas, como por el contexto internacional de negociaciones sobre los derechos colectivos indígenas. En los ochenta se formaron organizaciones indígenas regionales y locales que enmarcaron sus demandas sobre la base de los derechos indígenas, lo que representó un cambio de los intereses de clase a los intereses étnicos. Esto produjo el surgimiento de un movimiento indígena nacional contemporáneo en los noventa.

El Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas (Chiapas) representa un momento crucial en México, tanto porque creó un espacio para el surgimiento de un discurso antidiscriminatorio, como porque formuló sus demandas sobre la base de la cultura, la lengua y formas particulares de organización social (Beaucage, 1996; Leyva Solano, 2005). Como argumenta Stephen (2002, p. 115), este primer Congreso Indígena en el ámbito estatal es «considerado por muchos como un evento histórico en el desarrollo de organizaciones de la sociedad civil en Chiapas». El gobierno dio inicio al congreso, pero la organización estuvo a cargo de la Diócesis y del obispo Samuel Ruíz García, quien tenía el poder de convocatoria y la legitimidad necesaria en la región. Lo que se suponía era un acontecimiento que involucraba a académicos se convirtió en un evento organizado por y para los pueblos indígenas al que asistieron aproximadamente 1230 delegados indígenas de 327 comunidades (Speed, Hernández Castillo & Stephen, 2006).

Este hecho favoreció que surgieran nuevas demandas relativas a las culturas, lenguas y tradiciones indígenas: «Los discursos en el congreso hicieron un llamado a los pueblos indígenas para que se unieran atravesando sus fronteras étnicas, organizándose y defendiendo sus derechos, en lugar de depender de los demás» (Speed, Hernández Castillo & Stephen, 2006, p. xii). Este congreso facilitó la creación de nuevas relaciones entre los actores locales y las organizaciones locales y durante este periodo surgieron nuevos discursos sobre la indigeneidad. Por primera vez en Chiapas, los pueblos indígenas hablaron públicamente acerca de la opresión vivida y expresaron la necesidad de organizarse independientemente del Estado. Este suceso reflejó además el surgimiento de nuevos canales de movilización para los pueblos indígenas más allá de las demandas socioeconómicas y también fuera de las estructuras estatales, que normalmente estaban destinadas a cooptar cualquier disputa indígena que tuviera lugar fuera de los canales oficiales como el Instituto Nacional Indigenista. Además, el Congreso Indígena contribuyó a la formación de nuevos liderazgos en las comunidades indígenas (Stephen, 2002).

Algunos de los representantes que participaron en el congreso organizaron reuniones para tratar los problemas agrarios y demandar que se concluyera con la distribución de las tierras en Chiapas, como se había estipulado en las reformas agrarias anteriores. Estas demandas fueron apoyadas por ocupaciones de tierras. En este contexto aumentaron los esfuerzos de organización de los pueblos indígenas, que articularon demandas de tierras y solicitaron una mayor autonomía en el control de sus recursos (Stephen, 2002). Esto es muy significativo, ya que fue en estas regiones donde los pueblos indígenas organizaron lo que más adelante se convertiría en el movimiento zapatista. La influencia de este evento fue tanto local como nacional, porque se organizaron otros congresos en diferentes regiones del país.

En este contexto, los pueblos indígenas promovieron un discurso sobre la identidad indígena que llevó a la creación de organizaciones locales



y regionales en diferentes estados de México, así como al surgimiento de las demandas indígenas dentro de las organizaciones campesinas. Esto ocurrió en Oaxaca antes que en otros estados con la formación de la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI) y la Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo (COCEI). Según Ruiz (1994), la COCEI tuvo una gran influencia en las organizaciones indígenas del sur de México, particularmente desde principios de los años ochenta, así como Servicios del Pueblo Mixe (SER), cuyo objetivo era promover la unidad y el desarrollo del pueblo Mixe mediante apoyo y servicios a las organizaciones locales (Dalton, 1990). SER contribuyó al giro de las demandas campesinas a las demandas indígenas, al reemplazar su enfoque de las preocupaciones productivas y económicas a las «demandas con base en lo étnico, enfatizando los mecanismos culturales y las tradiciones que distinguen a los Mixe, como el trabajo comunitario y las formas locales de justicia» (Stephen, 2002, p. 237). Estas organizaciones les dieron voz a las demandas específicas para lograr el reconocimiento cultural y político.

El Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) se formó en 1988 y fue la primera organización indígena autónoma nacional. Esta estaba destinada a reagrupar los procesos de organización regional de diferentes estados y pueblos de México. El FIPI se posicionó como independiente de cualquier partido político, al mismo tiempo que respetó las diferentes afiliaciones políticas de sus miembros (organizaciones regionales). Entre sus demandas claves estuvieron el reconocimiento de la autodeterminación y el derecho a participar en el diseño de las políticas públicas que afectan a los pueblos indígenas. Una de sus metas fue la consolidación de los procesos de coordinación regional de los grupos locales para formular demandas comunes. Esto condujo a la creación del Frente Nacional de los Pueblos Indios (FRENAPI) en 1990, en un contexto marcado por diferentes asambleas, reuniones y foros (por ejemplo, la Asamblea Nacional de los Pueblos y Organizaciones Indígenas, y el Primer Foro Internacional sobre Derechos Humanos

y Derechos Indígenas). En última instancia, fue durante la Campaña por los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular que las organizaciones indígenas regionales y nacionales de México coordinaron sus acciones a principios de los años noventa (Ruiz, 1994).

Estas nuevas entidades deben distinguirse de las anteriores organizaciones campesinas y populares que se movilizaron principalmente en torno a demandas de clase (Adams, 1994; Álvarez, Dagnino, & Escobar, 1998; Van Cott, 1994; Warren, 1998; Yashar, 1998). Como lo expuso claramente Margarito Ruiz (1994, p. 132), los miembros de las nuevas organizaciones a menudo son «los mismos luchadores sociales que antes estábamos en otros frentes. Los pueblos indios no somos nuevos actores sociales, sino nuevos sujetos políticos».

Aunque las movilizaciones durante gran parte del siglo XX en México persiguieron intereses de clase, con las organizaciones campesinas y los sindicatos de trabajadores, esta situación cambió a finales del siglo con el aumento de las demandas étnicas, y más radicalmente, con el surgimiento del movimiento zapatista en un contexto marcado por la adopción de políticas multiculturales (Yashar, 2005). El Estado mexicano adoptó políticas multiculturales en los años noventa. Esto, combinado con la liberalización de la economía, se volvió el nuevo paradigma nacional. El multiculturalismo fue tanto una respuesta a las críticas a las raíces excluyentes del proyecto de mestizaje, como una oportunidad para hacer un llamado al reconocimiento constitucional de la diversidad étnica de la sociedad mexicana, sin poner en peligro el proyecto neoliberal (Hale, 2005; Sieder, 2002).

La oposición de los pueblos indígenas al indigenismo en México forzó al Estado mexicano a «abandonar» —al menos oficialmente— su política indigenista y reemplazarla con un discurso que enfatizaba sobre el carácter multicultural de la sociedad mexicana (De la Peña, 2006). Esto aparece claramente expuesto en la siguiente cita de Ruiz: «Mientras continúe existiendo el indigenismo y los indigenistas, los pueblos indios no podremos ejercer nuestros plenos derechos políticos»

(1994, p. 120). Desde esta perspectiva, en los años noventa, el pueblo Yaqui expulsó al INI de su región y los Chontales tomaron el control de las instalaciones del INI.

En 1992, el gobierno modificó el artículo 4 de la Constitución con el fin de reconocer el carácter multicultural de la sociedad mexicana. Esta reforma limitaba el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a los derechos culturales. En primer lugar, solo reconocía la diversidad cultural y no la diversidad étnica y, por lo tanto, el reconocimiento limitado en la esfera política y jurídica, ya que la diversidad a la que se hacía referencia se reducía a culturas, idiomas y costumbres.

Según Díaz-Polanco (1992, p. 29), el proyecto original aludía a una pluralidad *étnica*, mientras que el texto final se refería a una pluralidad *cultural*. El matiz es de la mayor importancia, ya que la noción de etnicidad podría interpretarse como una manera de establecer sujetos políticos y jurídicos. Como lo establece el texto de la ley, ellos distinguen a los diferentes grupos solo en base a sus «lenguas, culturas, prácticas y costumbres» que el Estado deberá «proteger y promover». Por tanto, la tutela gubernamental se legitima y refuerza (Beaucage, 1996, p. 21, nuestra traducción).

Sin embargo, este cambio constitucional abrió espacio para desafiar la relación entre el Estado y los pueblos indígenas a través de los canales institucionales (Forbis, 2003).

El reconocimiento cultural formulado por los cambios constitucionales de 1992 tuvo lugar al mismo tiempo que la liberalización de la economía mexicana a través de las reformas constitucionales relativas a los derechos de propiedad de la tierra. La reforma del artículo 27, en 1992, modificó la estructura agraria del país para que, efectivamente, se terminara con las formas colectivas de propiedad de la tierra y se allanara el camino para la privatización de esta (Nadal, 2001). Como afirma Burguete Cal y Mayor (2008), esta liberalización buscó integrar al mercado los territorios, recursos y conocimientos de los pueblos indígenas,

con lo cual les negó sus derechos colectivos al uso y usufructo del territorio, la tierra y los recursos, los cuales son históricos y forman parte de la estructura de propiedad de la tierra del ejido.

El multiculturalismo fue concebido desde un punto de vista neoliberal en el que el reconocimiento no implicó redistribución. Al contrario, este se restringió a la dimensión cultural y excluyó las esferas social y política que involucran los derechos colectivos sobre la autonomía, el territorio y los recursos (Hale, 2005). En otras palabras, la adopción de un discurso multicultural en México respondió a demandas previas que exigían que se reconociera la especificidad cultural, tal como las élites indígenas habían anticipado en la década de 1970, pero no abordó las nuevas reivindicaciones para que las demandas culturales fueran integradas a las socioeconómicas y políticas.

Además de los factores locales y nacionales —económicos y políticos— el contexto internacional y continental facilitaron el surgimiento de nuevas fronteras en los años noventa, como la consolidación de redes indígenas continentales y la creación de instrumentos internacionales para promover los derechos de los pueblos indígenas (Brysk, 2000; Mattiace, 2012; Trejo, 2009). La Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en los Países Independientes (1989) tuvo una particular relevancia. El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB), la primera organización local de Guerrero que enmarcó sus demandas en términos de los derechos indígenas, se creó en 1990 para protestar contra la construcción de una represa en la región. Las relaciones internacionales que estableció el CPNAB fueron fundamentales para enmarcar sus demandas de acuerdo con los derechos indígenas (Bartra, 2000; Brysk, 2000; García, 2000). Esta articulación transnacional de organizaciones locales se fortaleció mediante la movilización continental en previsión de la celebración por los 500 años de resistencia indígena, negra y popular en las Américas en 1992. En México, la movilización de los pueblos y las organizaciones indígenas en este contexto

se coordinó a través del Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. Esta organización propició la formación de filiales en los estados, como el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena (CG500Años) que se volvió un actor clave en las movilizaciones indígenas en Guerrero y en todo el país (Bartra, 2000). La formación de organizaciones regionales y nacionales que abrían a los pueblos indígenas nuevas oportunidades de participación, particularmente a través de la introducción de un discurso sobre los derechos humanos, se alimentó de los debates internacionales sobre el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en Naciones Unidas.

## 2.1 El movimiento zapatista

Si las organizaciones indígenas se movilizaron activamente durante los primeros años de la década de 1990, solo en 1994 el movimiento indígena tuvo una resonancia sin precedentes a escala nacional con el movimiento zapatista. Como argumentan De Grammont, Mackinlay y Stoller (2009, p. 32): «Los zapatistas revitalizaron el movimiento indígena nacional tanto organizacionalmente, siguiendo el modelo desarrollado en Chiapas para defender a sus simpatizantes contra la ofensiva del gobierno, como programáticamente, por medio de las reuniones que organizaron sobre el concepto de autonomía indígena»

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se alzó en armas el 1° de enero de 1994 en Chiapas, cuando México celebraba la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). En protesta, miles de hombres y mujeres indígenas de los Altos y de la Selva Lacandona en Chiapas tomaron las calles y ocuparon las principales ciudades del estado. Además de su crítica al neoliberalismo, demandaban el reconocimiento y respeto de sus derechos sociales, políticos y económicos como pueblos indígenas. Asimismo, presentaron sus demandas de justicia, democracia y libertad; así como de tierras, trabajo, alimentación, educación, salud y vivienda.

El movimiento zapatista decidió pasar de la clandestinidad a posicionarse como actor público al desafiar al Estado. Diferentes sectores de la sociedad mexicana y del exterior se alinearon con las demandas de los zapatistas y apoyaron al movimiento a través de diferentes acciones (marchas, caravanas, brigadas de observación de los derechos humanos, donaciones, asistencia a reuniones, etcétera). Por ejemplo, el CG500Años apoyó públicamente al EZLN con la organización de una marcha — «No están solos»— desde Chilpancingo, la capital de Guerrero, hasta la Ciudad de México (Sánchez Néstor, 2009).

La gran atención y apoyo que recibió el movimiento jugó un rol importante en el fracaso del Estado para contenerlo a través de tácticas de represión y cooptación (Stavenhagen, 2010). De igual modo, el Estado trató de desacreditar al movimiento al sugerir que, en realidad, no era una rebelión indígena, sino el resultado de un grupo guerrillero que estaba manipulando a los indígenas; y al argumentar que las revueltas indígenas eran espontáneas y no organizadas ni planificadas como la de enero de 1994 (Blackwell, 2007). Sin embargo, el Estado no pudo reprimir o desacreditar a los zapatistas; por el contrario, el gran apoyo inmediato que reunió el movimiento forzó a que sean considerados actores políticos con los que necesitaba negociar.

En este contexto, las negociaciones de paz entre el gobierno y los zapatistas se llevaron a cabo entre 1995 y febrero de 1996, y concluyeron con la firma de los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena, que representaron un triunfo histórico para los pueblos indígenas de México, porque fueron una oportunidad para generar cambios en la relación entre ellos y el Estado. Los Acuerdos se adecuaron al Convenio 169 de la OIT, ratificada por México en 1990, porque reconocían el derecho colectivo de los pueblos indígenas a su autodeterminación y esta fue la primera iniciativa legislativa concreta que buscó su cumplimiento en el ámbito institucional, más allá del reconocimiento formal de la naturaleza multicultural de la sociedad mexicana

en la Constitución reformada en 1992 (Nadal, 2005)<sup>3</sup>. Concretamente, los acuerdos reconocieron los derechos de los pueblos a administrarse y tomar decisiones respecto a sus territorios y recursos naturales, a su propia forma de gobierno, a la elección de sus propias autoridades, y al reconocimiento de sus propios sistemas de justicia<sup>4</sup>.

El zapatista fue el primer movimiento indígena local que llamó la atención nacional e internacional y que obtuvo victorias políticas concretas. Esta organización marcó un punto de inflexión para el movimiento indígena en México porque creó oportunidades para que las organizaciones locales unieran esfuerzos y formaran estamentos nacionales que desafiaran al Estado (Stavenhagen, 2002). El movimiento zapatista invitó a las organizaciones indígenas de otras regiones del país a participar en los Diálogos de San Andrés Larráinzar con el Estado. Esto representó la posibilidad de reunir a los grupos indígenas que se habían estado organizando para obtener el reconocimiento cultural de sus lenguas y culturas y a los grupos campesinos movilizados en contra del impacto de las políticas neoliberales y la reestructuración de la agricultura y la propiedad de la tierra en la segunda mitad del siglo XX. Estas organizaciones regionales crearon nuevas redes nacionales para consolidar sus demandas y coordinar sus procesos organizativos. En este contexto, surgieron dos organizaciones indígenas nacionales: el Congreso Nacional Indígena (CNI) y la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA).

---

<sup>3</sup> México ratificó el Convenio 169 de la OIT, que lo compromete a respetar la obligación de consultar a los pueblos indígenas susceptibles de ser afectados por proyectos de desarrollo. El Estado tiene la obligación de promover la participación de los pueblos indígenas y respetar su derecho a la consulta previa, libre e informada. Sin embargo, México todavía no ha legislado en este sentido a escala nacional. El único estado de México que aprobó y firmó una ley al respecto en 2010 es San Luis Potosí. Ver Aparicio Soriano (2012).

<sup>4</sup> Ver Velasco Cruz (2003) y Sariego Rodríguez (2005) para un análisis detallado del movimiento indígena y los debates sobre autonomía.

Con la finalidad de consolidar la lucha por la autonomía indígena en el contexto de los Diálogos de San Andrés Larráinzar, diferentes sectores del movimiento indígena organizaron la primera asamblea de la ANIPA en abril de 1995, de la cual surgió un modelo de autonomía regional pluriétnica propuesta al EZLN durante los diálogos (De la Peña, 2006). Entre los participantes a la asamblea estuvieron diputados y senadores del Partido de la Revolución Democrática (PRD), organizaciones indígenas y diversas ONG y asistieron más de trescientos representantes indígenas de diferentes regiones de México. Algunas mujeres indígenas estuvieron involucradas en la creación de la ANIPA, pero sin ocupar cargos de liderazgo. Solo después de la séptima asamblea de 1998, cuando se adoptó la cuota del 50% de mujeres en la junta directiva, dos mujeres indígenas asumieron la coordinación general de la organización en 2001 y 2004. Como veremos en el siguiente capítulo, las mujeres indígenas tuvieron que enfrentar grandes obstáculos para integrar una perspectiva de género a las demandas de autonomía del movimiento indígena (Valladares de la Cruz, 2008). El trabajo conjunto de la ANIPA y el EZLN promovió el Foro Nacional Indígena en Chiapas en enero de 1996 y, a partir de esta iniciativa, ese mismo año se creó el CNI. Esta organización llevó a cabo su congreso fundacional con la participación de alrededor de sesenta organizaciones indígenas en octubre de 1996 en la Ciudad de México (Sámano Rentería, 2006). Las mujeres indígenas también participaron activamente en el CNI, a pesar de que la organización se negara a abordar específicamente sus derechos en sus debates y demandas. Solo durante el tercer congreso en Nurío, en 2001, se llevó a cabo una mesa redonda para mujeres con el fin de discutir los Acuerdos de San Andrés y la Ley COCOPA (Comisión para la Concordia y Pacificación) (Valladares de la Cruz, 2008).

Estas organizaciones fueron vitales para la coordinación de los movimientos indígenas a escala nacional, debido a que coordinaron las asambleas y reuniones preparatorias para las demandas del movimiento



respecto a las rondas de negociaciones entre el Estado y los representantes del movimiento. Fue a través de diferentes acciones que el movimiento brindó su apoyo y proceso de organización sostenido con el objetivo de impulsar el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y el reconocimiento de la autonomía indígena. Los resultados más importantes fueron la organización de las reuniones nacionales, las consultas públicas —como la Consulta Nacional de 1999— y las marchas en los diferentes estados del país.

Entre 1998 y 2001, el CNI se convirtió en la organización representante del movimiento indígena en el ámbito nacional. Asimismo, trató de posicionarse como el interlocutor legítimo *vis-à-vis* el Estado y como el órgano de coordinación de las diferentes organizaciones y filiales del movimiento. En torno a las elecciones federales del año 2000, las diferencias internas alrededor de la autonomía se volvieron más fuertes, especialmente entre la ANIPA (que se convirtió formalmente en una asociación política nacional) y las organizaciones prozapatistas que rechazaban la política formal. La ANIPA intentó constituirse como un actor político formal, por lo cual se registró como Agrupación Política Nacional (APN) en 1999. Sin embargo, como argumenta Burguete Cal y Mayor (2007), dicha transición no logró consolidar la organización (en términos de su impacto político). La ANIPA favorecía las negociaciones y alianzas con los partidos políticos para apoyar propuestas legislativas y aumentar la representación de los pueblos indígenas, mientras que la CNI y el EZLN favorecían los procesos de organización autónoma y se resistían a crear alianzas con los partidos políticos (Burguete Cal & Mayor, 2007). Entre el segundo (1998) y tercer (2001) congreso del CNI, la organización se dividió y la movilización del movimiento decayó ante la negativa del Congreso Mexicano de hacer cumplir los Acuerdos de San Andrés.

Las divisiones internas dentro de las organizaciones indígenas nacionales coincidieron con las elecciones federales y sus consiguientes cambios políticos, lo que representó un cierre relativo del contexto

político para que el movimiento indígena presionara la adopción de los Acuerdos de San Andrés. La COCOPA, una comisión multipartidaria creada por el Congreso Mexicano para llegar a un acuerdo entre las partes, transformó en un proyecto legislativo estos acuerdos de 1996 sobre Derechos y Culturas Indígenas. Las negociaciones iniciadas por la COCOPA fueron complejas y el consiguiente proyecto legislativo no se llegó a aprobar.

En 2001, el EZLN organizó la Marcha por la Dignidad Indígena, mejor conocida como la Marcha del Color de la Tierra, para presionar al gobierno a que adoptara el Proyecto de Ley de la COCOPA. Diversos sectores de la sociedad se movilizaron en apoyo al movimiento zapatista y trajeron nuevamente al primer plano del panorama político las demandas de los pueblos indígenas luego que la represión estatal en Chiapas forzara la ruptura del diálogo. Se llevaron a cabo reuniones importantes en los diferentes lugares donde la delegación zapatista se detuvo durante la caravana. Un momento crucial fue cuando se realizó el congreso del CNI en Nurío, al que asistieron más de tres mil delegados de 41 pueblos indígenas (de Grammont, Mackinlay & Stoller, 2009). La marcha culminó en el Congreso Mexicano con el histórico discurso de la comandante zapatista Esther en representación del EZLN. En su presentación, ella presionó al gobierno para que adoptara la Ley de los Derechos y Culturas Indígenas que resultó de los Diálogos de San Andrés. Desde un inicio, las mujeres zapatistas enmarcaron su discurso desde sus identidades como indígenas y mujeres, las que conciben como estrechamente interrelacionadas. Este momento histórico no hizo excepción de esta forma de concebir sus identidades y así se evidenció en la manera en que la comandante Esther se presentó al momento de dar su discurso: «Mi nombre es Esther, pero eso no es importante ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y mujer, eso es lo único que importa ahora»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ver <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/> (fecha de consulta: 10 de marzo de 2018).

Las elecciones federales de 2000 y el cambio de gobierno —por primera vez no salió elegido el PRI— pusieron fin al proceso. Vicente Fox, presidente electo por el Partido Acción Nacional (PAN), adoptó una nueva Ley sobre los Derechos y Cultura Indígena en 2001. Sin embargo, esta norma era incompatible con los Acuerdos de San Andrés de 1996 y con el Convenio 169 de la OIT, porque reducía el alcance de las garantías legislativas de los derechos indígenas en México. En los Acuerdos de San Andrés, la autodeterminación se definía como el reconocimiento de los derechos colectivos, los derechos territoriales y las estructuras políticas y administrativas tradicionales en las comunidades indígenas (Sieder, 2002). La ley de 2001 minimiza este principio de diferentes maneras. Una de las limitaciones más importantes es la ausencia de los marcos legales normativos para implementar los derechos de los pueblos indígenas. La ley no incluye los mecanismos de implementación, cosa que fue relegada a los estados subnacionales. Más aún, los debates en torno al reconocimiento de los derechos colectivos indígenas revelaron una oposición de parte de diferentes sectores y del Estado, al argumentar que los derechos colectivos ponían en riesgo los derechos individuales, particularmente los derechos de las mujeres. Además, la terminología utilizada limitaba el reconocimiento de ciertos derechos, incluyendo los derechos colectivos al territorio y los recursos (Sariego Rodríguez, 2005).

Tras la adopción de la Ley de Derechos y Cultura Indígena (2001), el movimiento indígena en México se debilitó (Stavenhagen, 2002). Los zapatistas condenaron la ley y terminaron definitivamente con cualquier relación o diálogo con el Estado o los partidos políticos, porque los representantes de los tres grandes partidos, incluyendo el partido de izquierda (PRD), apoyaron la reforma constitucional (Hernández Castillo, 2006). Esta ruptura marcó el inicio de un proceso de radicalización de ciertos sectores del movimiento —mayormente zapatistas— y la desintegración de las organizaciones nacionales (ANIPA y CNI). Las reacciones de las organizaciones nacionales a la ley de 2001

no fueron coordinadas ni tuvieron una respuesta común. Más allá de los zapatistas, la oposición no era tan visible en Chiapas, Guerrero o en Oaxaca, donde muchas organizaciones regionales involucradas con las nacionales tenían sus bases, como en otras regiones como Sonora, San Luis Potosí, Chihuahua y Sinaloa. Como sugirió López Bárcenas (2005), esto revelaba que estaban surgiendo nuevos actores regionales.

Muchas comunidades indígenas reorientaron sus esfuerzos a escala local y se movilizaron para crear regiones autónomas, principalmente en Chiapas, Guerrero y Michoacán. La experiencia zapatista de los Caracoles es una de las que ha recibido mayor atención. Los Caracoles son centros regionales de coordinación política, económica y social en cada una de las cinco zonas gobernadas por los zapatistas en el estado de Chiapas. Estas iniciativas se pusieron en marcha como alternativas para organizarse fuera de la política institucional y formal, y para concretar los derechos y la autonomía de los pueblos indígenas. Las mujeres participaron en las estructuras y proyectos de los Caracoles como miembros de los consejos de gobierno (Consejos de Buen Gobierno), en las escuelas autónomas, las clínicas de salud, cooperativas y demás. Esto favoreció el surgimiento de iniciativas locales para poner en práctica la autonomía indígena a través de diferentes formas, como la aplicación de la justicia con la Policía Comunitaria de Guerrero o la creación de municipalidades autónomas como en San Juan Copala, Oaxaca (Leyva Solano, Burguete & Speed, 2008; López Bárcenas, 2005; Mattiace, Hernández & Rus, 2002).

Esta tendencia fortaleció la resistencia y la organización local de algunas organizaciones, pero también contribuyó a la disminución de la coordinación nacional establecida en la década de 1990. Estas tensiones entre las que se organizan en colaboración con el Estado y las que lo hacen al margen de este afectaron negativamente la capacidad de construir alianzas y redes entre organizaciones en el caso de Chiapas. Después del apogeo de la movilización y la construcción de coaliciones durante el movimiento zapatista, algunas organizaciones reincorporaron a las instituciones del Estado y otras radicalizaron su posicionamiento y

crearon procesos autónomos. Después de la adopción de la ley de 2001, el EZLN dirigió su atención a las dinámicas internas y a concretar su visión de autonomía en sus regiones de influencia<sup>6</sup>. En 2005, *ad portas* de las elecciones federales, resurgió en la escena política con La Otra Campaña, un proyecto que rechazaba la política formal y solicitaba alternativas para movilizar a la sociedad civil en contra del neoliberalismo. Esta iniciativa se organizó en paralelo a la campaña electoral de 2006 para las elecciones federales y reafirmó a los zapatistas en su rechazo a la política formal.

La negativa del movimiento zapatista de involucrarse con la política formal fue mal percibida por ciertos actores de la izquierda como una falta de apoyo al PRD. Sin embargo, los actores implicados directa o indirectamente en la política formal (partidos políticos y sindicatos), incluso los que se encontraban a la izquierda del espectro, no se comprometieron con las demandas de los pueblos indígenas (Hernández Castillo, 2006). Como sostiene Stavenhagen en su análisis de las elecciones de 2006: «Ninguno de los principales partidos que compitieron por la presidencia presentó una posición contundente e inequívoca en torno a los derechos indígenas. Especialmente aquellos relativos a los asuntos que tenían que ver con la reforma constitucional y que cinco años antes habían dividido al país» (2013, p. 147). Además, el CNI resurgió en la esfera pública con la organización del Cuarto Congreso en 2006, pero este se identificó con el rechazo del movimiento zapatista a la política formal y su lucha contra el neoliberalismo. Estos factores pueden explicar por qué las organizaciones indígenas se replegaron a los ámbitos local y regional, y ningún actor mantuvo una presencia nacional.

---

<sup>6</sup> Es interesante notar que mientras el movimiento indígena decayó a principios de la década de 2000, en 2002 las organizaciones campesinas independientes convocaron a una gran movilización en protesta por las políticas del gobierno respecto a las políticas comerciales en productos agrícolas, con la campaña «El Campo No Aguanta Más». La movilización fue importante porque la mayoría de las organizaciones campesinas nacionales estuvieron presentes (excepto organizaciones indígenas claves como el EZLN y el CNI), lo que dio lugar a un incremento del financiamiento rural.

Recientemente, el movimiento zapatista y el CNI organizaron eventos y campañas que podrían verse como esfuerzos por movilizarse y recuperar visibilidad. Por su parte, el CNI llevó a cabo un encuentro nacional en agosto de 2013 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, con el fin de revivir el movimiento indígena nacional. En esa ocasión, los pueblos indígenas de diecinueve estados de México denunciaron los proyectos de explotación extractiva que estaban afectando el uso y acceso a los recursos, territorios y tradiciones de los pueblos indígenas<sup>7/8</sup>. Este encuentro fue uno de los raros intentos por coordinar el movimiento a escala nacional desde 2001.

El mismo año, el movimiento zapatista resurgió en la esfera pública al organizar una serie de seminarios para compartir su experiencia y enseñarles a personas de otras organizaciones la manera como construyeron comunidades autónomas. Para la celebración por el décimo aniversario de la creación de los Caracoles, el movimiento zapatista lanzó una iniciativa para compartir su experiencia de organización con sus simpatizantes. Al primer seminario acudieron setecientas personas y a las segunda y tercera ediciones llegaron cuatro mil. Esta iniciativa marcó un distanciamiento de la fase de organización interna y limitada visibilidad del movimiento zapatista durante la década pasada. También se hizo eco de los diferentes momentos cuando el movimiento organizó conferencias internacionales, como la que se llevó a cabo en Aguascalientes (1996) o el Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo (2007), con el fin explícito de construir alternativas políticas al neoliberalismo. De otra parte, las «Escuelitas Zapatistas» representan una novedad, porque la intención es mostrar a otros cómo el movimiento —efectivamente— puso en marcha su proyecto de autonomía. Esto también representó una oportunidad para debatir los desafíos de implementar la autonomía. Entre los asuntos que se discutieron estuvieron

---

<sup>7</sup> *La Jornada*, 21 de agosto de 2013.

<sup>8</sup> Ver «Pronunciamiento de la cátedra Tata Juan Chávez Alonso» <http://www.jornada.unam.mx/2013/08/21/politica/013n3pol> (fecha de consulta: 10 de marzo, 2018).

la participación de las mujeres, su lucha por sus derechos y los obstáculos que tuvieron que enfrentar en el proceso<sup>9</sup>. Si todavía es demasiado pronto para evaluar los impactos o resultados de dicha movilización reciente, lo obvio es que el movimiento zapatista ya no se dirige al gobierno central o a la esfera política formal, sino más bien afuera de estos canales.

### 3. CONCLUSIONES

Como se explica en este capítulo, el surgimiento de un movimiento indígena nacional es relativamente reciente en México, pero tiene su origen en las primeras movilizaciones del movimiento campesino. El movimiento zapatista fue un momento crucial para los pueblos indígenas, porque facilitó la coordinación entre las organizaciones indígenas locales surgidas a finales de las décadas de 1980 y 1990. Su fuerza y el apoyo que recibió del movimiento indígena internacional jugaron un rol central en el desarrollo de alianzas y redes nacionales en México. En este contexto, la etnicidad —y más precisamente la indigeneidad— reemplazó una única forma de identificación colectiva basada en la clase. Esto representó una oportunidad histórica para los pueblos indígenas, ya que el ímpetu reunido por medio de la movilización les dio la influencia necesaria para negociar su relación con el Estado y —junto con sus anteriores demandas de clase— desafiar la opresión y discriminación que históricamente los excluyó. Sin embargo, la imposibilidad de alcanzar el pleno reconocimiento de la autodeterminación como resultado del proceso de negociación en la segunda mitad de los años noventa, así como el debilitamiento del movimiento que esto provocó, pueden explicar por qué los movimientos indígenas se replegaron a los ámbitos local y regional durante la década de 2000.

---

<sup>9</sup> Ver el libro sobre la participación de las mujeres en los Caracoles que fue distribuido a los estudiantes de las escuelas: *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo* <http://www.schoolsforchiapas.org/library/cuadernos-de-texto-de-la-primer-escuelita-2/> (fecha de consulta: 9 de enero 2016).

La gran atención que reunió el movimiento zapatista en las esferas nacional e internacional les brindó a los hombres y mujeres indígenas una oportunidad sin precedentes: convertirse en actores políticos visibles (Hernández Castillo, 2001). Si el ímpetu para promover y sacar adelante las demandas indígenas a nivel nacional se diluyó a mediados de la década de 2000, las mujeres indígenas fueron las que siguieron movilizándose en torno a la política indígena a escala nacional, tal como trataremos en el próximo capítulo. Aunque las mujeres indígenas ganaron considerable experiencia durante su anterior participación en el movimiento campesino, ellas no fueron las protagonistas de las organizaciones campesinas. La década de 1990 en México puede describirse como un periodo de intensa capacitación para las mujeres indígenas en términos de su experiencia organizativa, así como en cuanto a su apropiación de un discurso sobre la equidad de género que ellas combinaron con las demandas y los derechos colectivos de sus pueblos. La contribución de las mujeres zapatistas a la integración del género en los discursos indígenas es clave para comprender cómo las mujeres indígenas empezaron a manifestar sus demandas al articular el género y la indigeneidad, y cómo esto último influyó en las dinámicas del movimiento de mujeres indígenas. El capítulo que sigue presenta la trayectoria organizativa de las mujeres indígenas e ilustra cómo llegaron a ser quienes mejor aprovecharon las oportunidades para impulsar sus agendas en dicho contexto. En efecto, las mujeres indígenas han tenido éxito en el aprovechamiento de las oportunidades creadas por el movimiento indígena de la década de 1990. Así pues, se siguieron movilizandando y son probablemente el sector más activo del movimiento indígena, al continuar con su coordinación local, regional y nacional. Esto es muy significativo, dado que el movimiento indígena siguió siendo incapaz de consolidar un movimiento nacional fuerte después de las reformas constitucionales sobre los derechos indígenas en 2001 (Stavenhagen, 2010).



## CAPÍTULO 4

### LA LUCHA DE LAS MUJERES INDÍGENAS POR LA AUTONOMÍA

*Para llegar a este momento cobijado por el Congreso de la Unión muchos pasos se han tenido que andar... no ha sido fácil, pues un día nos levantamos, nos alzamos... nos empujamos a andar el camino, nos organizamos, un día renunciemos a los casi nulos privilegios que pudiéramos tener como mujeres en este país y, entonces, desafiamos nuestra propia historia, al Estado y a la sociedad, a las familias, a las comunidades, a la humanidad, por tan solo hacer valer nuestros derechos como seres humanos, los específicos como mujeres indígenas.*

Martha Sánchez Néstor, comunicado,  
24 de octubre de 2012

El 24 de octubre de 2012, lideresas del movimiento de mujeres indígenas de México presentaron una agenda política en la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. En su comunicado para la ocasión, Martha Sánchez Néstor aludió a símbolos del movimiento zapatista. Concluyó su mensaje afirmando: «¡Nunca más un México sin nosotras!», haciendo eco a las demandas de las mujeres zapatistas y especialmente a las palabras que la comandante Ramona había pronunciado durante el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas: «Construyendo Nuestra Historia», llevado a cabo en Oaxaca en 1997 (CONAMI, 2012). La apropiación de este simbolismo es significativa,

ya que el movimiento zapatista jugó un rol central en la creación de oportunidades para que las mujeres indígenas se movilicen y se conviertan en actores políticos autónomos a escala nacional.

Este evento surgió de un largo proceso de movilización de las mujeres indígenas en México. Como se mencionó en el capítulo anterior, ellas participaron en las organizaciones indígenas y campesinas independientes durante décadas, pero sus demandas no fueron parte de las agendas de las organizaciones mixtas ni ocuparon cargos de liderazgo en las organizaciones de dichos movimientos hasta la década de 1990. El contexto de esa década creó un momento propicio para que las mujeres se posicionaran como actores políticos con discursos y organizaciones autónomas a escala nacional.

La fuerza de los discursos internacionales y la movilización en torno a los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres, así como el levantamiento zapatista, jugaron un rol importante en las oportunidades que se abrieron en los noventa para que las mujeres indígenas se organizaran en todo el país. En esa década, las mujeres indígenas participaron en las diferentes protestas y acciones del movimiento indígena, donde compartieron experiencias de organización local y empezaron a expresar sus demandas comunes para eventualmente organizarse de manera autónoma. Como sostiene Espinosa Damián (2009, p. 256), en este contexto se «capitalizó un largo y silencioso proceso de organización, capacitación y acción colectiva que, en algunos casos tenía más de 20 años». De hecho, las mujeres indígenas que durante años habían sido activas a escala local se sumaron a los encuentros y protestas del movimiento indígena mixto nacional, donde identificaron experiencias y demandas comunes, sin haber construido previamente un nivel de coordinación intermedio (estatal, por ejemplo) para articular a los ámbitos local y nacional/internacional.

En este contexto, las mujeres indígenas crearon la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI) en 1997. Esta organización fue fundamental en la capacitación de las mujeres indígenas para

fortalecer sus procesos y liderazgo local, y en algunos estados, coordinar en el ámbito subnacional. La consolidación de los procesos organizativos de las mujeres indígenas a diferentes niveles —local, regional y nacional— revela su rol activo como actores políticos autónomos con demandas específicas. En otras palabras, sus procesos y demandas han llegado a ser independientes del movimiento indígena a través de la creación de organizaciones autónomas (organizaciones solo de mujeres sin un vínculo permanente con ninguna otra organización). Como ha subrayado Martha Sánchez Néstor, excoordinadora de la CONAMI, las mujeres indígenas han tenido éxito en la creación de grupos que los movimientos e instituciones nacionales e internacionales reconocen como representantes legítimos de los intereses de las mujeres indígenas<sup>1</sup>.

A través del análisis de la formación de una identidad colectiva de las mujeres indígenas, así como de sus procesos organizativos, nuestro objetivo en este capítulo es identificar las dinámicas del movimiento contemporáneo de mujeres indígenas en el ámbito nacional y analizar cómo estas han impactado las formas de organización. Los procesos organizativos de las mujeres indígenas en México han sido estudiados principalmente a través del análisis de los procesos de conformación de las mujeres zapatistas, pero este capítulo pretende ir más allá de ese énfasis y, por ello, considera las dinámicas que les precedieron y los resultados generados en el país.

## 1. FORMAS Y PROCESOS DE ORGANIZACIÓN

En las últimas décadas, identificamos dos principales formas de organización que caracterizaron el proceso de movilización de mujeres indígenas a escala nacional. En primer lugar, esto ocurrió especialmente dentro de las organizaciones indígenas y campesinas mixtas durante los años ochenta y noventa. Así pues, se involucraron sobre todo en la creación

---

<sup>1</sup> Entrevista, 2011.

de espacios para las mujeres dentro de las organizaciones mixtas, como las comisiones de mujeres o las áreas de mujeres para promover proyectos económicos de las mujeres indígenas y campesinas, así como alentar la participación de las mujeres en sus organizaciones (Eber & Kovic, 2003). En segundo lugar, a finales de los años noventa, las mujeres indígenas que habían estado involucradas en las diferentes organizaciones indígenas y campesinas mixtas crearon una organización autónoma (CONAMI). Esta vía organizativa es también la privilegiada en el ámbito de los estados. En efecto, las mujeres indígenas empezaron a crear organizaciones independientes en el sur de México en la primera década de 2000, como en Guerrero y Oaxaca. Esta sección presenta las organizaciones clave dentro de las cuales las mujeres indígenas se han congregado y han impulsado sus agendas nacionales, así como las dinámicas involucradas.

### 1.1 Asociación Mexicana de Mujeres Organizadas en Red

Una de las más importantes organizaciones nacionales de mujeres indígenas y campesinas en los años noventa fue la Asociación Mexicana de Mujeres Organizadas en Red (AMMOR), que primero fue creada como un área de mujeres y después con una estructura más formal con autonomía legal dentro de la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA). La AMMOR está integrada por cientos de grupos locales (por ejemplo, cooperativas y grupos de ahorro) y por más de 16 000 mujeres de trece estados (Espinosa Damián, 2009), de las cuales la mayoría se identificaban como campesinas. En los diferentes encuentros y talleres regionales, las integrantes de esta organización debatieron cuestiones como el acceso a la tierra y el empoderamiento. En la década de 1990, coordinaron su trabajo y recibieron el apoyo de diferentes organizaciones, principalmente de la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales, una de las iniciativas feministas más activas, integrada por mujeres indígenas y campesinas que trabajan sobre la equidad de género. Para entonces, ya habían ganado

experiencia organizativa a través de su participación en proyectos productivos en la década de 1980 y empezaron a integrar un enfoque relativo a los derechos de las mujeres en su discurso y acciones.

Así pues, la AMMOR trabajó para promover una reflexión sobre las condiciones de las mujeres campesinas. La participación de las mujeres indígenas en esos grupos les permitió intercambiar experiencias de la vida cotidiana con otras mujeres, así como identificar sus necesidades particulares. Redes nacionales como esta fueron esenciales para las mujeres, ya que en ese tiempo no existían muchas que fueran exclusivas para ellas y, por tanto, sus procesos se dieron de forma aislada. De este modo, promovieron sus derechos a través del área de mujeres y de los diferentes talleres, proyectos y actividades; también desafiaron el liderazgo de la UNORCA. El área de mujeres criticó a esta instancia por elegir como meta principal el ganar control total sobre los procesos productivos, ya que consideraban que el mayor problema para la mayoría de las mujeres era el acceso a la tierra. La falta de títulos de propiedad de las tierras les impidió tener acceso a créditos y programas y reforzó la división sexual del trabajo (Espinosa Damián, 2009, p. 119).

La AMMOR se ganó un lugar dentro de la Comisión Ejecutiva de la UNORCA en 1996. El área de mujeres impulsó con éxito la adopción de una demanda de equidad y paridad de género en los niveles de decisión de la organización durante la asamblea general de 2005. Sin embargo, en la práctica esta decisión no se aplicó ni respetó y durante la asamblea anual de la UNORCA en 2009, cuando las mujeres abogaron para que esta demanda se concretara, tuvieron que enfrentar una gran oposición. El liderazgo de la UNORCA acusó a las mujeres de AMMOR de causar división al interior de la organización, las excluyó de la comisión ejecutiva de la organización y expulsó a la AMMOR<sup>2</sup>. Por su parte, la UNORCA estaba dividida entre quienes

---

<sup>2</sup> Ver <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/45425> (fecha de consulta: 12 de marzo 2015).

rechazaban las demandas de prácticas más democráticas y entre quienes demandaban la renovación del liderazgo promovida por la AMMOR y otras organizaciones. Esto afectó no solo a las activistas sino también a otros miembros de la UNORCA que también fueron expulsados de la organización.

En el capítulo anterior presentamos cómo el movimiento indígena tiene sus raíces en el movimiento campesino. Esto es igualmente válido para las trayectorias organizativas de las mujeres indígenas de la década de 1990 cuando crearon los primeros espacios para organizarse autónomamente a escala nacional. Sin embargo, este no es el caso de las generaciones más jóvenes de mujeres indígenas cuyo activismo empezó en las organizaciones indígenas o feministas<sup>3</sup>. Como sostiene Espinosa Damián (2009), en los años ochenta las mujeres campesinas empezaron a crear redes en las áreas rurales donde existían fuertes procesos de organización campesina y organizaciones de izquierda, entre las que se encontraban algunas simpatizantes de la teología de la liberación. Las mujeres campesinas desarrollaron estas redes a través de la organización de encuentros regionales en los cuales participaban mayormente las mujeres de organizaciones locales mixtas afiliadas a la UNORCA y a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA).

Entonces, la AMMOR no era la única opción para las mujeres indígenas y campesinas que buscaban organizarse. Pocos años antes de su creación, las mujeres procuraron crear una red amplia en otras organizaciones. En 1986, mujeres campesinas de la CNPA organizaron el Primer Encuentro de las Mujeres Campesinas de la CNPA, donde discutieron y compartieron sus experiencias como mujeres campesinas pobres, al igual que sobre temas como problemas de salud, violencia doméstica, no respeto a sus derechos reproductivos, limitado acceso a los títulos de propiedad de la tierra y a los servicios básicos, entre otros. También abordaron el rol secundario que ellas desempeñaban

---

<sup>3</sup> Entrevistas a Dalí Ángel Pérez, 2011; Martha Sánchez, 2011.

en sus organizaciones respectivas, donde eran excluidas de los procesos de toma de decisiones.

Efectivamente, la división del trabajo sobre la base del género dentro de las organizaciones indígenas y campesinas limitaba las opciones de las mujeres en las actividades en las que podían involucrarse. Aun cuando estaban muy comprometidas con sus organizaciones, generalmente eran excluidas del liderazgo y, a menudo, eran relegadas a roles tradicionales y de apoyo. Asimismo, eran confinadas a tareas de la esfera «privada». En términos de las actividades que estaban en curso en las organizaciones, ellas participaban principalmente en los proyectos destinados a la producción y comercialización de artesanías y productos agrarios en las cooperativas de mujeres. Durante las movilizaciones, las mujeres a menudo se encargaban de la logística en las reuniones y eventos (secretaría, cocina, limpieza) y participaban en las acciones de protesta del movimiento al frente de las ocupaciones, marchas y bloqueos de carreteras (Hernández Castillo, 2002; Millán, 2008). Aunque participaban en grandes manifestaciones o reuniones, los portavoces y representantes eran exclusivamente hombres. Según una mujer indígena que se movilizó al interior de organizaciones campesinas locales en Guerrero, mientras los hombres estaban discutiendo y elaborando estrategias, las mujeres estaban organizando la logística de los eventos: «en la lucha había mujeres, pero solo en la cocina, no en [la] toma de decisiones» (Tiburcio Cayetano, 2010, p. 261).

Cuando trataron de desafiar esta división del trabajo sobre la base del género, las mujeres indígenas tuvieron que enfrentar gran resistencia dentro de las organizaciones mixtas. Este fue el caso en muchos procesos locales, como el de Tosepan Titataniske (una cooperativa de Puebla que jugó un papel clave en la organización de los procesos rurales) y de Sanzekan Tinemi (una organización del estado de Guerrero). Los conflictos al interior de la Tosepan surgieron cuando los hombres de la cooperativa rechazaron la autonomía de las mujeres en el manejo de los recursos económicos y su propuesta de cambiar las desigualdades

de género (Mejía Flores, 2008), lo que llevó a la creación de una organización independiente —Maseualsiamej Mosenyoltchicauanij— en 1992. Al interior de Sanzekan Tinemi, las mujeres decidieron organizarse autónomamente como consecuencia de la falta de apoyo respecto a sus proyectos productivos, por lo cual crearon la organización Noche Sihame Zanze Tajome (Alemán Mundo, 1997).

Como sostiene Espinosa Damián (2009), las mujeres tuvieron que enfrentar diferentes obstáculos para poder organizarse más formalmente y fortalecer sus procesos de organización en el ámbito supralocal. Esto debido, principalmente, a la distancia geográfica, la falta de recursos y las tensiones internas dentro de las organizaciones (por ejemplo, el esfuerzo de las mujeres por construir una red dentro de la CNPA y que fue desarticulada debido a las tensiones internas en la organización). Esto hizo que la consolidación de las redes de mujeres fuera un gran reto. Sin embargo, los procesos locales de las mujeres, así como la formación de redes en la década de 1980, recibieron el apoyo de organizaciones externas destinadas a promover el desarrollo de una perspectiva de género dentro de las organizaciones mixtas, particularmente la integración de un discurso sobre los derechos de las mujeres<sup>4</sup>. Las formas de apoyo más concretas fueron: la financiación de los proyectos que integraban una perspectiva de género y los talleres. Si lo primero provino principalmente de agencias nacionales e internacionales, lo último surgió de organizaciones feministas que promovían una perspectiva de esta índole al interior de las organizaciones locales mixtas (como, por ejemplo, Mujeres para el Diálogo y Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina-CIDHAL).

La Iglesia también jugó un rol importante en la promoción de la participación de las mujeres dentro de sus comunidades y organizaciones locales, así como en la creación de grupos locales de mujeres, lo que les permitió adquirir experiencia organizativa (Norget, 1997).

---

<sup>4</sup> Entrevistas a Dora Ávila, 2011; Sofía Robles, 2011.



En Chiapas, por ejemplo, la Diócesis de San Cristóbal brindó un sustancial apoyo a las mujeres indígenas para que se organizaran, tanto en sus comunidades como en los movimientos subregionales. La diócesis alentaba a las mujeres a desarrollar proyectos para hacer frente a sus necesidades económicas y les ofrecía capacitación y acceso a recursos para implementar dichos proyectos. Las mujeres involucradas en el proceso participaban de las organizaciones campesinas —como las organizaciones regionales afiliadas a la UNORCA—, tal como nos explicó Isabel Gómez López, coordinadora regional de AMMOR en Chiapas entre 1994 y 1995<sup>5</sup>. Gil Tebar (1999) documentó cómo se crearon y organizaron los grupos locales por iniciativa de las mujeres involucradas en estos espacios abiertos por la Iglesia, entre los que estaba la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) creada en 1992, que trabajó con éxito con las mujeres indígenas de diferentes regiones del estado de Chiapas. La CODIMUJ es una de las organizaciones de mujeres indígenas, no indígenas y campesinas más grandes de Chiapas y su trabajo está enmarcado en la teología de la liberación y se orienta principalmente al ámbito local y no tanto al estatal o a la esfera pública<sup>6</sup>. Sin embargo, sus relaciones con otros grupos de mujeres dentro del estado eran limitadas y también tenían relaciones mínimas con grupos de mujeres indígenas locales, nacionales o internacionales (CODIMUJ, 1999). Aunque operaba en un relativo aislamiento local, esta organización fue central en la promoción de los derechos de las mujeres dentro de sus regiones de influencia, al valorizar el trabajo y la participación de las mujeres, abogar por la equidad de género y defender los derechos de las mujeres, particularmente en las comunidades rurales (Millán, 2008).

---

<sup>5</sup> Entrevista, 2011.

<sup>6</sup> La CODIMUJ está organizada en diferentes niveles: local (grupos de mujeres en las comunidades), regional, zonas pastorales (la diócesis está dividida en siete zonas), y diócesis (cerca de 110 representantes de las siete zonas pastorales).

Las diferentes redes y espacios creados por las mujeres, cuya principal afiliación era con las organizaciones indígenas y campesinas mixtas, les dio la oportunidad de asumir nuevas responsabilidades y conocer a otras mujeres. En todos los casos, los proyectos permitieron que ganaran experiencia y, eventualmente, establecieran nuevas relaciones con otras mujeres indígenas, campesinas y mestizas. Aunque el trabajo inicial de las mujeres indígenas se enfocó en proyectos productivos motivados por las necesidades económicas al interior de las organizaciones mixtas, durante la década de 1990 promovieron una nueva agenda en torno a los derechos de las mujeres. Esto llevó al surgimiento de un discurso específico cuando comenzaron a autoidentificarse como mujeres indígenas y a articular el género y la indigeneidad (Safa Barraza & Mergruen Rentería, 1994).

## 1.2 Mujeres indígenas y el movimiento zapatista

El contexto político tras el levantamiento zapatista fue fundamental para consolidar la participación de las mujeres indígenas en el movimiento indígena. Más precisamente, creó una oportunidad política sin precedentes para que ellas ocuparan las primeras filas del movimiento indígena junto con sus compañeros. Asimismo, abrió nuevos espacios para el intercambio de experiencias con mujeres de otras regiones y crear mejores condiciones que en la década de 1980 para construir redes más allá del nivel local y desarrollar demandas comunes.

Al respecto, Millán Moncayo (2006) sostiene que muchas mujeres percibían el unirse al EZLN como una mejor opción en comparación con las oportunidades existentes al interior y fuera de las comunidades. Como bien lo explica, entre los aspectos favorables que las mujeres indígenas veían en el EZLN estaba el que la división del trabajo entre hombres y mujeres era indiferenciada en función del género y ellas podían ocupar puestos de autoridad dentro de la organización. Unirse al EZLN también les daba la oportunidad de continuar sus estudios y tener una vida diferente a la que tendrían en sus comunidades.

Estos factores facilitaron la participación de las mujeres en el ejército zapatista e impactaron sus trayectorias individuales, pero también la de las mujeres de las comunidades que no estaban directamente involucradas con el EZLN y que se beneficiaron indirectamente de los cambios que ocurrieron en cuanto a las relaciones de género en sus comunidades<sup>7</sup>.

Las mujeres de los diferentes movimientos y regiones del país se identificaron con los discursos de las zapatistas en cuanto a las experiencias de opresión de las mujeres indígenas al referirse a la discriminación que sufren como indígenas, mujeres y pobres. Al relatar sus trayectorias de resistencia, las mujeres indígenas a menudo mencionan a figuras claves como la comandanta Ramona y la comandanta Esther como íconos de las luchas de las mujeres indígenas (Blackwell, 2006; Espinosa Damián, Dircio Chautla, & Sánchez Néstor, 2010; Speed, Hernández Castillo & Stephen, 2006). A través de su fuerte presencia en todos los niveles de organización del EZLN, las mujeres zapatistas lograron hacer visibles a las indígenas como actores políticos. De hecho, ellas fueron responsables de operaciones estratégicas, asumieron puestos de alto rango en el ejército rebelde y estuvieron involucradas activamente en los procesos de toma de decisiones y en las representaciones oficiales del movimiento.

Así pues, las zapatistas integraron con éxito las demandas de otras mujeres dentro de los principios y demandas políticas del EZLN, mediante la adopción de una ley de mujeres entre otras leyes revolucionarias aprobadas por la organización. Ya en 1993, desde los cargos más altos dentro del EZLN, elaboraron una primera versión de la Ley Revolucionaria de Mujeres que fue sometida a discusión en otros niveles de la estructura del EZLN, para luego discutirla con las mujeres de las bases de apoyo (Castro Apreza, 1998). El documento resultante se aprobó como una de las leyes del EZLN publicadas

---

<sup>7</sup> Entrevistas a Micaela Hernández Meza, 2011 y Cecilia López Pérez, 2011.

el 1° de enero de 1994. La Ley Revolucionaria de Mujeres ha sido, pues, una herramienta importante para apoyar las demandas de las mujeres sobre la equidad de género y sus derechos<sup>8</sup>. Las principales demandas se referían a los derechos de las mujeres a la participación política (en el ejército revolucionario y en los espacios sociales/políticos), el derecho al trabajo y a recibir un salario justo, el derecho a vivir sin violencia, el derecho a elegir a una pareja y el número de hijos que desean, el derecho a la educación y el derecho a ocupar cargos de liderazgo (Speed, Hernández Castillo & Stephen, 2006).

No fue sin oposición que las mujeres integraron sus demandas al movimiento, lo que más tarde se reflejaría en las dificultades que enfrentaron para concretizar sus derechos. No obstante, este logro fue importante porque esta ley se volvió una referencia para las mujeres indígenas que utilizaron el derecho a la participación al momento de negociar su ingreso a los espacios que históricamente se les habían negado, como por ejemplo asambleas comunales y puestos de representación y responsabilidad atribuidos en las asambleas. Más importante aún, fue la primera vez que tales demandas por los derechos de las mujeres se integraron en la agenda de una organización indígena, la cual se volvió un actor principal del movimiento indígena en la década de 1990. Según el portavoz del EZLN en ese entonces, «el primer levantamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres»<sup>9/10</sup>. Un nuevo discurso sobre los derechos de las mujeres indígenas surgió entonces a raíz de las demandas expresadas por las mujeres zapatistas en relación con la igualdad de oportunidades en la participación social y política.

El «levantamiento» de las mujeres indígenas condujo, entonces, a la creación de espacios para que las de diferentes regiones se organizaran

---

<sup>8</sup> Entrevistas, 2011.

<sup>9</sup> Subcomandante insurgente Marcos, 1999

<sup>10</sup> Esto lo dice en referencia al levantamiento zapatista del 1° de enero de 1994 que, de acuerdo con esto, sería entonces el segundo levantamiento del EZLN.

de manera autónoma. Se promovió así un cambio en los tipos de actividades y discursos característicos de sus trayectorias organizativas hasta la década de 1990. Después del levantamiento zapatista, se llevaron a cabo varias reuniones para articular las demandas indígenas a escala nacional, lo que generó oportunidades para que las mujeres se reunieran y discutieran sus derechos. Uno de estos momentos cruciales fue el taller sobre los derechos y costumbres de las mujeres: «Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones», organizado por académicas y activistas feministas en mayo de 1994 (Duarte & Ixkic, 2005; Eber & Kovic, 2003; Millán Moncayo, 2006). Este taller se llevó a cabo en San Cristóbal de las Casas y asistieron alrededor de cincuenta mujeres indígenas que fueron invitadas para debatir las implicaciones de las reformas constitucionales sobre las costumbres y tradiciones indígenas desde la perspectiva de sus derechos. En esa ocasión, la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN fue sometida a discusión y «las mujeres denunciaron el uso del término ‘costumbre’ para justificar la discriminación de género» (Eber & Kovic, 2003, p. 10). La participación de las mujeres en estos espacios plurales fue un factor clave y una coyuntura decisiva durante el proceso de organización de las mujeres indígenas y el surgimiento de una nueva identidad colectiva (Lovera & Palomo, 1997; Sánchez Néstor, 2005).

Sin embargo, fue sobre todo durante los Diálogos de San Andrés Larráinzar que las mujeres indígenas tuvieron la oportunidad de debatir y elaborar detalladamente sus demandas específicas. Es a partir del análisis de su posición como indígenas y mujeres que empezaron a apropiarse de un discurso sobre los derechos de las mujeres desde su perspectiva y sus experiencias<sup>11</sup>. Durante los diálogos entre el Estado y el movimiento zapatista se creó una mesa redonda por iniciativa de los líderes zapatistas que se llamó «Situación, derechos y cultura de la mujer indígena». Este grupo de trabajo reunió a mujeres indígenas

---

<sup>11</sup> Entrevista a Margarita Gutiérrez, 2011.

de grupos locales y académicas (en su mayoría mestizas). En esta ocasión, las mujeres no indígenas presentaron los acuerdos internacionales sobre los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas, los que sirvieron como referencia para pensar acerca de la articulación del género con la indigeneidad en términos de los derechos humanos (Gutiérrez & Palomo, 2000). Las conclusiones de las mujeres indígenas señalaron la necesidad de respetar los derechos individuales de las mujeres en su salud reproductiva, su participación política, la igualdad de acceso a los servicios y recursos, el acceso a la educación, entre otros.

Los Diálogos de San Andrés Larráinzar fueron muy significativos para las mujeres indígenas, ya que en esta ocasión analizaron las raíces de la particular experiencia de discriminación de las mujeres, su influencia en sus experiencias individuales y cómo los derechos de las mujeres podían articularse con los derechos colectivos. Para las mujeres indígenas las demandas por los derechos de las mujeres eran compatibles con los derechos colectivos, pero no todos en el movimiento indígena estuvieron de acuerdo (Gutiérrez & Palomo, 2000; Sánchez Néstor, 2005). Se expresaron diferentes posiciones en relación con la articulación de los derechos individuales y colectivos: desde quienes se oponían a la articulación de ambos (llevando a priorizar uno sobre otro; por ejemplo, para el estado, los derechos individuales y para algunos líderes indígenas, los derechos colectivos) o aquellos que defendían una posible articulación (en su mayoría mujeres indígenas y algunas ONG).

En este contexto, las mujeres indígenas empezaron a articular un discurso distinto sobre la autonomía a escala nacional. Esto condujo a la creación de la primera organización nacional de mujeres indígenas, tal como se detallará más adelante. En esa época, la principal demanda del movimiento era la autonomía política y esta influyó en el discurso de las mujeres indígenas que sostenían que la autonomía (refiriéndose a los derechos colectivos de los pueblos indígenas) debía tener en cuenta los derechos individuales de las mujeres. El primer

intento de unir a las mujeres indígenas estuvo enfocado en definir qué quería decir la autonomía para las mujeres y cómo se podía reformular para integrar sus derechos (Gutiérrez & Palomo, 2000; Lovera & Palomo, 1997).

### **1.3 Las mujeres al interior de la Asamblea Nacional Plural por la Autonomía (ANIPA) y del Congreso Nacional Indígena (CNI)**

Las organizaciones indígenas de diferentes regiones del país se reunieron para elaborar las demandas del movimiento indígena en el contexto de los diálogos. Desde un principio, las mujeres indígenas buscaron abrir espacios para discutir sobre los derechos de las mujeres. Sin embargo, tuvieron que enfrentar diferentes obstáculos en este proceso. Durante la primera asamblea de la ANIPA en 1995 se ignoraron las demandas de las mujeres para que se integrara una perspectiva de género en la discusión en torno a los derechos colectivos. Las dificultades que enfrentaron las mujeres en las asambleas de la ANIPA estuvieron igualmente presentes en el CNI, la otra gran organización del movimiento indígena. Demandaron la creación de una mesa redonda de mujeres durante el primer Congreso del CNI en 1996, pero solo consiguieron que el género se integrara transversalmente al interior de las otras mesas redondas. Se argumentó que los derechos indígenas son integrales, de tal manera que no debían discutirse por separado. Aunque las mujeres se movilizaron estratégicamente para integrar sus demandas en las agendas de otras mesas redondas, estas no se vieron reflejadas en las propuestas finales de la asamblea (Gutiérrez & Palomo, 2000; Lovera & Palomo, 1997). Más aún, las mujeres indígenas no formaban parte del liderazgo de ninguna de estas dos organizaciones, tal como lo recuerda Martha Sánchez Néstor: «peleábamos por ser voceras del CNI y de la ANIPA, no queríamos ser solo representantes de las mujeres, pero no se pudo. Los dirigentes nos hacían a un lado» (citada en Espinosa Damián, 2009, p. 273).

La resistencia que enfrentaron las mujeres se volvió lo suficientemente difícil como para que se hiciera necesario organizarse de manera autónoma. Durante la tercera asamblea de la ANIPA, las mujeres indígenas crearon una Comisión de Mujeres que tenía dos objetivos: organizar el Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas que se llevaría a cabo en México y analizar la cuestión de los derechos de las mujeres a la luz de la propuesta de crear regiones autónomas (Gutiérrez & Palomo, 2000). Como resultado, esta comisión organizó la primera reunión nacional de mujeres de la ANIPA en diciembre de 1995, a la que asistieron trescientas mujeres de todo el país, justo antes de la cuarta asamblea de la ANIPA en San Cristóbal de las Casas, para debatir las demandas y llevarlas a la agenda principal del movimiento (Blackwell, 2007; Gutiérrez y Palomo, 2000; Valladares de la Cruz, 2008). En este encuentro, las mujeres articularon un programa común alrededor de sus demandas y debatieron sobre sus derechos dentro del marco de la autonomía de los pueblos indígenas (Gutiérrez & Palomo, 2000).

Esto marcó el inicio de un proceso por el cual las mujeres negociaron en los diferentes espacios del movimiento indígena para incluir sus demandas de género. Por su parte, las mujeres del CNI no crearon un espacio separado, como sí lo hicieron las de la ANIPA con la Comisión de Mujeres. Sin embargo, las mujeres del CNI y las de la ANIPA coordinaron encuentros nacionales e internacionales de mujeres indígenas que abrían oportunidades clave para el proceso de organización autónoma de las mujeres indígenas en México, lo que condujo a la creación de organizaciones independientes<sup>12</sup>.

#### 1.4 La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI)

A través de la negociación de fronteras dentro del movimiento indígena mixto, las mujeres indígenas se movilizaron de manera autónoma

---

<sup>12</sup> Entrevista a Sofía Robles, 2011.



y elaboraron agendas políticas específicas. Esto va en el sentido del argumento de Meyer (2000, p. 41) que sostiene que las nuevas organizaciones se forman donde los actores sociales sintieron la necesidad de «entrar en diálogo con nuevas bases, y darles voz a nuevas demandas y énfasis». La movilización de mujeres indígenas en espacios autónomos responde claramente a esta necesidad de darles voz a las demandas específicas de las mujeres. Esto se dio en el ámbito nacional cuando las involucradas con la ANIPA y el CNI crearon la CONAMI. Pero esta dinámica también ocurrió a escala local. Este fue el caso, por ejemplo, de las mujeres que se organizaron para ganar mayor representación dentro de la organización indígena UCIZONI en Oaxaca. En reacción a la presión de las mujeres por ocupar espacios políticos y promover sus derechos específicos, los hombres intentaron limitar el alcance de las actividades y metas de la Comisión de la Mujer. Este conflicto motivó a las mujeres de la organización a crear un grupo independiente en el año 2000: el Centro para los Derechos de la Mujer Nääxwiin, constituido legalmente en 2003<sup>13</sup>.

De las diversas experiencias al negociar sus demandas específicas, las mujeres indígenas acordaron que, para poder tener un mayor impacto en las organizaciones mixtas, ellas necesitaban un espacio propio que pudiera facilitar el análisis y la organización desde una perspectiva de género<sup>14</sup>. Con este objetivo en mente, se constituyeron alianzas para organizar en Oaxaca en 1997 el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas «Construyendo nuestra Historia». Las mujeres indígenas de las principales organizaciones nacionales indígenas de México, como ANIPA y CNI, combinaron esfuerzos para organizar el primer encuentro nacional de mujeres indígenas al que asistieron más de seiscientas mujeres de aproximadamente veintiséis grupos indígenas diferentes. Diversos grupos de mujeres y organizaciones feministas

---

<sup>13</sup> Entrevistas a Dora Ávila, 2011; Rubicela Gayetano, 2011; Estela Vélez Manuel, 2011.

<sup>14</sup> Entrevistas, 2011.

apoyaron esta iniciativa<sup>15</sup>. Este encuentro fue inaugurado con un discurso de la comandanta Ramona, una de las figuras principales del movimiento zapatista. Un tema central fue la necesidad de consolidar los procesos organizativos de las mujeres indígenas: como resultado de esta reunión, las mujeres indígenas decidieron crear la CONAMI.

Así fue como la CONAMI se convirtió en el principal espacio para formular y representar a escala nacional las demandas e intereses de las mujeres indígenas (Blackwell, 2007). Esta organización fue decisiva porque ofreció un espacio para que las mujeres indígenas coordinaran en el ámbito nacional y más aún, organizó numerosos talleres para capacitar a las mujeres indígenas para promover sus derechos y transmitir estas herramientas a otras mujeres de sus comunidades y grupos<sup>16</sup>. La importancia de estos talleres y capacitaciones está claramente ilustrada por Hermelinda Cayetano, expresidenta de la sección estatal de la ANIPA en Guerrero, quien explica que la participación de las mujeres indígenas en esos talleres

fue el eje principal para darnos la palabra, el conocimiento de género, porque en el Consejo [CG500Años] nunca nos lo dieron. El Consejo eran marchas, plantones, concentraciones, toma de carreteras. Era más movilización, todo eso. Pero la parte práctica, la capacitación y concientizar fue K'in al y la Coordinadora Nacional [CONAMI], con la idea de que regresáramos a las comunidades para hacer talleres y dar a conocer lo que nosotras estábamos aprendiendo (Tiburcio Cayetano, 2010, pp. 263-264).

---

<sup>15</sup> K'in al Antzetik, Comisión de Mujeres de la ANIPA, Comisión de Mujeres del CNI, Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (Guerrero), UCIZONI, Mujeres olvidadas del rincón Mixe (Oaxaca), ARIC-Democrática, Jolom Mayaetik, J'Pas Lumetik (Chiapas), CIOAC (Chiapas), Servicios del Pueblo Mixe, Maseual siuamej mosenyolchicauani (Puebla), Unión de Mujeres Campesinas de Xilitla (San Luis Potosí), Sedac-Covac (Hidalgo) (Sánchez Néstor, 2005, p. 54). Entre las líderes indígenas involucradas en esta iniciativa estuvieron: la comandanta Ramona (EZLN), Sofía Robles Hernández (Oaxaca) y Margarita Gutiérrez Romero (Hidalgo).

<sup>16</sup> Entrevista a Martha Sánchez Néstor, 2011.

Así pues, la CONAMI fue central para la promoción de los liderazgos individuales y el fortalecimiento de los procesos locales en diferentes estados. Este esfuerzo fue apoyado por K'inal Antzetik, una asociación civil de mujeres que estuvo activamente involucrada con las iniciativas y proyectos de las mujeres, tanto a escala local en Chiapas y Guerrero, como en el ámbito nacional con la consolidación de la CONAMI, según lo explicado por Lina Rosa Berrio Palomo, coordinadora de K'inal Antzetik<sup>17</sup>. De hecho, la CONAMI y K'inal estaban íntimamente coordinadas, tanto por las actividades que desarrollaban y promovían, como por el espacio de oficina que compartían.

La capacitación de las lideresas indígenas fue central en los primeros años de la CONAMI:

fue un proceso donde el objetivo claramente era ayudar a fortalecer liderazgos de mujeres indígenas para hacer incidencia dentro del movimiento indígena [...] parte del papel que jugó K'inal ahí fue posibilitar esos espacios, esos recursos para los pasajes [...] era como tener ese espacio periódico de encuentro y de construcción (entrevista a Lina Rosa Berrio Palomo, 2011).

Como las organizaciones nacionales del movimiento indígena operaban más como redes que como organizaciones formales, y los procesos de las mujeres indígenas estaban anclados localmente, el espacio y los recursos que proveía K'inal facilitaron enormemente la organización.

Si la capacitación tuvo un lugar central durante los primeros años de la CONAMI, desde un comienzo esta organización también trató de reunir a grupos locales de mujeres indígenas para que colaborasen y se organizaran a escala regional<sup>18</sup>. Es a través de la participación de las lideresas en CONAMI y el acceso a los recursos que fue posible que las mujeres indígenas de Guerrero, Oaxaca y Chiapas logran reunir

---

<sup>17</sup> Entrevista, 2011.

<sup>18</sup> Entrevista a Martha Sánchez Néstor, 2011.

a las mujeres que participaban en los procesos organizativos locales<sup>19</sup>. Entre las primeras coordinadoras de la CONAMI estuvieron lideresas del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena (CG500 Años). Por su parte, Martha Sánchez Néstor y Felicitas Martínez asumieron la coordinación de la CONAMI, la primera a principios del 2000 y la segunda, durante los últimos años de esa década.

Ambas lideresas tuvieron sus primeras experiencias organizativas en el movimiento indígena, en particular el CG500 Años. Martha Sánchez Néstor empezó como secretaria de la organización, donde la junta directiva estaba en su mayoría conformada por hombres indígenas jóvenes (Overmyer-Velázquez, 2002). Martha fue la primera mujer que trabajó en el ámbito ejecutivo en la organización y, al principio, su responsabilidad era organizar las reuniones, escribir las relatorías, etcétera. Sin embargo, cuando su organización fue invitada a diferentes reuniones en el contexto de las movilizaciones indígenas en Chiapas y otros estados, ella acompañó al equipo y rápidamente se convirtió en una de las lideresas nacionales del movimiento. Además, cuando invitaron específicamente a que asistieran mujeres indígenas, ella participó en representación del consejo<sup>20</sup>, lo cual le abrió generó oportunidades individuales. En Guerrero, la trayectoria de otras mujeres es similar a la de Martha, ya que ellas también se formaron en la CG500 Años. Este es el caso de Felicitas Martínez y Hermelinda Tiburcio Cayetano.

Después de asumir la coordinación de la CONAMI en el periodo 2002-2003, Martha Sánchez Néstor se convirtió en la coordinadora general de ANIPA entre 2004 y 2006, siendo una de las pocas mujeres que asumieron puestos de liderazgo dentro de organizaciones mixtas (Sánchez Néstor, 2009). Este es un claro ejemplo de cómo las mujeres indígenas se involucraron en diferentes tipos de organizaciones en México, tanto en organizaciones mixtas como en organizaciones

---

<sup>19</sup> Entrevista a Felicitas Martínez Solano, 2011.

<sup>20</sup> Entrevista, 2011.

independientes de mujeres. Como lo explica Sánchez Néstor, «varias de Guerrero habíamos sido representantes de la Coordinadora Nacional, Felicitas entre ellas, yo estuve también al frente, y quizás eso nos ayudó a tejer alianzas fuertes»<sup>21</sup>. Efectivamente, las relaciones entre los diferentes niveles de coordinación dependían del liderazgo de estas mujeres, particularmente el de Martha, y su capacidad para articular lo nacional con lo local. Estos factores ayudan a explicar por qué en sus primeros años la CONAMI centró su atención en Guerrero y por qué surgió allí la primera organización subnacional de mujeres indígenas. Fue en Guerrero que la CONAMI organizó su segundo encuentro nacional en el 2000 y donde se fundó, en 2003, la primera organización subnacional de mujeres indígenas: la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas (CGMI).

Las mujeres indígenas en Guerrero identificaron la necesidad de tener un espacio donde expresar sus demandas políticas y posicionar la agenda de las mujeres indígenas con mayor fuerza. Como lo recuerda Martha Sánchez Néstor: «tuvimos claro que, si no nos articulábamos a nivel estatal, nosotras seguiríamos siendo tratadas como siempre se nos había tratado en Guerrero. [...] Y que siempre iba a haber como una cuestión de trato mínimo a todas las demandas»<sup>22</sup>. Esa necesidad de consolidar el movimiento a escala estatal también respondía al contexto político en Guerrero. A ese nivel se presentó un decaimiento del movimiento indígena, lo que se observaba también en la esfera nacional. La desagregación de la organización que representaba los intereses de los pueblos indígenas a escala estatal impactó directamente a las mujeres indígenas, cuya coordinación estaba en manos de la Comisión de Mujeres de esta organización. Necesitaban un nuevo espacio para coordinarse y el liderazgo desempeñado por quienes estaban involucradas en la CONAMI fue clave para crearle oportunidades a dicha coordinación.

---

<sup>21</sup> Entrevista, 2011.

<sup>22</sup> Entrevista, 2011.

En otros estados, la influencia de lo nacional en la creación de un espacio subnacional fue menos directa que en Guerrero, donde la iniciativa para crear una estructura de coordinación subnacional siguió una lógica de arriba hacia abajo. En el caso de Oaxaca, por ejemplo, se observa un proceso en el cual la iniciativa viene de la base, de abajo hacia arriba, ya que a través de iniciativas locales se creó un espacio regional de coordinación, que fue la Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca (AMIO), fundada en 2010.

Si algunas lideresas fueron capaces de integrar agendas de género dentro de organizaciones regionales mixtas, como fue el caso de Sofía Robles en Servicios del Pueblo Mixe (SER), las mujeres entrevistadas en Oaxaca apoyaban la creación de redes y espacios exclusivos para mujeres. Sofía Robles es la coordinadora del Área de Mujeres, fundadora y excoordinadora de SER, cuyo trabajo con las mujeres empezó con proyectos dirigidos a la salud y nutrición, y gradualmente integró el trabajo sobre derechos de la mujer. Esta organización fue clave en apoyo al proceso de organización estatal en Oaxaca. Según Sofía

la mayoría nos criamos en organizaciones mixtas, y en mi caso, yo sigo estando bien segura de que quiero estar aquí [SER-una organización indígena mixta], y quiero seguir impulsando los derechos indígenas, los derechos de las mujeres, pero también pienso que tienen que haber procesos propios de las mujeres (entrevista, julio 2011).

La idea de coordinar a las mujeres indígenas a escala estatal fue debatida en diferentes espacios, como por ejemplo durante la Primera Reunión Regional de Mujeres Zapotecas y Chatinas de la Sierra Sur de Oaxaca en 2009. En ella, las participantes expresaron sus preocupaciones por la falta de una estructura de coordinación subnacional para las mujeres indígenas. Como lo presenta Flora Gutiérrez

con Sofía veíamos la necesidad de articularnos como mujeres indígenas y de acompañarnos en esos procesos regionales que cada una

tenía desde su comunidad, desde su región, y ver cómo acompañarnos y cómo fortalecer esos vínculos, esos espacios, esas redes, esas alianzas (entrevista, 2011).

Esta preocupación fue compartida por las mujeres de la Red de Mujeres Mixes (RMM), quienes llegaron a un consenso en 2009, durante la Primera Asamblea de la Red de Mujeres Mixes, al identificar como objetivo general: «Lograr una sola fuerza para que los derechos de las mujeres mixes sean respetados y tomados en cuenta, en los diferentes ámbitos de la vida comunitaria» (Consortio, 2009). La RMM es una red regional y su liderazgo es importante para el movimiento en la esfera estatal en Oaxaca<sup>23</sup>. Cuando se les preguntó por las razones que motivaron la creación de una organización de alcance estatal, las mujeres indígenas entrevistadas respondieron que ellas necesitaban tener un espacio donde pudieran hablar por sí mismas sin la mediación de otros actores.

Desde su creación, la AMIO organizó diferentes reuniones, talleres y asambleas en el ámbito estatal; elaboró proposiciones y metas para el movimiento y coordinó procesos locales de mujeres en el estado. Aunque la AMIO solo tiene integrantes individuales (y, por tanto, no es una coalición de organizaciones), las mujeres indígenas en Oaxaca también tienen diversas organizaciones locales, donde son fundamentales y tienen poder de decisión. Asimismo, se han posicionado efectivamente como actoras sociales con agendas específicas, metas y una estructura de representación reconocida por los grupos locales de mujeres indígenas y el estado de Oaxaca (Becerril Albarrán & Bonfil, 2012). Como lo explicó Sofía Robles, las mujeres indígenas participan junto con otras representantes del movimiento de mujeres en Oaxaca en la elaboración de agendas políticas de mujeres con el fin de presionar al gobierno durante las transiciones políticas, al mismo tiempo

---

<sup>23</sup> Entrevista a Paloma Bonfil, 2011.

que impulsan el reconocimiento de sus demandas<sup>24</sup>. Además, la AMIO logró tener importantes aliados dentro de las instituciones estatales, como lo fue en su momento el de la directora del Departamento de los Derechos de las Mujeres Indígenas en el gobierno de Oaxaca, quien promovió la participación y organización de las mujeres indígenas en dicho estado<sup>25</sup>. Adicionalmente, los procesos organizativos de las mujeres indígenas de Oaxaca han logrado la capacitación de nuevos liderazgos (Morales Hudon, 2014).

Los procesos en el ámbito estatal en Guerrero y Oaxaca están entre los más consolidados, ya que en otros estados las mujeres indígenas siguen movilizándose principalmente en organizaciones locales y trabajan en la consolidación de espacios regionales, como en Chiapas. Allí se han ido avanzando algunas iniciativas, pero el proceso fue más complejo y difícil que en los otros dos estados, tal como lo explica Martha Sánchez Néstor: «el desafío en Chiapas ha sido una articulación estatal [...] no ha cuajado como en Oaxaca»<sup>26</sup>. Margarita Gutiérrez Romero, una de las fundadoras de CONAMI y lideresa activa en la esfera internacional, reconoce el bajo nivel de consolidación del movimiento en Chiapas: «no puede ser que no construyamos un espacio local; entonces empecé a promover la reunión y estamos en esa construcción, bueno, está construida, hay que fortalecerla»<sup>27/28</sup>. Según Margarita, el proceso de coordinación en el ámbito estatal es más reciente en Chiapas, a diferencia de los casos de Oaxaca y Guerrero: «Me parece que aquí muchas mujeres participaron en el movimiento, pero están separadas.

<sup>24</sup> Entrevista a Sofía Robles, 2011.

<sup>25</sup> Entrevista a Zenaida Pérez Gutiérrez, 2012.

<sup>26</sup> Entrevista, 2012.

<sup>27</sup> Entrevista, 2011.

<sup>28</sup> Otras mujeres entrevistadas en la región comparten la preocupación de Margarita sobre la necesidad de coordinar a las mujeres indígenas en Chiapas; sin embargo, pocas han tomado la iniciativa de construir un espacio regional, y los esfuerzos siguen enfocados en el ámbito local. Para un análisis más profundo de los movimientos subnacionales de mujeres indígenas en México, ver Morales Hudon (2014).



Algunas son invitadas y van a las reuniones nacionales, a las internacionales también. Pero no hay visiblemente una coordinación»<sup>29</sup>. Esta observación coincide con la de otras mujeres indígenas que han estado activamente involucradas desde inicios de la década de 1990, como Micaela Hernández Meza, quien llegó a la conclusión de que ya no es más un movimiento como lo fue en Chiapas: «mucho ya se ha perdido. Ya no se hacen encuentros de mujeres, ya no se hacen talleres [...] ya no sabemos qué es lo que está haciendo cada una, ya nos perdimos de vista»<sup>30</sup>. Es evidente que las condiciones favorables a la coordinación más allá del ámbito local estuvieron presentes en el contexto del movimiento zapatista, pero esto no llevó a la coordinación a largo plazo en Chiapas, no como en Oaxaca por ejemplo (Morales Hudon, 2014). Sin embargo, la creación de una organización autónoma nacional parece ser un factor facilitador para promover la coordinación y el liderazgo de las mujeres indígenas.

## 2. MUJERES INDÍGENAS ORGANIZADAS

Durante los encuentros y asambleas del movimiento indígena en la década de 1990, las mujeres indígenas idearon diferentes estrategias para poner sobre la mesa sus demandas, pero tuvieron que hacer frente a una gran resistencia. Las demandas de género a menudo eran percibidas por algunos líderes como algo que ponía en peligro la unidad del movimiento, en especial cuando se introducía un discurso sobre los derechos individuales de las mujeres<sup>31</sup>. La oposición interna

---

<sup>29</sup> Entrevista, 2011.

<sup>30</sup> Entrevista, 2011.

<sup>31</sup> Este tipo de reacciones a la movilización de las mujeres eran comunes en los movimientos de izquierda en Latinoamérica, así como en otras partes del mundo, los cuales percibían la inclusión de una perspectiva de género como una amenaza a la unidad de los movimientos y, hasta cierto punto, como una agenda burguesa. Ver Acosta-Belén & Bose (1993), Escobar & Álvarez (1992), Molyneux (2003), Ray & Korteweg (1999) y Safa (1990).

que enfrentaron las mujeres dentro del movimiento indígena fue significativa. Entre otras cosas, se les acusó de introducir ideas «occidentales» o «externas» al movimiento, y de crear divisiones internas<sup>32</sup>. Como argumenta Cumes (2009) en su análisis de los procesos organizativos de las mujeres indígenas en Guatemala, la negativa de los hombres indígenas de integrar las demandas de las mujeres estaba basada en un discurso que las asocia con un discurso feminista occidental, externo, que no tiene nada que ver con sus culturas y que podría llegar a desestabilizar la armonía de sus comunidades.

La resistencia que enfrentaron las mujeres se hizo evidente en los relatos de sus trayectorias de movilización en las entrevistas conducidas en Oaxaca y Chiapas y en los testimonios de las mujeres de Guerrero editados por Espinosa Damián, Dircio Chautla y Sánchez Néstor (2010). Efectivamente, esta dinámica tuvo lugar no solo en Chiapas durante la movilización zapatista, sino también en el resto del país, en organizaciones indígenas; y en ámbito local, como en el caso de la Comisión de la Mujer en UCIZONI<sup>33</sup>. Los esfuerzos de las mujeres indígenas por ganar más independencia al interior de las organizaciones y por integrar sus demandas específicas crearon reacciones fuertes;

---

<sup>32</sup> Entrevistas, 2011 y 2012.

<sup>33</sup> Según dos presidentas de la Comisión de la Mujer de UCIZONI, Dora Ávila y Rubicela Gayetano, las relaciones entre esta organización y su Comisión de la Mujer se volvió tensa cuando las mujeres decidieron promover sus derechos (entrevista, julio 2011). Como lo explica Dora Ávila, la Comisión de la Mujer había preparado material sobre los derechos de las mujeres para que sea distribuido en un foro organizado por UCIZONI. Los documentos se referían a las conclusiones alcanzadas en Chiapas y en reuniones de mujeres, así como a la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1979. Cuando las mujeres de la Comisión de la Mujer distribuyeron el documento durante el foro, sus compañeros les cuestionaron abiertamente y trataron de vigilar sus acciones. Rubicela Gayetano sostiene que los hombres denunciaron a las mujeres porque «estábamos metiendo malas ideas a las mujeres» y por no hacer bien su trabajo (entrevista, 2011). Como afirma Rubicela Gayetano, «nosotras nos sentíamos como un espacio de batalla entre los compañeros y nosotras, porque limitaban nuestro trabajo» (entrevista, 2011).

por ejemplo, se trató de frenar sus actividades y objetivos. Es paradójico que, aunque las experiencias políticas de las mujeres se forjaron mayormente a través de su participación en estas organizaciones mixtas, haya sido al interior de estos mismos espacios donde se vieron limitadas cuando trataron de introducir una perspectiva sobre los derechos de las mujeres. La oposición interna que enfrentaron las mujeres indígenas fue importante porque condujo a la creación de fronteras internas y, por último, a la creación de espacios autónomos liderados por mujeres indígenas.

En la esfera nacional, diferentes organizaciones jugaron un rol decisivo en los procesos de organización de las mujeres indígenas y en la incorporación de una perspectiva de género en sus movimientos, aun cuando su influencia varió de una región a otra. Su apoyo se manifestó a través de proyectos, talleres, capacitaciones, así como financiamiento<sup>34</sup>. Una de las organizaciones principales, Kinal Antzetik, ofreció diferentes talleres a las mujeres en el país y estuvo activamente involucrada en el proceso de creación de la CONAMI. También apoyó los procesos de organización locales y estatales en Chiapas y Guerrero. Otra organización que estuvo presente en Oaxaca fue COMLATEZIN, un ente feminista de apoyo a los grupos de mujeres indígenas y campesinas que llevó a cabo talleres para promover el liderazgo de las mujeres rurales y apoyarlas en sus procesos organizativos (Bonfil, 2012). Además de los talleres, organizaciones nacionales e internacionales como la Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer (Semillas) y la Fundación MacArthur ofrecieron becas individuales para que las mujeres indígenas fortalecieran sus procesos de organización. Semillas es una de las ONG más importantes de apoyo a los procesos organizativos de las mujeres indígenas, que ofrece becas para poner en marcha proyectos colectivos que promuevan los derechos de las mujeres indígenas. Es importante destacar que los diferentes talleres, diplomados y otros tipos de capacitación disponibles resultaron principalmente de la colaboración entre

---

<sup>34</sup> Entrevistas, 2011.

organizaciones de mujeres indígenas, algunas ONG, instituciones académicas (UNAM y CIESAS) y organismos internacionales (ONU Mujeres) (Valladares de la Cruz, 2008). Por lo tanto, actores y recursos externos fueron fundamentales en el fortalecimiento de los procesos de organización de las mujeres indígenas.

La influencia de los discursos, instrumentos y agencias internacionales que trabajan en la defensa y promoción de los derechos de las mujeres también fue un factor importante que facilitó la organización de las mujeres indígenas en México. Su participación en reuniones, foros y talleres internacionales reforzó su análisis sobre los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas y, por ende, facilitó la integración de una perspectiva de género a la agenda del movimiento indígena (Blackwell, 2006). La primera presencia visible de las mujeres indígenas en una reunión internacional donde presentaron sus demandas como indígenas y mujeres fue en 1995, durante la Conferencia Internacional de la Mujer en Beijing (Blackwell, 2006; Valladares de la Cruz, 2004).

Más aún, las mujeres indígenas también han estado involucradas activamente en organizaciones internacionales como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, una red continental creada en 1995. Igualmente, se han relacionado con organizaciones regionales como la Alianza de Mujeres Indígenas de México y Centroamérica, creada en 2004 como una red de organizaciones e instituciones de mujeres indígenas de la región de Centro América y México. Asimismo, mujeres indígenas de México asistieron a la Primera Reunión Continental de Mujeres Indígenas de las Américas celebrada en Ecuador en 1995, poco antes de la Conferencia Internacional de la Mujer en Beijing. Antes de esta serie de encuentros continentales, se organizaron diferentes talleres regionales para crear redes de solidaridad y coordinación entre las líderes indígenas a escala continental<sup>35</sup>. Estos eventos ocurrieron en un

---

<sup>35</sup> En julio de 1995 se organizó en Colombia un taller para la región de Sudamérica; en marzo de 1995, en Panamá, uno para Centroamérica; en enero de 1996, en Montreal, el de Norteamérica; finalmente, en julio de 1996, en Guatemala, uno continental.

corto periodo y fueron precedidos por los diálogos entre el movimiento zapatista y el Estado mexicano. Mediante estas nuevas redes y alianzas, las mujeres indígenas consiguieron recursos para llevar adelante nuevas demandas por los derechos de las mujeres<sup>36</sup>. Sin embargo, estas se consiguieron por las oportunidades surgidas de las movilizaciones del movimiento indígena en la década de 1990, especialmente después del levantamiento zapatista de 1994.

Durante la Primera Reunión Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, las mujeres indígenas que representaron a México propusieron organizar la segunda reunión continental en México, lo que se convirtió en un fuerte incentivo para que se organizaran en todo el país (Rivera, 2008). Cuando se encontraron nuevamente en México, en el contexto del movimiento zapatista en las reuniones organizadas por la ANIPA y el CNI, su principal objetivo fue coordinar a las mujeres indígenas con el fin de llevar a cabo la siguiente reunión continental. Ellas se habían dado cuenta de que las mujeres indígenas en México no estaban coordinadas, que trabajaban de manera aislada en sus respectivas organizaciones. Como lo recuerda Sofía Robles, una de las lideresas indígenas de Oaxaca, «fue como surgió lo del encuentro nacional, porque dijimos es que no es posible llegar a un encuentro continental cuando a nivel nacional no hay organización, no hay articulación»<sup>37</sup>. Si este contexto facilitó el surgimiento de espacios para discutir temas e intereses específicos de las mujeres indígenas, los obstáculos que enfrentaron fueron, no obstante, significativos tal como se presentó en la sección anterior.

---

De estos encuentros previos surgieron las reuniones continentales. La primera se celebró en Ecuador en agosto de 1995 y la anfitriona fue la CONAIE en preparación para la Conferencia Internacional de la Mujer en Beijing. El segundo encuentro continental se celebró en México en 1997 y la anfitriona fue la CONAMI. La tercera fue en Panamá en el 2000, seguida por otra en el Perú en 2004 y, finalmente, en Canadá en 2007. La sexta se llevó a cabo en México en el estado de Morelos. Ver Rivera (2008).

<sup>36</sup> Entrevista a Sofía Robles, 2011.

<sup>37</sup> Entrevista, 2011.

Las mujeres indígenas que tuvieron la oportunidad de participar en los talleres, encuentros y asambleas empezaron un proceso de consolidación de las organizaciones locales, principalmente a escala nacional y luego subnacional. Junto con la mesa redonda sobre los derechos de las mujeres durante los diálogos, en los que participaron mujeres zapatas e indígenas de otros estados, se llevaron a cabo varias reuniones para coordinar los procesos organizativos de las mujeres indígenas. Con el fin de introducir nuevas visiones sobre sus derechos específicos, las mujeres indígenas empezaron a llevar sus esfuerzos locales al ámbito nacional.

Pero esta negociación al interior del movimiento indígena no fue la única por la que tuvieron que pasar las mujeres indígenas en su proceso de organización y para incluir demandas de género específicas, sino que también enfrentaron las críticas de algunas organizaciones feministas y de representantes del gobierno que argumentaban que los derechos individuales de las mujeres no eran compatibles con los derechos colectivos, y específicamente, con los de los pueblos indígenas. Para las mujeres indígenas esto implicaba reclamar la indigeneidad en espacios de movilización no indígenas, especialmente en grupos de mujeres y feministas, ya que es con estos que ellas habían establecido colaboraciones respecto a la promoción de los derechos de las mujeres. Pero en esta reafirmación de la indigeneidad como una identidad colectiva, las mujeres indígenas también enfrentaron el desafío de abordar el género en la formulación de la identidad colectiva y las demandas. Hernández Castillo (2001), quien escribió ampliamente sobre los procesos organizativos de las mujeres indígenas en Chiapas, argumenta que las constantes tensiones que afrontaron las mujeres indígenas cuando negociaron estas dos series de demandas explican su decisión de crear espacios propios, independientes de las organizaciones indígenas y feministas. Como lo expuso Flora al explicar las razones que motivaron la creación de AMIO como organización independiente exclusivamente para mujeres indígenas, «una de las resoluciones fue crear un espacio propio de nosotras para

nosotras donde ya no queremos que las otras hablen por nosotras, ya hablaron suficientes»<sup>38</sup>.

Aunque las tensiones que enfrentaban las mujeres indígenas en las organizaciones indígenas mixtas están documentadas por Gutiérrez y Palomo (2000) desde una perspectiva interna, aquellas suscitadas al interior del movimiento de mujeres han recibido menos atención. Las relaciones entre mujeres, que están marcadas por la intersección de múltiples estructuras de opresión como raza y clase, paradójicamente han facilitado (acceso a recursos) y restringido (jerarquías entre mujeres indígenas y no indígenas) los procesos organizativos de las mujeres indígenas (Morales Hudon, 2014). Las alianzas desarrolladas entre las mujeres indígenas y las organizaciones feministas fueron críticas para la creación de las redes necesarias para las lideresas indígenas a escala local y nacional. Estas redes permitieron la apertura de espacios donde las mujeres fueron capaces de identificar sus intereses comunes y organizar reuniones para proponer agendas políticas. Estas alianzas también fueron instrumentales en el desarrollo de un discurso sobre los derechos de las mujeres y, como resultado, reforzaron el análisis de las dinámicas de género al interior de sus organizaciones. Sin embargo, no condujeron necesariamente a una transformación de las relaciones de poder entre las mujeres. Por ejemplo, las mujeres indígenas no son siempre las que ocupan los cargos de liderazgo en las organizaciones que trabajan en defensa de sus derechos (Morales Hudon, 2014).

En Chiapas, las mujeres indígenas no son protagonistas en las organizaciones de mujeres a escala estatal o en el movimiento indígena (con excepción del movimiento zapatista). Consecuentemente, esto les impidió participar en espacios de toma de decisiones en el ámbito estatal, así como establecer relaciones con otras organizaciones de mujeres indígenas. Dicha exclusión afectó la representación de las mujeres indígenas por sus propias líderes, pero también condujo a un desigual

---

<sup>38</sup> Entrevista, 2011.

acceso a los recursos. En cambio, las mujeres indígenas en Oaxaca ocuparon más cargos de representación en las organizaciones indígenas y de mujeres, lo cual facilitó una relación en la que ellas tenían una mayor influencia para negociar, debido a su mayor autonomía organizativa frente a las organizaciones indígenas y feministas.

Las diferentes formas de colaboración entre mujeres indígenas y mestizas también afectaron el tipo de acciones emprendidas por el movimiento de mujeres/feminista, por ejemplo, en la colaboración de mujeres indígenas y organizaciones feministas, a través de espacios como la Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos (DDSER) y el proyecto de la Casa de la Mujer Indígena (CAMI). Sin embargo, como argumentan Hernández Castillo y Mora (2008, p. 154), si es que ha habido alianzas, todavía hay mucho trabajo por hacer para concretarlas en acciones comunes para terminar con la violencia contra las mujeres, en especial, contra las indígenas.

A pesar de estas diferencias, las alianzas creadas con actores externos fueron decisivas para su proceso de organización, entre los que están algunas organizaciones feministas cuyo apoyo se manifestó a través de proyectos, talleres, capacitación y financiamiento. Las organizaciones regionales a escala subnacional se han desarrollado y se han beneficiado del apoyo de organizaciones y encuentros nacionales e internacionales. En 2011, la CONAMI organizó el Sexto Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas en México, un evento que representó una oportunidad para que las mujeres de diferentes regiones del país asistieran y conocieran a mujeres indígenas de otras organizaciones y redes de las Américas<sup>39</sup> (Blackwell, 2006).

Más aún, las mujeres indígenas han participado en espacios donde dichas colaboraciones y alianzas se podrían mejorar, como al interior del Encuentro Nacional Feminista de 2011, en el que las mujeres indígenas

---

<sup>39</sup> CONAMI invitó a las mujeres para que se organizaran en el ámbito subnacional antes del encuentro internacional para que pudieran enviar propuestas, demandas y también delegar participantes.



expusieron su posición respecto al movimiento indígena y feminista, y elaboraron demandas específicas en relación con justicia, salud, trabajo, comunicación, educación y medio ambiente.

### 3. CONCLUSIÓN

La fuerza del movimiento indígena en la década de 1990 en México representó una gran oportunidad para las mujeres indígenas en términos de participación, creación de redes, acceso a recursos y apoyo de aliados. Esto permitió que las mujeres participaran plenamente dentro de organizaciones mixtas y que desarrollen también sus propios discursos y estructuras organizativas. Cabe resaltar que las mujeres indígenas han sido las que han aprovechado con mayor éxito las oportunidades creadas por el movimiento zapatista. Esto es significativo ya que el movimiento indígena siguió siendo incapaz de consolidarse a escala nacional después de las reformas constitucionales sobre los derechos indígenas en 2001 (Stavenhagen, 2010).

Asimismo, participaron principalmente dentro de organizaciones indígenas y campesinas mixtas en la década de 1980, tendencia que cambió a fines de la década de 1990, cuando vemos la creación de organizaciones autónomas por parte de las mujeres indígenas provenientes de organizaciones mixtas previas. Efectivamente, a fines de los años ochenta y principios de los noventa, las mujeres al interior de organizaciones nacionales campesinas e indígenas crearon las comisiones o áreas de la mujer, pero, a fines de los noventa, ellas generaron espacios de organización autónomos para mujeres indígenas, como la CONAMI, a escala nacional.

En el ámbito subnacional, esta tendencia también predominó, aun cuando en algunos estados de México había algunas líderes que siguieron constituyéndose principalmente en organizaciones mixtas. Esta tendencia fue clara con la aparición de organizaciones subnacionales como la Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca (AMIO) y la Coordinadora

Guerrerense de Mujeres Indígenas (CGMI). Por tanto, para cuando el movimiento indígena perdió fuerza a principios de la década de 2000, las mujeres ya habían construido las estructuras que les permitirían —mientras se replegaban regionalmente— crear organizaciones nuevas y autónomas desde las cuales ellas continuaron movilizándose en México como actoras sociales y políticas autónomas. Además, más allá de los espacios organizativos creados, el movimiento adquirió la capacidad de formar nuevas generaciones de jóvenes lideresas.

PARTE III  
PERÚ

Fondo Editorial PUCP

## CAPÍTULO 5

### EL «CASO EXCEPCIONAL» QUE YA NO ES TAN EXCEPCIONAL

*«Primero, en la costa, básicamente no hay comunidades nativas por el proceso de migración a la costa donde está el 60% de la población. ¿Qué comunidad nativa tienes? (...) En la sierra, la mayor parte son comunidades agrarias, producto de la reforma agraria, etc. Más que todo, comunidades nativas se dan en las zonas de selva con estas poblaciones que, muchas veces o antiguamente, se llamaban como no contactados, ¿no? Pero hoy día, con la infraestructura, la modernidad, estamos tratando de articular a todas las comunidades».*

Ollanta Humala, entonces Presidente del Perú, entrevista en Punto Final, Frecuencia Latina, 29 de abril, 2013

En los últimos veinte años, muchos actores sociales se han «autoindigenizado» o se han «acostumbrado a la indigenidad» cada vez más (Greene, 2009), lo cual ha creado nuevas agendas políticas y demandas ciudadanas. Este proceso no es exclusivo del Perú y, de hecho, a partir de la década de 1990 y hasta el 2009 se generó un debate en la literatura sobre los movimientos sociales andinos respecto a por qué las organizaciones indígenas peruanas parecían menos efervescentes o menos centrales para la dinámica política nacional en comparación con sus países vecinos (Albó, 2002; García & Lucero, 2004; Pajuelo, 2006).

Este «excepcionalismo» peruano (García, 2008; Vittor, 2009) se refería mayormente a la situación de la población de la sierra, ya que la organización indígena amazónica había empezado a fines de la década de 1970. Incluso, algunos de los líderes de estas organizaciones se volvieron personas prominentes en la esfera internacional panamazónica, dentro de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) (Greene, 2009). La mayor fuerza de la organización indígena amazónica está asociada con el ingreso de los movimientos indígenas peruanos al centro del escenario de la política nacional durante el gobierno de Alan García (2006-2011). El 5 de junio de 2009, en la provincia norteña de Bagua, en la Amazonía peruana, las fuerzas del orden se enfrentaron violentamente contra manifestantes indígenas, lo que dejó un saldo de 33 personas muertas y una desaparecida. Este enfrentamiento acabó con dos meses de bloqueos de carreteras organizados por las comunidades indígenas debido al descontento contra los decretos 1090 y 1064 que buscaban abrir los territorios indígenas a una mayor explotación de madera, petróleo, gas natural y energía hidroeléctrica. Las protestas habían empezado en 2008, con la mira puesta en el decreto 1015 que simplificaba los procedimientos para vender o alquilar tierra comunal. Lo central en estas manifestaciones fue su insistencia en la obligación de parte del Estado de implementar la Convención 169 de la OIT sobre el derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa. Las prolongadas protestas que culminaron en junio de 2009 con los enfrentamientos entre indígenas y fuerzas del orden en la provincia de Bagua (departamento de Amazonas) crearon una crisis nacional y condujeron a que el Perú se adentrara aún más en la tendencia regional de indigenización de la política<sup>1</sup>.

Otros eventos de movilización indígena en otras regiones del país siguieron este dramático caso. Por ejemplo, justo antes de la segunda

---

<sup>1</sup> Desde entonces los decretos han sido derogados por el Congreso.

ronda de las elecciones presidenciales de 2011 se realizaron protestas masivas lideradas por miles de personas autoidentificadas aymaras en la región de Puno, quienes estaban en contra del Proyecto Minero Santa Ana; estas manifestaciones fueron difundidas en la prensa nacional e internacional<sup>2</sup>. Estos hechos llevaron a que el gobierno de Ollanta Humala cancelara una concesión a la compañía minera Canadian Bear Creek, que había desarrollado el proyecto Santa Ana.

Sin embargo, los movimientos indígenas peruanos no han desplegado mecanismos que les permitan ir más allá de sus diferencias regionales y consolidar este avance en la política nacional para imponer un proyecto político alternativo. La colaboración entre diferentes organizaciones indígenas ha surgido alrededor de asuntos específicos y con grandes dificultades para evitar luchas y divisiones internas. Desde 2011, el asunto más importante y central de la interacción entre el Estado nacional y las organizaciones indígenas ha sido la adopción de una nueva legislación que otorga a los pueblos indígenas el derecho a ser consultados respecto a importantes proyectos extractivos, así como a otros proyectos de desarrollo, tal como se explicará más adelante.

La política del movimiento indígena peruano se caracteriza fuertemente por un proceso dialéctico de (re)construcción de la indigenidad frente a la resistencia de las élites peruanas a considerar como indígena a la mayoría de las poblaciones de la sierra. La cita del presidente Ollanta Humala que abre este capítulo ilustra el nivel de confusión y negación que caracteriza, aún hoy, la manera en que las élites más poderosas se refieren a los pueblos indígenas del país. Así, una dimensión central de la política indígena en el Perú contemporáneo es un proceso muy conflictivo que involucra una reformulación de la manera como los peruanos de la sierra se refieren a sí mismos. Los diferentes procesos en las relaciones Estado-sociedad y al interior de la sociedad civil

---

<sup>2</sup> Ver <http://www.reuters.com/article/2011/06/25/us-peru-protests-idUSTRE75O1XJ20110625> (fecha de consulta: 10 de marzo de 2013).

—interrelacionados en diversos grados— han generado un contexto en el cual, por un lado, el racismo y la discriminación étnica se discuten y critican más que antes en la esfera pública, mientras que, por otro lado, varios actores colectivos están promoviendo que las comunidades adopten el lenguaje de los derechos de los pueblos indígenas como una nueva estrategia para el empoderamiento colectivo.

Este fenómeno que emergió en el nuevo milenio posiblemente ha llevado a que más ciudadanos de la sierra se identifiquen como indígenas, aunque al momento de escribir este libro no se disponía de datos cuantitativos comparativos. Lo que cuenta como evidencia es más bien lo que se puede observar en el campo de las organizaciones del movimiento social que representan a los campesinos y otros sectores sociales de la sierra, así como los estudios etnográficos que muestran un uso creciente de referencias étnicas indígenas en la cultura popular, como las danzas folclóricas y los rituales religiosos (Cánepa, 2008; Mendoza, 2008). Esta tendencia desafía las prácticas de identidad y etiquetas establecidas desde fines de la década de 1960, a través de las cuales los sectores rurales de la sierra han sido identificados y se han autoidentificado, en gran medida, como «campesinos» en oposición a la categoría «indio» asociada a las estructuras históricas de las relaciones sociales de explotación colonial y poscolonial. Cuando el trabajo de campo para este libro comenzó en el Perú, observamos que había una discusión muy rica entre los científicos sociales y los medios de comunicación acerca de la forma más apropiada de referirse a la población de la sierra y al significado de la indigenidad. La respuesta más común de «ah, pero estas personas no son indígenas, son campesinas», al referirse a los peruanos de la sierra rural, se ha vuelto cada vez más polémica en los últimos años. Los trabajos de investigadores peruanos y extranjeros (García & Lucero, 2011; Montoya & Balarín, 2008; Pajuelo, 2006; Paredes, 2010) también han contribuido a presentar evidencia sustancial de la fuerza creciente que está adquiriendo el «renacimiento» indígena en los Andes peruanos.



Dicho esto, una porción sustancial de la dinámica del movimiento indígena tiene que ver con acontecimientos que ocurrieron en la región amazónica, donde, como ya se indicó, las protestas de 2009 impulsaron la movilización indígena. La política étnica está mucho más presente que antes en los medios de comunicación y en el debate público, en un contexto donde algunos sectores del Estado peruano, ciertas ONG y organizaciones indígenas están tratando de poner en práctica una nueva agenda de política intercultural. Como argumenta Greene (2007), la adopción de una política multicultural de parte del Estado peruano en la década de 1990, y más explícitamente en la del 2000, llevó al reconocimiento público de una nueva serie de derechos basados en la diversidad étnica. En la Constitución adoptada en 1993, el Estado reconoció la naturaleza multicultural de la sociedad peruana, el derecho a la identidad cultural como un derecho individual y la obligación del Estado de proteger y promover la diversidad lingüística, especialmente a través de la educación intercultural bilingüe. La autonomía de las autoridades de las comunidades indígenas y campesinas también ha sido reconocida constitucionalmente en diferentes ámbitos, como por ejemplo en la capacidad de ejercer la justicia comunal sobre la base del derecho consuetudinario (artículo 149). Sin embargo, en la práctica su ejercicio está muy limitado y algunos líderes incluso enfrentan procesos judiciales por aplicar el derecho consuetudinario en sus comunidades (Yrigoyen Fajardo, 2002)<sup>3</sup>.

Greene (2007) recuerda cómo las élites criollas/mestizas, al apropiarse históricamente del simbolismo inca, complicaron la política de la autorrepresentación de los pueblos indígenas de la sierra, mientras que, al mismo tiempo, los pueblos indígenas amazónicos eran suprimidos o evadidos en los discursos nacionalistas. Este capítulo argumentará que esta prevalente construcción histórica de las identidades colectivas y su rol en la construcción de la nación es desafiada por una creciente

---

<sup>3</sup> Artículo 149, Constitución de la República del Perú 1993.

utilización de la categoría de «pueblos indígenas» para incluir tanto a los pueblos andinos como amazónicos. En la sierra se ha venido construyendo un proceso de «reindigenización» desde fines de los noventa, especialmente a través de la formación de nuevas organizaciones indígenas, de las cuales algunas organizaciones de mujeres han jugado un papel clave. Sin embargo, hasta hoy este proceso no llega a procurar las bases para una movilización política concertada y con apoyo masivo, sin los cuales no puede haber un realineamiento de las agendas y las fuerzas políticas nacionales.

## 1. RAZA Y ETNICIDAD EN EL PERÚ DEL SIGLO XX

Cuando empezó la investigación para este libro, diferentes expertos, líderes y lideresas indígenas y políticos peruanos estaban debatiendo el contenido de la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, fundamentada en las obligaciones del Perú respecto a la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La Comisión de Pueblos Indígenas del Congreso preparó este proyecto de ley tras la crisis desatada por los enfrentamientos mortales en Bagua. Este proyecto buscaba regular, por primera vez, el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados por el Estado sobre proyectos de inversión extractivos u otros, que podrían afectar sus condiciones de vida y su supervivencia cultural. El gobierno del presidente Alan García (2006-2011) utilizó su poder de veto para regresar el proyecto de ley al Congreso y estipuló que las comunidades campesinas debían ser excluidas de sus beneficiarios<sup>4</sup>. Según el presidente, los derechos garantizados por esta ley solo podían ser concedidos a los pueblos indígenas amazónicos, comúnmente llamados «nativos».

Este debate se hizo eco de la especificidad de la construcción nacional peruana de la indigenidad, llena de etiquetas cambiantes y de

---

<sup>4</sup> «Comunidad campesina» es un término legal que se refiere a las comunidades rurales de la costa y la sierra según definición del Estado, desde principios de los años setenta.

identidades colectivas disimuladas. Para empezar, una distinción fuerte que data de tiempos coloniales y que continuó durante el periodo republicano se construyó entre dos categorías diferentes: indígenas frente a otros. Por un lado, los pueblos amazónicos fueron conceptualizados por mucho tiempo como grupos de personas que vivían al margen del Estado, como los últimos «salvajes» cuyo estilo de vida era considerado primitivo. De hecho, durante la Colonia, ellos se encontraban fuera del alcance de las autoridades coloniales, igual como lo estuvieron durante el Imperio inca. Para ellos, la independencia de Latinoamérica con la formación de las repúblicas con fronteras fijas significó, en la práctica, un contexto político totalmente nuevo y amenazante (Remy, 2013). El verdadero problema empezó mucho más intensamente con la época de la extracción del caucho, desde fines del siglo XIX hasta principios del siglo XX, cuando muchos pueblos amazónicos fueron esclavizados para trabajos forzados, masacrados y desplazados. Fue solo en la década de 1970 que estos fueron reconocidos legalmente por el Estado peruano.

Por otro lado, los pueblos indígenas de la costa y la sierra —llamados indios— fueron conquistados mucho antes e integrados en diferentes grados a la sociedad dominante inca, colonial y luego mestiza. Diversos regímenes laborales y tributarios —y más tarde las escuelas públicas, el servicio militar, los sindicatos campesinos y las olas de migración rural-urbana— fueron los mecanismos institucionales a través de los cuales estos sectores constituyeron otra categoría de pueblos indígenas (Golte, 1999; Greene, 2009; Varese, 1973)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Durante el siglo XIX, las comunidades indígenas sufrieron mucho por la aplicación de leyes liberales que les negaron sus derechos colectivos y las expusieron a perder sus territorios. El gobierno de Augusto B. Leguía reconoció, en la Constitución de 1920, el estatus legal de «comunidades de indígenas» que incluía, entre otros, la protección de la tierra comunal. En la Constitución de 1933, los derechos colectivos a la tierra fueron más protegidos al ser declarados inalienables e indivisibles, y a las comunidades indígenas se les concedió personería jurídica (Castillo, 2007).

Esta distinción se basa en diferencias étnicas y geopolíticas que se construyeron durante la consolidación de la república peruana. La cultura hegemónica les asignó un lugar diferente a los «indios» y a los «chunchos»<sup>6</sup> en la parte inferior de la jerarquía social. Orlove describe el nacimiento de la geografía peruana como una ciencia emergente a fines del siglo XIX y su importancia en la formación del nuevo estatus de las poblaciones indígenas: «Entonces, estos indios no eran descritos como miembros de una casta en un orden colonial y cristiano. Ellos se habían convertido en habitantes de una región en particular» (1993, p. 326). En esa época, la formación del imaginario peruano, construido en un país de tres zonas geográficas distintas —costa, sierra y selva— también significó la consolidación de una narrativa civilizadora según la cual el impulso del desarrollo nacional provenía de la costa (Orlove, 1993).

En la sierra, los términos «indio» e «indígena» fueron eliminados políticamente del uso oficial para describir a las comunidades bajo la influencia del enfoque marxista, de acuerdo con las reformas del régimen militar de Velasco a fines de la década de 1960 y principios de la de 1970. Estas combinaban una reforma agraria con una serie de otras medidas destinadas a mejorar el estatus de los peruanos rurales según un paradigma de modernización. Velasco declaró que a los «indios» de la sierra a partir de entonces se llamarían «campesinos», como una manera de dignificarlos e integrarlos por completo a la república moderna. Esta etiqueta había entrado poco a poco en el lenguaje común desde la década de 1940. Velasco también reforzó la diferenciación entre las dos categorías de pueblos indígenas mediante dos leyes (adoptadas en 1970 y 1974 respectivamente), que definían el estatus y los derechos de las comunidades campesinas que habitaban en la sierra y en la costa, por un lado, y las comunidades nativas o los pueblos amazónicos, por el otro. Irónicamente, según Greene (2009), la ley de comunidades nativas

---

<sup>6</sup> La palabra «chuncho» es castellana, pero se origina del término quechua y aymara *ch'unchu*; se refiere a los habitantes indígenas de la Amazonía y tiene connotaciones despectivas de lo «salvaje».

fue influenciada, en gran medida, por el modelo de las comunidades campesinas de la sierra. Esto transformó la manera como los pueblos amazónicos se organizan en relación con los territorios y derechos legales.

Estas importantes leyes, sin embargo, no han hecho que el Perú logre deshacerse de la lógica básica del racismo alojado en el legado del gobierno colonial. Aunque la Constitución de 1979 estableció el sufragio universal, al otorgarle por primera vez derechos políticos plenos a la mayoría de ciudadanos —muchos de ellos indígenas y mujeres—, para entonces la representación dominante del indio seguía vinculada a las nociones de atraso, falta de higiene e ignorancia. Marisol de la Cadena (1998) ha rastreado las transformaciones de las diferentes formas y significados de raza en el Perú del siglo XX y ha revelado que una de sus principales constantes es el acceso diferencial a la educación formal, la fluidez del castellano y la capacidad de manifestar lo que se considera «decencia». Mientras que el fenotipo ciertamente juega un papel en la categorización racial, la diferenciación cultural y de clase, incluyendo la distancia/proximidad a la tierra o la naturaleza, son más centrales en la formación racial peruana contemporánea (Orlove, 1998). Las desigualdades sociales siguen reflejando la profunda división racial, ya que las zonas más pobres del país también son las que tienen una mayor proporción de población indígena (Trivelli, 2005).

Por su parte, el término «cholo», de uso generalizado en el Perú contemporáneo, se refiere al estatus de un individuo que es visto como una persona con un origen cultural indígena, aunque haya adoptado algunas o muchas de las prácticas culturales occidentales dominantes. El cholo es visto como un individuo «en transición», según el paradigma de modernización «racializado» (Quijano & Quijano, 1980). En suma, ser cholo es encontrarse en una situación de movilidad social ascendente; entonces, en la actualidad una identidad chola se ha vuelto predominante en muchos sectores populares de las zonas urbanas del Perú. Sin embargo, la transición de hecho no conduce a ninguna parte más que a la consolidación de la identidad chola (Nugent, 2012).

En un importante estudio sobre las percepciones acerca de la identificación étnica y racial, Sulmont (2011) sostiene que, en el Perú, la identificación étnica indígena se atribuye a otros y, con mayor frecuencia, a quienes son percibidos en una escala social más baja que la propia. Sobre la base de estudios conducidos en la sierra peruana y en los distritos populares de Lima, donde la mayoría de la población es migrante o descendiente de padres migrantes de la sierra, Sulmont afirma que, si bien la etnicidad se percibe como relacionada con la desigualdad social —tal como es—, no se traduce fácilmente en una identificación grupal y, por tanto, no se ha podido constituir en acción política como tal. El surgimiento de un movimiento social indígena, tanto en la selva como en la sierra, parece cuestionar su conclusión, tal como se mostrará más adelante. En todo caso, esta invisibilidad étnica se ha visto reforzada por una tendencia en las ciencias sociales según la cual el término «andino», que se refiere estrictamente a un lugar geográfico, ha llegado a dominar la categorización de los sectores rurales en la sierra durante el periodo pos-Segunda Guerra Mundial<sup>7</sup>. Todo esto apunta a que entre las décadas de 1960 y 1990, la indigenidad era una categoría social que en el Perú era considerada, generalmente, en vías de extinción.

Sin embargo, en las últimas dos décadas, la indigenidad está reviviendo como una herramienta en diferentes proyectos de emancipación. Pero en el Perú, como en otros casos, la construcción de la indigenidad a través del discurso de los movimientos indígenas enfrenta grandes desafíos ya que la brecha histórica entre la sierra y la selva va acompañada de la existencia de una gran diversidad cultural y fragmentación política al interior de ambas zonas.

Volviendo al debate nacional en torno al Proyecto de Ley sobre la Consulta Previa que se inició en 2010, el intento del gobierno de García de negar la indigenidad de las poblaciones rurales de la sierra puede analizarse como acorde con la formación racial peruana y

---

<sup>7</sup> Ver el debate que desencadenó el artículo de Orin Starn (1991).

sus ambigüedades. La posición del gobierno no era ajena a los debates que se desencadenaron entre los antropólogos peruanos, algunos de los cuales todavía se resistían, al momento de escribir este libro, a utilizar el término «indígena» para describir a la mayoría de sectores de la sierra<sup>8</sup>. Los debates contemplaban los efectos del proyecto de ley sobre la Consulta Previa si se aplicara a las comunidades campesinas de la sierra, lo que podría significar que se declararían públicamente como indígenas. En otras palabras, ¿los campesinos de repente reclamarían sus raíces indígenas o simplemente pretenderían ser indígenas para ser sujetos de esta ley? Estas preguntas y las ansiedades que expresan oponen una forma esencialista de las identidades raciales/étnicas (como cosas naturales) con una invención puramente estratégica —y por tanto muy sospechosa— de la identidad indígena.

Siguiendo gran parte de la literatura sobre indigenidad, se debe tomar en cuenta el cambiante terreno político que se ha ido acumulando desde fines de la década de 1980 a favor de las reivindicaciones indígenas, especialmente a través de la ratificación por el Perú del Convenio 169 de los Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT en 1994. La Ley sobre la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios fue finalmente adoptada por unanimidad el 23 de agosto de 2011 por el nuevo Congreso elegido a mediados de 2011 y ratificado por el gobierno del presidente Ollanta Humala. Este último, líder del partido nacionalista Gana Perú, había prometido, durante su campaña electoral, mover rápidamente este tema. Si bien los comentaristas y las organizaciones indígenas han declarado acertadamente que se trató de un momento histórico en la política peruana, también abrió

---

<sup>8</sup> Ver, por ejemplo, extractos de un debate entre prominentes antropólogos realizado en CEPES, en Lima, el 11 de agosto de 2010: <http://www.youtube.com/cepesperu#p/u/0/E5W6pky1TQQ> (fecha de consulta: 13 de agosto 2010), y entrevistas con antropólogos como Raquel Yrigoyen y Jurgén Golte en el programa de televisión *La Hora N* en Canal N, el 25 de junio de 2010: <http://www.youtube.com/watch?v=2R8hp46nmKs> (fecha de consulta: 28 de diciembre 2010).

una nueva caja de Pandora en las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas.

De hecho, una de las manifestaciones del problema nacional en torno a la identificación indígena en el Perú se encontraba en la ausencia de un esfuerzo estadístico del Estado para registrar los pueblos indígenas, la raza o la etnicidad desde la década de 1940 hasta la del 2000 (Valdivia, 2011). En 1993, el censo nacional reportó solo un 20% de peruanos de 5 años o más que tuvieran una lengua materna indígena, de los cuales el 96,39% hablaba quechua o aymara (Albó, 2009, p. 243). En el censo nacional de 2007, la única información disponible era sobre «el idioma aprendido en la niñez», donde los encuestados solo podían elegir una lengua. Un 13,2% respondió que había aprendido quechua; 1,8%, aymara; y 0,9%, otro idioma nativo. Por consiguiente, un 15,9% de la población respondió haber sido socializado mediante una lengua indígena (INEI, 2007, p. 117). Según diversos especialistas, este censo no registró el número real de ciudadanos indígenas (Solís, 2009, p. 306). En apoyo a esta crítica, se puede observar otro tipo de datos oficiales publicados en 2001 en la Encuesta Nacional de Hogares (ENAH0 2001-IV), en la cual más del 37% de la población se identificó como indígena (quechua, aymara o amazónica) a través de la autoidentificación según categorías raciales/étnicas. En la siguiente ENAH0 2006, el 38,4% de jefes de familia encuestados se identificaron como indígenas (Sulmont, 2011). Aparte del número de individuos que dicen ser indígenas, es importante señalar que la información existente revela que en el Perú existen 47 lenguas indígenas (Ministerio de Cultura; Solís, 2009, p. 317)<sup>9</sup>.

Como parte de la aplicación de la Ley sobre la Consulta Previa, de responsabilidad del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura, fundado en 2010, el gobierno de Ollanta Humala creó

---

<sup>9</sup> En 2017 se llevó a cabo un nuevo censo nacional que incluía por primera vez una pregunta de autoidentificación étnica. Los resultados de este censo no estaban disponibles al momento de terminar la traducción de este libro.



una base de datos oficial sobre los pueblos indígenas, destinada a determinar qué comunidades deben ser consideradas con derecho a ser consultadas<sup>10</sup>. Esta herramienta fue diseñada por burócratas durante 2012 y concebida como un proceso abierto susceptible de modificaciones y adiciones a lo largo del tiempo<sup>11</sup>. Se decía que los criterios para registrar a una comunidad como indígena estaban inspirados en el Convenio 169 de la OIT —factores objetivos como una lengua indígena y un territorio reconocido, factores subjetivos como la autoidentificación indígena—, pero en un inicio los detalles no fueron revelados públicamente. De hecho, en abril de 2013 el Estado decidió no revelar la base de datos ni utilizarla como parte de los mecanismos para activar el derecho de las comunidades a ser consultadas. Más bien, propuso que cualquier comunidad que estuviera enfrentando la inminente posibilidad de un proyecto potencialmente perjudicial presentara su caso al Ministerio de Cultura para ser considerada con derecho a ser consultada. Esta maniobra aseguraba que el Estado no tenía que defenderse oficialmente según los criterios utilizados para construir la base de datos ni tampoco tenía que decidir —una vez y para siempre— quién debía ser considerado indígena o no. El presidente Humala y otros miembros de la élite, como el presidente de la Sociedad Nacional de Minería, Petróleo y Energía del Perú, realizaron entrevistas públicas y descartaron la existencia de comunidades indígenas en la sierra del Perú, como se muestra en la cita presentada al inicio de este capítulo. Las organizaciones de los pueblos indígenas no habían participado en el diseño de la base de datos y se instaló un clima de desconfianza como resultado de la postergación de su lanzamiento oficial por parte del viceministro.

---

<sup>10</sup> Ministerio de Cultura del Perú, resolución ministerial 202-2012, 22 de mayo 2012.

<sup>11</sup> Entrevistas con el personal del viceministerio, 2012.

## 2. EL MOVIMIENTO INDÍGENA PERUANO

El estado actual del debate sobre los pueblos indígenas y sus derechos en el Perú no puede entenderse sin tomar en cuenta el importante papel que cumplió el movimiento indígena en las últimas décadas. De hecho, las principales organizaciones que conforman el movimiento indígena han sido actores centrales en la lucha por establecer la legitimidad del derecho de los pueblos indígenas a ser consultados respecto a proyectos de desarrollo y extractivos. Esta lucha está conectada de manera central con el proyecto mayor, compartido por los movimientos indígenas de toda Latinoamérica, de construcción de una ciudadanía pluricultural basada en la reconfiguración de regímenes políticos que otorguen a los pueblos indígenas un control efectivo sobre sus territorios y medios de subsistencia.

El movimiento contemporáneo tiene muchos precursores. El más emblemático sería la rebelión liderada por Túpac Amaru en la década de 1780, así como las sublevaciones campesinas de fines del siglo XIX en Puno, el valle del Mantaro y Huaylas, en torno al caos generado por la Guerra del Pacífico. Un poco más cercano en el tiempo tenemos el movimiento liderado por el Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo de la década de 1920, que reivindicaba el derecho de los indígenas al acceso a la educación formal, así como los derechos políticos, sin tener que convertirse en mestizos, según lo describe De la Cadena (2000). Aunque el comité tuvo un impacto en varias regiones como Puno y Cusco, fue desplazado en gran medida por el surgimiento de políticas indigenistas y movimientos comunistas liderados por activistas no indígenas desde la década de 1930 en adelante. Hasta las últimas dos décadas, esta fue una de las pocas organizaciones que había reivindicado la posibilidad de una igualdad ciudadana para los indígenas, mientras se oponía al paradigma de asimilación/aculturación del nacionalismo peruano.

Las organizaciones del movimiento social indígena se han convertido en actores políticos importantes en algunas coyunturas en el Perú contemporáneo. Esto después de que el país se sobrepuso a una guerra de dos décadas (1980-2000) entre la guerrilla maoísta insurgente de Sendero Luminoso y las fuerzas del Estado. Los últimos años del régimen de Fujimori (1990-2000) estuvieron marcados por un resurgimiento de la movilización popular que se ha ido incrementando desde entonces, lo que ha llevado al país a estar plagado de cientos de conflictos sociales, la mayoría de los cuales gira en torno a proyectos extractivos. Principalmente como reacción a las reformas neoliberales de Fujimori, que atacaron las bases de la economía y el control sobre los recursos de los indígenas y campesinos, una ola de movimientos sociales nuevos ha transformado el panorama de la política peruana fuera de la esfera electoral. Aunque se podría decir mucho acerca de la historia de las diferentes organizaciones que hoy conforman el movimiento indígena en el Perú, lo que sigue solo esbozará las más amplias tendencias y sectores que estos movimientos representan, para comprender el contexto en el que se ha movilizadado y organizado la acción colectiva de las mujeres indígenas<sup>12</sup>.

En la sierra y en la costa, hasta la década de 1990, las principales organizaciones eran los sindicatos campesinos. La Confederación Campesina del Perú (CCP) fue fundada en 1947, siendo la unión de federaciones campesinas inspirada en la doctrina socialista de José Carlos Mariátegui. Esta entidad fue central en la lucha emprendida por los campesinos para echar abajo el sistema de haciendas. La CCP y sus afiliados regionales lideraron con éxito muchas invasiones de tierras que fueron decisivas para llevar a cabo la agenda de una extensa reforma agraria (Blanco, 2010; Kapsoli, 1987). Desde principios de la década de 1970, no satisfechos con la reforma agraria emprendida

---

<sup>12</sup> Ver García y Lucero (2008) para una discusión de los desafíos y riesgos involucrados en la interpretación y categorización de las organizaciones indígenas.

por el gobierno militar del general Juan Velasco y sus ganas de transformar exhaciendas en cooperativas de trabajadores agrícolas, la CCP lanzó una campaña para radicalizar la reforma y promover en su lugar lo que llamó «empresas comunales». Como resultado, Velasco creó otra confederación campesina en 1974: la Confederación Nacional Agraria (CNA), en un intento de desafiar la representatividad de la CCP entre los sectores rurales y mantener la reforma agraria tal como había sido concebida. Inicialmente, la CNA contó con el apoyo del Estado, pero cuando Velasco fue derrocado y reemplazado por el conservador general Bermúdez, la CNA se unió a organizaciones de la sociedad civil para oponerse a una nueva junta militar que buscaba revertir las reformas sociales progresistas adoptadas con anterioridad.

Estas organizaciones con orígenes y trayectorias opuestas, cuyo discurso se articuló principalmente a través del lenguaje de clases, reclamaban para los sectores rurales peruanos la inclusión y los derechos sobre la tierra (Kapsoli, 1987). En general, después de fines de la década de 1920, y como resultado de la difusión de los discursos políticos socialistas, las poblaciones rurales de la sierra del Perú empezaron a identificarse en la esfera política-pública no en términos étnicos, sino a través de factores socioeconómicos, principalmente como «campesinos». Esto correspondía al proyecto de algunas élites políticas e intelectuales peruanas de eliminar la raza/etnicidad como una categoría social explícita y promover la asimilación étnica a través de la educación formal y el «progreso». En un espíritu similar, la izquierda y los sectores progresistas entre los militares buscaron promover la formación de una «clase trabajadora» campesina. Sin embargo, como señala Oliart (2008), la CCP no borró las formas tradicionales de organización comunal en el Perú. La CCP «era en la práctica un espacio multicultural» (Oliart, 2008, p. 295). No es el objetivo de este libro analizar la complejidad de las formas locales de gobierno que combinan la asamblea comunal, el gobierno municipal y otras formas de organización como las rondas campesinas, en modos que difieren según varios factores geográficos,

históricos y culturales (Diez, 2007; Piccoli, 2011; Starn, 1999). Basta reconocer que la CCP y sus afiliados departamentales, distritales y locales tuvieron que componer su acción a partir de una vasta constelación de diferentes prácticas e interpretaciones culturales en relación con el uso del territorio y de la tierra.

Tanto la CNA como la CCP promovieron o reconocieron la organización de mujeres campesinas en la esfera regional desde los años ochenta. Por ejemplo, la Asociación Departamental de Mujeres Campesinas de Puno (ADEMUC) se fundó en 1983, asociada a la Federación Departamental de Campesinos de Puno (FDCP). Esta es una de las organizaciones de mujeres más antiguas y activas y, a través de la federación, es miembro de la CCP. Asimismo, ha contribuido activamente a la transformación de las cooperativas agrarias impuestas por el gobierno militar en los años setenta como parte de la reforma agraria. También fue un espacio central para la capacitación política de las mujeres campesinas, como se manifiesta en la elección de la lidereza de ADEMUC Claudia Faustina Coari Mamani como congresista para la Legislatura 2011-2016. Sin embargo, las campesinas peruanas, a diferencia de las bolivianas, nunca lograron crear una organización nacional de mujeres campesinas que permaneciera afiliada a los sindicatos dominados por hombres.

A fines de los años ochenta, el movimiento campesino —el movimiento social peruano más fuerte del siglo XX— se había debilitado mucho por dos razones en especial. En primer lugar, los principales objetivos de los sindicatos campesinos, entre los que estaba acabar con el sistema de hacienda y redistribuir la tierra a las comunidades campesinas, se habían conseguido mayormente durante la década de 1970, aun cuando el régimen cooperativo impuesto por el gobierno militar no correspondía a las demandas de los sindicatos, y de hecho llevó a que en los años ochenta, en algunas zonas, ocurrieran más invasiones de tierras (Rénique, 1998). En segundo lugar, la guerra interna entre las guerrillas de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario

Túpac Amaru (MRTA) frente a las Fuerzas Armadas provocaría el rápido debilitamiento o desaparición de las organizaciones sociales en muchas zonas rurales, especialmente las que se asociaban con la izquierda. Estas organizaciones a menudo eran blanco de ataques o represión, porque eran sospechosas de colaborar con las fuerzas insurgentes, o eran un obstáculo para el progreso de la «lucha armada popular». Los líderes campesinos, al igual que otros líderes sindicales, tuvieron que pagar un alto costo con sus vidas, su libertad o su tranquilidad durante los años ochenta y principios de los años noventa (Burt, 2007). Los incentivos para participar y movilizarse dentro de los dos principales sindicatos campesinos disminuyeron dramáticamente en la mayoría de regiones. En cambio, las poblaciones rurales locales unieron fuerzas para defender a sus comunidades mediante las rondas campesinas o comités de autodefensa, creadas por las comunidades o promovidas por el gobierno como parte de una estrategia contrasubversiva (Starn, 1999).

Por consiguiente, para la década de 1990 los sindicatos campesinos se habían debilitado mucho y ya no jugaban un rol significativo en la política nacional. Esta situación se vio agravada por una serie de leyes y decretos adoptados por el gobierno de Fujimori (1990-2000), que liberalizaron la titulación de tierras y promovieron la inversión privada en el sector agrícola, lo que generó un nuevo proceso de concentración de la tierra a favor de los intereses de grandes conglomerados de agrogocios. Solo en la década de 2000, con su inserción en movimientos campesinos internacionales como Vía Campesina y la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, así como con la renovación de la política regional bajo el impulso de la descentralización y la reanudación de los gobiernos regionales, los sindicatos campesinos recuperaron cierta presencia, pero ya no como un movimiento social fuerte.

Este último periodo también se caracteriza por un giro gradual pero limitado hacia el uso de símbolos de identificación indígena por los líderes de CCP y CNA. En la última década, como resultado de sus interacciones con organizaciones nuevas que se describen más adelante,

la CCP y la CNA han ido adoptando, cada vez más, un lenguaje étnico para formular la identidad de sus miembros y la legitimidad de sus demandas políticas. Hugo Blanco, uno de los activistas históricos más conocidos de la CCP, tuvo un papel central en las invasiones de tierras y en la lucha de resistencia que precedió la adopción de la Ley de Reforma Agraria. En 2010, Blanco dijo que la CCP se encontraba «en proceso de indigenizarse... ¡porque son indígenas!». Blanco, hoy un fuerte promotor de la identidad indígena, explicó que en 2006 sintió la necesidad de empezar a publicar un modesto periódico llamado *Lucha Indígena* para crear conciencia sobre la identidad indígena de los campesinos peruanos. Según él, al interior de la CCP (y la CNA), entre otros espacios de la sociedad civil, todavía existía mucha aversión de parte de las bases y del liderazgo frente a la posibilidad de llamarse a sí mismos indígenas<sup>13/14</sup>.

Las plataformas y los discursos producidos por estos sindicatos campesinos no se caracterizan por apelar a la identidad étnica. Las prioridades se expresan en términos de soberanía y seguridad alimentaria, resistencia al neoliberalismo y a la privatización del control sobre los recursos naturales, así como demandas clásicas de políticas públicas en apoyo de los pequeños y medianos productores agrícolas. No se presta atención, al menos en la esfera nacional, a las lenguas indígenas, al derecho consuetudinario o la transformación del Estado para crear, por ejemplo, nuevos regímenes de gobierno con mayor autonomía para las comunidades. Sin embargo, la CCP y la CNA participaron en diferentes eventos y coaliciones que surgieron en el Perú durante la última

<sup>13</sup> Entrevista a Hugo Blanco, diciembre de 2010.

<sup>14</sup> El periódico *Lucha Indígena* empezó a ser publicado en 2006 por un pequeño grupo de activistas liderado por Hugo Blanco, que no tenía afiliación oficial a ninguna organización. En 2012, todavía presentaba noticias sobre las movilizaciones populares en el Perú y en otros países en contra de las empresas extractivas multinacionales, en defensa del control indígena y campesino sobre los recursos naturales y promoviendo las prácticas indígenas como el *ayni* (trabajo colectivo conjunto) y la democracia participativa comunal. Disponible en internet en: <http://www.luchaindigena.com/>

década para desarrollar un movimiento autodefinido indígena, tal como se explicará más adelante. En la misma época, un número cada vez mayor de mujeres asumieron puestos de liderazgo.

La principal organización que contribuyó al surgimiento de una agenda indígena en la región de la sierra es la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI), fundada en 1997 por algunos líderes que habían pertenecido a la CCP. Originalmente, sus objetivos se centraron en la defensa de los derechos de las comunidades locales donde las actividades mineras interrumpieron y amenazaron los medios de vida locales. Tiempo después, como resultado de los encuentros entre sus miembros y las organizaciones bolivianas y ecuatorianas promovidos por la ONG Oxfam América, la CONACAMI empezó a adoptar el lenguaje de los derechos indígenas y a ampliar su trabajo en defensa de los recursos naturales y los derechos territoriales (García & Lucero, 2011; Pajuelo, 2007). Según Luis Vittor, asesor del ejecutivo de la CONACAMI entre 1999 y 2007, aun cuando esta se formó con una mayoría de organizaciones de comunidades quechua, la identidad étnica no se enfatizó en un inicio. Pero la CONACAMI amparó la indigenidad en su discurso y plataforma desde el año 2003 y oficializó su «nueva» identidad en su Segundo Congreso Nacional<sup>15</sup>.

Vittor describió cómo se puede observar esta nueva identidad: en la forma en que los líderes de la CONACAMI utilizan los símbolos indígenas en sus discursos; en los objetos que despliegan en las marchas y los encuentros públicos; en el mayor énfasis que ponen en la defensa de los territorios como un derecho de la comunidad; en la manera en que los líderes lucen prendas de vestir consideradas indígenas<sup>16</sup>; en cierto uso del quechua en las reuniones de la organización; y en la nueva tradición de iniciar los eventos públicos con «ceremonias místicas», donde

---

<sup>15</sup> Entrevista a Luis Vittor, 2012.

<sup>16</sup> Como los ponchos, las cintas distintivas en los sombreros típicos, chalinas tejidas con diseños andinos y la chakana.



se combina el brindar ofrendas a las montañas («pago» o «despacho») y mascar hojas de coca, dos elementos centrales en las prácticas indígenas andinas<sup>17</sup>. Carmen Ugarte, asociada a la filial regional de la CONACAMI en Oyón (sierra de Lima), explicó por qué tenía más sentido definirse a sí mismos como indígenas que como campesinos:

el campesino es aquel que labra la tierra, aquel que trabaja y cumple sus ocho horas. Ese es el campesino. El indígena; el indígena es dueño del territorio. Somos dueños, ¿no?, de todo, el agua, lo que es, ¿no? En cambio, un campesino va y cumple pues su trabajo; no es igual. A veces, este, ellos dicen, «sí, somos comunidades campesinas». Pero la gran mayoría de los campesinos no están ahorita trabajando en sus chacras. Están trabajando en otros lugares. Pero sí están viviendo dentro del territorio. Nosotros somos comunidades indígenas (entrevista a Carmen Ugarte, 2012).

La organización está basada en comités de coordinación regional que reúnen a los delegados de las comunidades de algunas zonas donde hay conflictos en torno a proyectos mineros. Nunca logró tener una membresía en toda la sierra y, por ende, se quedó concentrada mayormente en la sierra central. Aunque las mujeres han sido miembros activos desde un inicio, tomó varios años para que la organización tomara las medidas para que se creara en su estructura un espacio específico para ellas. Incluso entonces —y como se explicará en el siguiente capítulo— no se le dio importancia al desarrollo de una agenda sobre los derechos de las mujeres.

Uno de los principales asuntos que ha promovido la organización en la agenda política nacional es el derecho de las comunidades a ser consultadas sobre los proyectos mineros y de otras industrias extractivas que afectan sus espacios. Esta agenda ha sido presentada por la CONACAMI en colaboración con algunas ONG nacionales e internacionales como OXFAM y CooperAcción, junto con organizaciones

---

<sup>17</sup> Entrevista a Luis Vittor, 2012.

indígenas amazónicas. Teniendo en cuenta la importancia del derecho a la consulta previa como un derecho de los pueblos indígenas garantizado por el Convenio 169 de la OIT, adoptar una identidad indígena entre sus miembros fue estratégico para la CONACAMI. En su congreso de 2003, cuando se hizo este giro, la CONACAMI logró atraer a nuevos miembros de los Frentes de Defensa Regional y de los Comités de Vigilancia Campesina, dos importantes canales para la movilización política en las regiones del Perú rural. Este cambio también llevó a que la CONACAMI cree nuevos vínculos con las organizaciones indígenas amazónicas —por ejemplo, con la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), tal como se describirá más adelante— y reciba fondos de las ONG que buscaban promover las agendas del movimiento indígena. Las confederaciones campesinas —CCP y CNA—se mantuvieron alejadas de la CONACAMI, siendo en muchos sentidos una organización de la competencia porque capturaba la energía movilizadora de los campesinos y otros sectores rurales, lo cual la alejaba de sus afiliaciones más tradicionales. Sin embargo, en algunos casos las tres unieron esfuerzos para sacar adelante algunas demandas comunes.

La CONACAMI ha sido clave para el lanzamiento de un proceso más concertado de movilización popular, en respuesta a la ola agresiva de las inversiones privadas en la exploración y explotación de los recursos naturales que empezó durante el gobierno de Fujimori. Las políticas neoliberales de este último tuvieron un efecto considerable en este sector que tuvo su auge desde la década de 1990. Inicialmente, la CONACAMI logró atraer la atención del público en los problemas generados por las actividades mineras y la falta de una apropiada regulación de este sector. Después, poco a poco, se fue convirtiendo en pieza fundamental en los esfuerzos de diferentes actores para crear un movimiento indígena nacional en el Perú. Durante la primera mitad de la década de 2000, contribuyó a que el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006) rindiera cuentas, porque estaba creando la primera agencia estatal, dirigida por Eliane Karp,

esposa del presidente, para tratar los asuntos de los pueblos indígenas. La Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA) se instaló en 2001 y rápidamente se vio envuelta en escándalos de corrupción. Tiempo después, en 2005, fue reemplazada por una nueva agencia, el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA). La CONACAMI y otras organizaciones indígenas criticaron la falta de representatividad y la corrupción al interior de la CONAPA, por lo que decidieron concentrar su trabajo en tratar de formar un movimiento autónomo (Pajuelo, 2007).

Después de organizar algunas reuniones regionales para discutir el futuro del movimiento indígena en el Perú, la CONACAMI y otras organizaciones llevaron a cabo la primera Cumbre de Pueblos Indígenas del Perú en Huancavelica, en diciembre de 2004. Con la participación de más de 800 delegados, la cumbre fue un éxito. Sin embargo, en 2005 y 2006, las organizaciones claves que promovieron la iniciativa de crear un movimiento indígena nacional —como la CONACAMI— atravesaron por diversos problemas internos y la dejaron de lado (Pajuelo, 2007). Desde entonces, la CONACAMI no ha logrado mantener su rol coordinador, ya sea en las protestas populares contra la minería o en otros aspectos de la política indígena. Muchas protestas contra las actividades mineras han sido lideradas con éxito sin la participación de la CONACAMI, como en el caso del proyecto minero Conga en Cajamarca, en 2012, donde ocurrió uno de los conflictos sociales más importantes durante el gobierno de Humala. Es más, por el lado de la política indígena, la CONACAMI se ha convertido en una de las varias organizaciones que tuvieron un rol en el Pacto de Unidad, un órgano de coordinación creado en 2011 por cinco organizaciones indígenas y campesinas, como se explicará más adelante. La creación de organizaciones nuevas dirigidas por mujeres indígenas en la segunda mitad de la década de 2000, para las mujeres indígenas —especialmente las de la sierra—, fue una alternativa importante a la CONACAMI, tal como lo exploraremos más a fondo en el próximo capítulo.

En realidad, muchos problemas que afectaron a la CONACAMI probablemente hicieron que las mujeres se alejaran de la organización. Las luchas internas entre sus diferentes facciones, junto con algunos rumores de corrupción, afectaron profundamente la legitimidad de la organización. El peor incidente ocurrió en 2012 e involucró a Magdiel Carrión, presidente de la CONACAMI, quien apuñaló a uno de los delegados regionales de la organización, supuestamente porque este informaba negativamente sobre su gestión. Informes periódicos mencionaron que Carrión —muy ebrio— atacó al delegado mientras dormía<sup>18</sup>. Pocos meses después del incidente, en su Quinto Congreso Nacional, Miguel Palacín Quispe, expresidente y fundador de la CONACAMI, fue reelegido como presidente de la Junta Directiva. Sin embargo, las acusaciones contra él y otras personas que postulaban en su lista y que habían incurrido en un comportamiento electoral fraudulento se oficializaron un mes después. En consecuencia, la organización quedó sin liderazgo legítimo y en medio de conflictos entre sus diferentes afiliados regionales<sup>19</sup>.

El mismo Miguel Palacín también fue el líder de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) desde sus inicios en 2006 hasta 2012. Esta organización internacional panandina reunía a una organización indígena por país (Ecuador, Bolivia, Colombia y CONACAMI de Perú) y tuvo más impacto internacional que nacional. Algunas ONG —como OXFAM América e IBIS de Dinamarca— y la OIT (cuya oficina regional está en Lima) han sido promotoras activas de reuniones, talleres y cabildeo político entre organizaciones indígenas provenientes de diferentes países, así como entre organizaciones peruanas<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *Perú 21*, 1° de setiembre de 2012. <http://peru21.pe/politica/titular-conacami-apu-nalo-dirigente-2040198>

<sup>19</sup> En enero de 2013, la Superintendencia Nacional de Registros Públicos (SUNARP) declaró que la victoria electoral de Palacín se canceló porque había utilizado firmas falsas para registrar su candidatura. En <http://servindi.org/actualidad/81348#more-81348> (fecha de consulta: 11 de marzo 2013).

<sup>20</sup> Entrevistas con OXFAM América, IBIS Dinamarca y personal de la OIT en Lima, 2010 y 2012.

Palacín fue fundamental en facilitar estas actividades de redes y participar en las Naciones Unidas y en espacios institucionales interamericanos dedicados a los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, muchos lo criticaron por quedarse demasiado tiempo en la dirección de la CAOI; asimismo, en varias de las entrevistas que llevamos a cabo se mencionaron acusaciones de corrupción y malos manejos de fondos donados por las ONG internacionales durante su mandato.

En la Amazonía peruana, la organización indígena más importante es AIDSESP, que se formó de la unión de varias organizaciones regionales de los pueblos indígenas amazónicos en 1980. Su aparición está vinculada a la creciente invasión de los territorios de los pueblos indígenas por el Estado, los colonos (campesinos migrantes provenientes de la sierra) y corporaciones multinacionales<sup>21</sup>. Dice representar a nueve organizaciones regionales, 65 federaciones, así como organizaciones territoriales donde habitan 1500 comunidades con aproximadamente 650 000 habitantes<sup>22</sup>. La identidad indígena de AIDSESP deriva de sus afiliados, grupos étnicos autoidentificados organizados localmente en «comunidades nativas», según definición de las leyes peruanas<sup>23</sup>. Greene (2009) describe el proceso de organización transformativa a través del cual diferentes grupos étnicos han integrado gradualmente el marco de la indigenidad, en la forma como proyectan sus identidades colectivas hacia fuera y en relación no solo con sus vecinos, sino también con interlocutores más amplios en el Perú y en el extranjero. La primera organización se formó en 1969 entre el pueblo yanasha. Años después, otras se unieron para representar a diferentes pueblos, hasta que se formó la AIDSESP en 1979<sup>24</sup>. Su creación incentivó

---

<sup>21</sup> Entrevista a Richard Chase Smith, 2010.

<sup>22</sup> Página web de AIDSESP <http://www.aidsep.org.pe/organizacion-politica/> (fecha de consulta: 9 de agosto 2012).

<sup>23</sup> Según el Censo de Comunidades Nativas del INEI, en 1993 existían 65 grupos étnicos en la región amazónica peruana.

<sup>24</sup> Entrevista a Richard Chase Smith, 2010.

a que otros grupos se organizaran y se unan a la organización paraguas que hoy en día representa a una diversidad de grupos indígenas de cara al Estado peruano, las corporaciones multinacionales y otros actores. Hasta la segunda mitad de la década de 1990, las mujeres no habían ocupado ninguna posición de liderazgo en las organizaciones regionales o nacionales. Por consiguiente, no se discutieron los temas de género sino hasta la década de 2000, cuando aparecen en los estatutos y en la agenda política de AIDSESEP.

Lo que también es relativamente reciente en la organización de los pueblos indígenas amazónicos es el desarrollo de un sentimiento de pertenencia nacional por el cual sus miembros están reclamando derechos ciudadanos como peruanos, dentro del marco del Estado peruano (Greene, 2009). Para dar un ejemplo concreto de cómo funciona esto hoy en día, el presidente de la AIDSESEP Alberto Pizango intentó candidatar a la presidencia del Perú en las elecciones de 2011. Aunque no llegó a reunir los requisitos para registrar su candidatura, esta movida resulta reveladora de la actual inserción de las demandas políticas de los indígenas amazónicos dentro de la estructura nacional peruana. En las elecciones de 2011, Eduardo Nayap Kinin, del pueblo awajún, fue elegido congresista por Gana Perú, el partido de gobierno. Los medios de comunicación lo describieron como el primer indígena amazónico en ser elegido para este cargo.

La AIDSESEP ha logrado atraer una gran cantidad de financiamiento internacional y ha jugado un papel importante en la organización panamazónica desde la formación de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). Representa a nueve organizaciones amazónicas nacionales de los diferentes países que comparten la región amazónica. Esta entidad panamazónica se estableció en Lima entre 1984 y 1992 y, durante ese tiempo, la AIDSESEP la dirigió. Ya en la década de 2000, la AIDSESEP también desarrolló un protagonismo fuerte en el Perú al oponerse a muchas de las políticas que buscaban liberalizar las leyes forestales y otras leyes sobre los recursos naturales

que afectaban sus territorios. Durante el segundo gobierno de Alan García, en 2009, la AIDSESEP encabezó una protesta de varias semanas en contra de algunos decretos, que terminó en confrontaciones con la policía. El resultado fue 33 muertos y un desaparecido, además de doscientos heridos, tal como explicamos anteriormente. Luego de esta tragedia, algunos líderes de la AIDSESEP tuvieron que asilarse, mientras que otros permanecieron escondidos durante meses para escapar de la orden de arresto que pesaba sobre ellos.

Otra organización importante es la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), que reunía a 25 federaciones cuando fue creada en 1987. La CONAP se desprendió de un sector de la AIDSESEP y le dio la espalda. Hoy pretende representar a cuarenta federaciones que reúnen a unos 150 000 habitantes<sup>25</sup>. La CONAP y la AIDSESEP, hasta cierto punto, compiten en su disposición por representar a tantas federaciones regionales como les sea posible, pero también llevan a cabo campañas conjuntas y ocasionalmente producen declaraciones coordinadas. Ambas organizaciones están involucradas en la defensa y promoción de los derechos de los pueblos indígenas. Estos están reconocidos en las leyes sobre comunidades nativas (1974 y 1978), que definen los derechos de las comunidades sobre una base local, y la ley sobre áreas naturales protegidas (1997), que crea reservas comunales para las comunidades indígenas, entre otras. La AIDSESEP y la CONAP son más conocidas por perseguir agendas más amplias basadas en las nociones de territorios y pueblos en vez de comunidades, unidades históricas más pequeñas reconocidas por el Estado peruano (Varese & Chirif, 2006).

---

<sup>25</sup> La página web de CONAP es: <http://conap.org.pe/mapa/> (fecha de consulta: 9 de agosto de 2012).

### 3. COORDINACIÓN DE LA ACCIÓN POLÍTICA

El movimiento indígena peruano ha tenido dificultades para producir mecanismos nacionales que agrupen organizaciones de todas las regiones del país. En 1997 se formó, en Cusco, la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP) durante el Primer Congreso Nacional sobre Derechos Humanos y Pueblos Indígenas del Perú. El propósito fue abrir un espacio para el diálogo y crear plataformas conjuntas entre las diferentes organizaciones indígenas, sin considerar a las ONG, y generar un encuentro entre pueblos andinos y amazónicos. Un par de años después —en 2001— la organización se dividió y una de las ramas formó la Coordinadora Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú, también con las siglas COPPIP. OXFAM América apoyó a la coordinadora que organizó la Primera Cumbre de Pueblos Indígenas del Perú en Huancavelica en 2004 (Naveda, 2008, p. 313). La ruptura se debió a diferencias ideológicas y acusaciones de malversaciones, pero básicamente condujo a que las dos COPPIP compitieran por fondos internacionales (García & Lucero, 2008). Debido a varios conflictos interpersonales, las dos COPPIP solo duraron algunos años. La coordinadora no pudo sostenerse debido a disputas de liderazgo entre organizaciones andinas y amazónicas y se suponía que estaría encabezada por una rotación de dos años entre sus organizaciones miembros: andinas y amazónicas. Después que la AIDSESP completó un primer mandato de dos años en 2002, Miguel Palacín, de la CONACAMI, se quedó en el poder y se negó a poner fin a su liderazgo después de 2004 y extendió su mandato hasta 2006, cuando fue nombrado jefe de la CAOI. Este y otros problemas llevaron al colapso de la coordinadora.

Sin embargo, en marzo de 2010 las principales organizaciones del movimiento indígena peruano formaron una coalición llamada Pacto de Unidad, para consolidar una agenda conjunta especialmente en torno a las negociaciones con el Estado respecto a la implementación



de la Ley sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas a la Consulta Previa. Su primer Encuentro Nacional se llevó a cabo en Lima el 29 de noviembre de 2011. Al momento de su creación se reunieron en el pacto cinco organizaciones indígenas y campesinas: CCP, CNA, AIDSESP, CONACAMI y la Organización Nacional de Mujeres Indígenas, Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP) que, durante un tiempo, fue la única organización exclusiva de mujeres en esta instancia.

El Pacto de Unidad participó en la Comisión Multisectorial creada por el Ministerio de Cultura para propiciar los diálogos participativos y consultivos en torno a la implementación de la Ley sobre la Consulta Previa. La idea también fue crear instituciones estatales responsables de las políticas públicas relacionadas con los pueblos indígenas, algo que reclamaba el movimiento indígena. Cuando el gobierno finalmente reglamentó la Ley sobre la Consulta Previa, la CCP se retiró del Pacto de Unidad para apoyar el reglamento, mientras que las demás organizaciones criticaron duramente el proceso consultivo que condujo a la adopción de este reglamento, así como su resultado. Fundamentalmente condenaron lo que describieron como la inconstitucionalidad de la ley<sup>26</sup>. Aunque esta división debilitó al Pacto de Unidad, una vez pasado este episodio logró reconstruirse.

Al evaluar su trayectoria desde entonces, se puede concluir que el Pacto de Unidad logró fortalecerse significativamente al sumar a sus filas a tres organizaciones más en 2012: una más solo de mujeres, la Federación de Mujeres Campesinas, Rurales, Indígenas, Nativas, Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP); la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA), con base en el departamento de Puno; y la Central Única Nacional de Rondas Campesinas del Perú (CUNARC), que mayormente reúne a organizaciones de los departamentos de la sierra norte del país. Además, el pacto adoptó un plan estratégico y convocó

---

<sup>26</sup> Pronunciamiento del Pacto de Unidad, 4 de marzo 2012. Disponible en: [http://servindi.org/pdf/Pronunciamiento\\_Pacto\\_Unidad\\_marzo.pdf](http://servindi.org/pdf/Pronunciamiento_Pacto_Unidad_marzo.pdf) (fecha de consulta: 9 de agosto de 2012).

al Estado peruano para que creara un mecanismo institucional específico que aborde los derechos de los pueblos indígenas y coordine la adopción de políticas públicas a favor de los pueblos indígenas. En abril de 2013, el Pacto de Unidad demandó al Estado peruano crear un Ministerio de los Pueblos Indígenas; favoreció la adopción de una nueva Constitución que le dé carácter plurinacional al Estado peruano; cuestionó seriamente la manera como el Estado, hasta ese momento, no había estado implementando el derecho al consentimiento previo informado (a través de la consulta previa); y condenó la criminalización de las protestas de los pueblos indígenas, debido a lo cual fueron arrestados o condenados varios líderes<sup>27</sup>.

En vez de escuchar a estas organizaciones, el gobierno peruano mantuvo al Ministerio de Cultura —creado en 2010— como principal interlocutor oficial responsable de los asuntos de los pueblos indígenas a través de su Viceministerio de Interculturalidad, dentro del cual se creó la Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas en 2013. La toma de decisiones permaneció al mando de los burócratas no indígenas y se asignaron muy pocos recursos financieros y humanos a esta oficina o al Ministerio de Cultura en general.

El surgimiento de los espacios de organización de las mujeres indígenas ha enriquecido las dinámicas del movimiento indígena peruano de muchas maneras. Por un lado, como se explicará en el siguiente capítulo, las mujeres indígenas de todas las regiones del país se han unido para formar dos organizaciones conformadas solo por mujeres. Esta unidad «nacional», aunque se deba relativamente a la pluralidad de las organizaciones, no se ha podido conseguir en las organizaciones mixtas. Por otro lado, las mujeres indígenas también han sido fundamentales y han facilitado las iniciativas conjuntas entre todas o la mayoría de organizaciones indígenas. Su aparición también está asociada a los nuevos

---

<sup>27</sup> Pacto de Unidad: Pronunciamiento en el marco del II Encuentro nacional 2013. Disponible en: [http://www.justiciaviva.org.pe/webpanel/doc\\_int/doc02052013-163401.pdf](http://www.justiciaviva.org.pe/webpanel/doc_int/doc02052013-163401.pdf) (fecha de consulta: 15 de mayo 2013).

esfuerzos de estas organizaciones para reflexionar sobre las relaciones de género en las comunidades indígenas, aun cuando en este tema se han logrado pequeños avances concretos.

#### 4. CONCLUSIÓN

La política indígena en el Perú se caracteriza, quizás más que en otros casos de Latinoamérica, por tener serias dificultades para crear organizaciones sostenibles en las regiones del país donde habita la mayoría de los hablantes de lenguas nativas. Como se enfatizó en la primera parte de este capítulo, la división histórica entre la sierra y la selva es otra de las cuestiones claves que están en juego en la lucha discursiva para definir la indigenidad, quién pertenece y con qué derechos adscritos. Dicho esto, el hecho de que no existan debates nacionales sobre estos temas que involucren a autoridades políticas, grandes líderes empresariales, científicos sociales y, por supuesto, líderes indígenas es una singular novedad en la política peruana. La adopción de la Ley sobre la Consulta Previa ha llevado a una transformación de la relación entre las organizaciones indígenas y el Estado a través de la creación de derechos para las comunidades indígenas sobre la base del Convenio 169 de la OIT.

Sin embargo, el movimiento indígena se enfrenta a un gran desafío para consolidar y mantener la colaboración que finalmente logró establecer dentro del Pacto de Unidad hasta 2013. Esto también en el contexto en el cual la esfera política nacional todavía está muy cerrada frente a la demanda de instaurar mecanismos estatales para desarrollar los derechos de los pueblos indígenas de una manera institucionalizada y sistemática. Los derechos territoriales están definidos y protegidos de modo muy débil y no existe un cuerpo representativo dentro del Estado que les proporcione a los pueblos indígenas un lugar en la mesa donde se toman las decisiones. En esta difícil coyuntura, la movilización y participación de las mujeres indígenas han surgido en la última década

como pieza fundamental del proceso de fortalecimiento de las voces y organizaciones indígenas en la sociedad peruana. No obstante, sin la ayuda de un movimiento indígena capaz de generar espacios al interior de las instituciones políticas del más alto nivel, los esfuerzos para crear y sostener los espacios de las mujeres indígenas han llevado a muy pocos avances en la esfera política institucional.

Fondo Editorial PUCP

## CAPÍTULO 6

### LAS MUJERES INDÍGENAS FORTALECEN AL MOVIMIENTO INDÍGENA

*A raíz de la invasión de las empresas mineras se nos ha ido perdiendo hasta la lengua, ¿no? Pero tenemos nuestra sangre. Nos defendemos nuestros territorios.*

Carmen Ugarte Leandro, secretaria de Asuntos de la Mujer. Confederación Regional de Comunidades Afectadas por la Minería (CORECAMI), Cuencas de Huaura y Oyón

El auge de las voces de las mujeres indígenas peruanas en el escenario político nacional es un fenómeno reciente —tiene menos de quince años—, con antecedentes directos que se remontan a la década de 1990. Aunque muchas mujeres de los sectores populares rurales y urbanos han tenido la oportunidad de unirse a organizaciones de base para la supervivencia desde aquellos años (Blondet & Trivelli, 2004; Rousseau, 2009b), hasta hace poco fueron los únicos espacios disponibles para la mayoría. Las mujeres también se movilizaron al interior de las federaciones campesinas, pero en un estatus subalterno porque su género generalmente no les permitía la propiedad de la tierra ni ejercer derechos políticos en los espacios institucionales propios de las comunidades campesinas. Surgieron algunos Comités Regionales de Mujeres que tuvieron alguna influencia en ciertas áreas del país como Puno,

bajo el paraguas de federaciones campesinas dominadas por hombres (Coronado, 2003). En la Amazonía, las organizaciones de mujeres son comparativamente más recientes, pero se han multiplicado rápidamente desde mediados de los años noventa, principalmente en diferentes esferas dentro en las organizaciones étnicas indígenas (Oliart, 2008; Paredes Piqué, 2005).

Todas las grandes organizaciones indígenas descritas en el capítulo anterior empezaron con liderazgos y bases predominantemente masculinas y sin una discusión significativa sobre las necesidades de las mujeres o la equidad de género. Entonces, ¿qué es lo que explica la formación de organizaciones de mujeres indígenas? ¿Qué procesos estaban en juego para que se las llegara a incluir en los diferentes niveles de las organizaciones indígenas mixtas? ¿Qué fue lo que incentivó la creación de nuevos espacios específicos para las mujeres indígenas (ya sea en organizaciones mixtas o en organizaciones solo de mujeres)? En el Perú existen dos organizaciones indígenas-campesinas nacionales formadas solo por mujeres y sin vínculos permanentes con una organización mixta. Son las que llamamos organizaciones independientes. Argumentamos que la debilidad de las organizaciones del movimiento indígena en la sierra es uno de los factores que explica la gran «facilidad» que existe para crear organizaciones autónomas de mujeres, aunque, como mostraremos aquí, este es solo un aspecto de un proceso histórico complejo.

Efectivamente, en el caso peruano los orígenes de la movilización autónoma de mujeres indígenas no se encuentran en las dinámicas de las organizaciones del movimiento indígena. Una dimensión de estos orígenes está en la creación de un espacio de concientización, diálogo y capacitación diseñado especialmente para las mujeres indígenas que provienen de diferentes organizaciones no identificadas como indígenas. El Taller Permanente de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú se estableció en 1995 para dar seguimiento a reuniones previas convocadas por Chirapaq Centro de Culturas Indígenas del Perú,

una ONG liderada por Tarcila Rivera Zea, activista indígena natural de Ayacucho y de origen modesto. Chirapaq fue fundado en 1986 con el fin de contribuir al renacimiento cultural indígena en el Perú. Esta ONG organizó algunos de los encuentros preparatorios para la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing organizada por las Naciones Unidas. El objetivo era reunir los puntos de vista y las prioridades de las mujeres campesinas e indígenas organizadas y, con ello, producir un documento que represente las voces de estos sectores en el trabajo de incidencia más amplio en el ámbito continental y reunir las demandas de las mujeres indígenas.

Después de estos encuentros, que incluyeron también algunas sesiones con mujeres ecuatorianas y bolivianas, las participantes peruanas consideraron necesario unir esfuerzos para elaborar una plataforma sobre los derechos de las mujeres indígenas. Así fue como decidieron establecer un mecanismo «permanente» que permita su capacitación, los intercambios y el fortalecimiento organizativo al que llamaron «taller». Esta decisión surgió después de que doce lideresas del Perú —seis andinas y seis amazónicas— que participaron en las reuniones mencionadas anteriormente descubrieran, con sorpresa, que sus organizaciones (mayormente comedores populares y clubes de madres) gestionaban únicamente demandas muy básicas, como la comida diaria y otros bienes de subsistencia. En cambio, las organizaciones de mujeres de otros países andinos demandaban sus derechos a la tierra, al territorio, a los recursos naturales, a la lengua nativa y a la educación. Como recuerda Tarcila Rivera Zea, las lideresas peruanas volvieron diciendo: «lo nuestro es muy chiquitito»<sup>1</sup>.

El Taller Permanente se concibió como un espacio para que estas lideresas pudieran empezar a construir una nueva visión de su identidad y liderazgo, un nuevo proyecto político. Uno de los temas cruciales que trabajaron, especialmente las mujeres andinas, fue el de la construcción

---

<sup>1</sup> Entrevista, 2010.

de identidades indígenas a través de las actividades de concientización, con énfasis en el orgullo étnico y en el conocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Como mencionaron Tarcila Rivera y otros participantes del Taller Permanente, el cambio de identidad para asumir la indigenidad fue un proceso largo<sup>2</sup>. El otro componente del trabajo del Taller Permanente fue potenciar las condiciones de las mujeres, tanto de las andinas como de las amazónicas, para que se conozcan y compartan sus experiencias y, de este modo, rompan algunas de las fronteras que se habían construido históricamente en el país para distinguir y separar a las poblaciones indígenas sobre la base de esta división geográfica y cultural.

El Taller Permanente tuvo varios impactos: construir y fortalecer la identidad indígena y el orgullo étnico de las mujeres; capacitarlas como lideresas, para que luego trabajen en organizaciones indígenas mixtas y en organizaciones de mujeres campesinas; construir el conocimiento de las lideresas en temas de los derechos humanos de las mujeres, así como los derechos de los pueblos indígenas; e insertarlas en redes internacionales, como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, para generar intercambios regulares, estrategias conjuntas y cabildeo en foros internacionales. De regreso a casa, las lideresas que participaron en esta iniciativa se convirtieron en portavoces clave y presionaron para conseguir una mayor participación de las mujeres en las organizaciones mixtas y, eventualmente, en la política electoral<sup>3/4</sup>.

En efecto, según Tarcila Rivera, el Taller Permanente sentó las bases de la inclusión de mujeres lideresas en la federación amazónica

---

<sup>2</sup> Entrevistas a Tarcila Rivera, 2010; Rosa Montalvo Reinoso, 2012; y Gladys Vila, 2010.

<sup>3</sup> Entrevistas a Tarcila Rivera, 2010, y Rosa Montalvo Reinoso, 2012.

<sup>4</sup> Algunas participantes del taller posteriormente postularon como candidatas al Congreso Nacional del Perú. Hilaria Supa Huamán —de la provincia de Anta, Cusco— fue elegida congresista por el Partido Nacionalista en el periodo 2006-2011, y luego como miembro del Parlamento Andino. Además, fue cofundadora del Grupo Parlamentario Indígena en 2006, en el cual las mujeres congresistas fueron mayoría.



AIDSESEP, a partir de la elección de Teresita Antazu como la primera mujer miembro de su ejecutivo. Una vez elegida, Teresita fue invitada por Chirapaq a un curso de capacitación internacional que ella describió como fundamental para acceder a información y contactos sobre los derechos de las mujeres indígenas. Luego de esta experiencia pionera, Teresita trabajó duro para construir un nuevo espacio para las mujeres al interior de su organización, tal como se explicará más adelante. Una vez creado, el nuevo Programa Mujer en AIDSESEP buscó replicar el método de capacitación del Taller Permanente utilizando algunos de los manuales de capacitación sobre los derechos humanos y los derechos de las mujeres indígenas que Chirapaq había diseñado y compartido con AIDSESEP.

El Taller Permanente logró consolidarse entre 1995 y 2009. Varias agencias de cooperación internacional apoyaron este trabajo, como por ejemplo la Organización Intereclesiástica para la Cooperación al Desarrollo (ICCO) de Holanda, Derechos y Democracia de Canadá, el Fondo de Desarrollo de Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), la Fundación Ford; The Hunger Project (THP), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

A pesar del trabajo pionero de Chirapaq, algunos entrevistados en las organizaciones mixtas, o incluso en algunas ONG o agencias de apoyo a los pueblos indígenas, no reconocieron que fue crucial para la construcción del movimiento indígena. Cuando se insistió para hablaran al respecto, estos expertos y los activistas algunas veces hicieron comentarios negativos, especialmente sobre Tarcila Rivera. Por ejemplo, el insulto mayor fue descalificarla como indígena («ella no es realmente indígena»). Los motivos detrás de esta descalificación étnica variaron, pero se centraron en las críticas sobre su supuesto elevado nivel de vida, que vinculaban a los fondos que su ONG obtenía del extranjero. También resentían que ella estuviera desconectada de la vida de las comunidades de base, mientras invertía gran parte de sus energías

en construir redes internacionales. Estas acusaciones son muy comunes entre las organizaciones del movimiento social en el Perú y en otros países latinoamericanos como México y deben ser tratadas como indicadores de una rivalidad existente, así como de las diversas formas de ver la acción política. Sin embargo, en este caso ello se utilizó con el fin de deslegitimar su voz como activista indígena. Esto revela algunas de las dificultades que enfrentan quienes establecen como su meta específica promover la movilización y organización política de las mujeres indígenas, independientemente de las organizaciones indígenas mixtas y en el ámbito internacional. Efectivamente, una parte importante de los obstáculos provienen del interior del movimiento indígena y de sus seguidores.

Otro proceso de organización citado por nuestros entrevistados, por haber promovido algunos espacios previos de organización y capacitación para quienes se convertirían en lideresas indígenas y campesinas en la década de 2000, fue la Red Nacional de Mujeres Rurales, un proyecto liderado por la ONG feminista Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán desde 1988. Este proyecto ha unido a las organizaciones de mujeres de diferentes regiones del país a través de diversas iniciativas de capacitación y comunicación, y ha propiciado la formación de nueve redes departamentales de mujeres campesinas que están dedicadas a consolidar liderazgos locales. Varios de los entrevistados mencionaron que esta iniciativa fue importante al comienzo de la movilización y del proceso formativo de muchas lideresas indígenas<sup>5</sup>. Por lo general, las ONG feministas han tenido más vínculos con las mujeres campesinas andinas a través de diferentes programas y proyectos que tienen que ver con los derechos de las mujeres, salud reproductiva, violencia contra la mujer y empoderamiento económico; y menos vínculos con las mujeres amazónicas<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Entrevistas a Rosa Montalvo, Diana Miloslavich y Adelaida Alayza.

<sup>6</sup> Entrevista a Elvira Raffo.

## 1. FORMAS DE ORGANIZACIÓN Y PROCESOS

Nuestra investigación nos llevó a identificar la organización de las mujeres indígenas peruanas en tres espacios diferentes que tuvieron alguna resonancia nacional. Primero presentaremos estos tres espacios y luego analizaremos con mayor detalle algunas de las organizaciones que consideramos más significativas en cada uno de ellos. El primer espacio es el de las mujeres pertenecientes a organizaciones mixtas del movimiento indígena, como por ejemplo la AIDSESP y la CONACAMI. La primera es una federación de organizaciones regionales en la cual las lideresas aún son minoría. En su congreso de 1999 se adoptó una resolución que ordena que las mujeres sean parte del liderazgo nacional y, en el del año 2000, otra resolución creó la Secretaría de la Mujer como un nuevo componente del Consejo Directivo Nacional, seguido de la creación del Programa de la Mujer Indígena en 2002, que hizo un llamado a las organizaciones regionales para que crearan programas similares. Además, otra resolución institucionalizó la presencia de mujeres en el liderazgo nacional a través de la elección obligatoria de al menos dos mujeres en el Consejo Directivo.

En CONACAMI, el puesto de la Secretaría de la Mujer forma parte del Consejo Directivo Nacional y es elegido por representantes de las mujeres de tres niveles macrorregionales —cada uno de los cuales incluye a seis regiones— y luego es ratificado por su Congreso Nacional. En 2010, para dos de los trece puestos en la Junta Directiva de CONACAMI se eligieron a mujeres. Sin embargo, en 2013, y después de una polémica elección, el número de mujeres elegidas en la Junta Directiva se redujo a una sola. Feliciano Amado, quien ocupó el cargo en la Secretaría de la Mujer en 2010, mencionó que en cada una de las filiales regionales de CONACAMI, llamadas CORECAMI, existía un puesto para la Secretaría de la Mujer en la Junta Directiva<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Entrevista a Feliciano Amado, 2010.

En comparación con la situación de estas organizaciones mixtas, en las cuales las mujeres generalmente ocupan dos o tres de los cargos de la Junta Directiva o el ejecutivo, la Confederación Campesina del Perú (CCP) es una excepción. Su Comité Ejecutivo Nacional estuvo compuesto de diez mujeres durante el periodo 2011-2015, incluyendo su presidencia, de un total de 21 puestos, llegando a ser prácticamente una paridad de género. Yeni Ugarte, lideresa quechua del departamento de Cusco, fue elegida presidenta de la CCP luego de una trayectoria que involucró liderar los Comités del Vaso de Leche en su provincia de Anta, y ser elegida secretaria general de su comunidad, Piñanccay. Al momento de su elección como autoridad máxima de la CCP, ella era presidenta de la Federación de Mujeres de Anta (FEMCA) y durante años estuvo involucrada en el Taller Permanente, el programa de capacitación para lideresas indígenas que ofrecía Chirapaq<sup>8</sup>.

El segundo espacio para la organización de mujeres indígenas es el de las organizaciones indígenas exclusivamente de mujeres, relacionadas con una organización mixta. A escala regional existen diferentes organizaciones como la Federación Regional de Mujeres Asháninkas, Nomatsiguengas y Kakintés (FREMANK) creada en 1998 y relacionada con la CONAP, aunque en la práctica es autónoma; y la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón (FEMAAM), fundada en 2002 en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazonas (Paredes Piqué, 2005). Esta última participó en las protestas de 2009 que condujeron a enfrentamientos mortales entre los manifestantes indígenas y las fuerzas policiales. En los Andes, como se mencionó en el capítulo anterior, a partir de los años ochenta las mujeres campesinas crearon asociaciones en varios departamentos. En Cajamarca, las rondas femeninas, o comités de vigilancia femeninos, están conectados con las rondas campesinas, formadas exclusivamente por hombres.

---

<sup>8</sup> Entrevista a Yeni Ugarte, 2012.

La ronda femenina es una organización que prevé la participación de las mujeres en la justicia local y en los mecanismos de gobierno basados en el derecho consuetudinario. Piccoli (2011) afirma que las rondas contribuyen a reforzar los roles de género tradicionales y el machismo, pero también responden de diferentes maneras a algunos de los problemas prácticos que enfrentan las mujeres en la comunidad, como por ejemplo sancionar la violación o la violencia doméstica.

En el ámbito nacional existe un tercer espacio para la movilización de las mujeres indígenas: dos organizaciones que llamaremos «independientes» porque no tienen ningún vínculo permanente con alguna organización mixta. Como explicamos anteriormente, el Taller Permanente de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas brindó capacitación y desarrollo de capacidades a lideresas de base en las zonas rurales y en las ciudades durante casi catorce años (1995-2009), con énfasis en desarrollar la identidad indígena y promover una agenda de los derechos de las mujeres indígenas. En 2009, las activistas involucradas en el taller decidieron formar su propia organización autónoma: la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP). La primera Junta Directiva elegida en 2009 luchó para obtener personería jurídica bajo la ley peruana y para establecerse como un actor colectivo central que represente a las mujeres indígenas. Uno de sus principales logros fue la creación del Pacto de Unidad formado en 2011, que le permitió desarrollar un perfil público bastante alto y convertirse en un interlocutor válido para los responsables de las políticas públicas. A fines de 2012, la ONAMIAP celebró su Segundo Congreso Nacional en Lima, en el cual su primera presidenta Gladys Vila Pihue fue reelegida por unanimidad.

La segunda organización independiente es la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP), una agrupación nacional de mujeres rurales creada en 2006. Originalmente estuvo conformada por mujeres de las filas de la CCP y de la Confederación General de Trabajadores

del Perú (CGTP), con el apoyo de algunas ONG feministas. Abrió su Casa de la Mujer Campesina en Lima en setiembre de 2010. La FEMUCARINAP es una organización que reúne a las mujeres que no necesariamente se definen a sí mismas como indígenas —aunque muchas podrían— y la identidad colectiva de la organización no está exclusivamente orientada a reclamar la indigenidad o los derechos indígenas. Aun así, y en la práctica, la FEMUCARINAP comparte muchas prioridades con las organizaciones indígenas y participa en reuniones organizadas por los pueblos indígenas donde se tratan temas indígenas.

La ONAMIAP y la FEMUCARINAP se crearon casi al mismo tiempo, con unos años de diferencia, y aunque difieren en muchos aspectos, algunos observadores perciben que ambas promueven temas similares. De hecho, en algunas entrevistas se mencionó que varias organizaciones de mujeres locales o regionales están afiliadas a ambas o participan en los eventos y capacitaciones organizadas por las dos. Según varias entrevistas, las primeras presidentas de cada organización Gladys Vila (ONAMIAP) y Lourdes Huanca (FEMUCARINAP) han desarrollado un fuerte antagonismo entre sí debido, principalmente, a un choque de personalidades. Sin embargo, esta animadversión sin duda puede explicarse también por la ansiedad que causa la incierta situación de competencia entre ambas organizaciones que buscan enrolar a las mujeres de base, especialmente en las zonas rurales. Esta competencia agrega un desafío adicional vinculado con la necesidad que tienen sus presidentas de afirmar su legitimidad delante de las organizaciones indígenas y campesinas mixtas, de las organizaciones de mujeres no indígenas, de los donantes internacionales, el Estado y los gobiernos regionales. Gladys Vila nos da una idea clara del tipo de crítica dura que recibieron de parte de las organizaciones indígenas mixtas al momento de su creación:

cuando empezamos hace tres años ciertamente tuvimos un montón de dificultades, en primer lugar con las diferentes organizaciones indígenas, mixtas sobre todos que nos decían y «qué van a hacer

ahora formaron la asociación de mujeres nosotras formaremos la asociación de varones». Indicándonos que somos una organización sin territorio, las mujeres dónde está su territorio, las mujeres no tienen territorio, mientras que los pueblos sí (entrevista a Gladys Vila, 2012).

Sin embargo, más allá de la competencia básica entre ellas, las dos organizaciones independientes solo de mujeres han logrado encontrar una manera de colaborar en algunos espacios, como por ejemplo en el Pacto de Unidad y a través de la Alianza de Organizaciones Agrarias del Perú que se formó en noviembre de 2012. La alianza se conformó con cinco organizaciones: Asociación Nacional de Productores Ecológicos del Perú (ANPE), CCP, CNA, FEMUCARINAP y ONAMIAP, y recibió el apoyo de OXFAM, entre otras. Su objetivo era defender la biodiversidad del Perú, la soberanía alimentaria y la mediana y pequeña agricultura. Claramente había sido una iniciativa liderada por mujeres, porque la primera presidenta de la ANPE fue una mujer, así como todas las presidentas de las organizaciones que formaban parte de la alianza, excepto la CNA.

### **1.1 Un caso de institucionalización fuerte en una organización mixta en la Amazonía: AIDSESP**

Teresita Antazu, una lideresa yanesha de la Unión de Nacionalidades Asháninkas y Yaneshas (UNAY), presionó para que se incluyera la participación de las mujeres en AIDSESP, la mayor organización paraguas que representa a las federaciones de pueblos amazónicos. Cuando fue elegida responsable de los «asuntos femeninos» en la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI Selva Central) para el periodo 1996-1997, empezó a participar de las reuniones de AIDSESP. Ángela Meentzen, una investigadora alemana, empezó a trabajar con ella los temas de género en ARPI. Juntas eligieron publicar un primer folleto con el nombre de «Hombres y Mujeres trabajando juntos», en vez de hablar directamente sobre género, porque, según Teresita Antazu,

este término no tenía sentido en la cultura de los pueblos amazónicos<sup>9</sup>. En esa época, y sin contar con recursos, Teresita y otras mujeres empezaron a presionar para que AIDSESEP promoviera la participación de las mujeres. Con la colaboración de Meentzen, organizaron talleres en federaciones y comunidades. Al principio, los líderes varones no reaccionaron bien a su idea de fomentar la participación de las mujeres dentro de las organizaciones. Ellos argumentaban que no existían diferencias entre los derechos de los hombres y de las mujeres, de manera que no se necesitaba tomar acciones específicas a nombre de las mujeres. Teresita fue acusada de feminista —que era un insulto en su contexto social— y de querer dividir a las comunidades indígenas<sup>10</sup>. En el Congreso de AIDSESEP de 1996, Teresita y sus aliadas propusieron una resolución para cambiar los estatutos de la organización de manera que el Consejo Ejecutivo incluyera obligatoriamente a las mujeres. Ella fue elegida como la primera mujer de ese consejo en 1999. Anteriormente había sido lideresa de ARPI y sabía leer y escribir, un requisito incluido en los estatutos. Más adelante, fue reelegida para un segundo mandato en 2005, después de que la organización adoptara la norma de que dos de cada cinco cargos del Consejo Ejecutivo debían ser ocupados por mujeres.

Una vez elegida, Teresita tuvo dificultades para hacerse de un espacio dentro del Consejo Ejecutivo de AIDSESEP. Al principio, su relación con Gil Inoach, presidente de AIDSESEP, fue especialmente tensa:

Me acuerdo que mi primer viaje, a Panamá, fue al primer encuentro de este enlace continental de mujeres. Me invitaron, entonces yo fui con mi invitación. Contenta fui a decirle al presidente: «Tengo esta invitación, me están invitando a Panamá, quiero ir, ¿qué te parece?» Y me dijo «no, porque estas son organizaciones de mujeres y te van a meter malas ideas... son feministas, así que desaprobado» (entrevista a Teresita Antazu).

---

<sup>9</sup> Entrevista a Teresita Antazu, 2010.

<sup>10</sup> Entrevista a Teresita Antazu, 2010.



Teresita tuvo que convencer a los otros miembros del Ejecutivo, quienes entonces forzaron la decisión del presidente, quien aceptó, pero con la condición de que la organización no pagara ni un centavo de su viaje. En cambio, Teresita recibió el apoyo de Kathe Meetzen, madre de la investigadora alemana, quien estaba liderando un proyecto de cooperación con los pueblos amazónicos, mediante el cual se financió a Teresita para que sacara su pasaporte, su visa y cubriera sus viáticos. Cuando Teresita volvió de su viaje a la reunión del Enlace Continental, le entregó al presidente de AIDSESEP todos los documentos que había recolectado en Panamá y le dijo que viera con sus propios ojos que no tenían nada de malo, sino todo lo contrario; el presidente rio y le dio su aprobación<sup>11</sup>. Desde entonces, Inoach empezó a apoyar el tema de la promoción de las mujeres al interior de la organización y a acompañar a Teresita y a su equipo en los talleres que ellas organizaron en las diferentes regiones. Esto fue clave para dar legitimidad a su trabajo. Inoach entonces cosechó los beneficios derivados de esta labor cuando AIDSESEP se hizo acreedor de fondos, especialmente de la Agencia de Cooperación Técnica Alemana (GIZ), con el fin de desarrollar proyectos sobre este tema. Asimismo, otras agencias de cooperación exigieron a los líderes de AIDSESEP que trabajaran en serio y atiendan el déficit de la participación de las mujeres<sup>12</sup>.

En el Congreso de AIDSESEP de 2002, Teresita propuso cambiar nuevamente los estatutos para que se pudieran elegir dos mujeres para alguno de los puestos del Consejo Ejecutivo. Su propuesta fue aceptada y en ese mismo congreso se creó el Programa de la Mujer, concebido como otras iniciativas que ya existían sobre educación, territorio y otros asuntos temáticos para los cuales la organización dedicaba recursos y energías. También fue una manera de atraer fondos para proyectos y capacitación. En 2004, AIDSESEP adoptó la obligación para sus filiales

---

<sup>11</sup> Entrevista a Teresita Antazu.

<sup>12</sup> Entrevista a Teresita Antazu.

regionales de crear su propio Programa de la Mujer. La GIZ apoyó el trabajo de descentralizar el liderazgo de las mujeres en los niveles regionales de AIDSESEP, así como la participación de las mujeres en las asambleas nacionales de la organización, lo que la llevó a financiar programas de capacitación para lideresas<sup>13</sup>. En 2009, el Programa de la Mujer creó una escuela de formación política anual para mujeres y hombres jóvenes. Cada filial regional seleccionó a las personas que tendrían la oportunidad de participar en la escuela. Rocilda Nunta, quien lideró el Programa de la Mujer en 2010, explicó en una entrevista que la escuela fue diseñada tanto para hombres como para mujeres, porque la organización buscaba promover la «equidad de género». Esto involucraba la formación de ambos, con el fin de que entendieran lo que implicaba la equidad de género y cómo se traducía en el trabajo realizado por la organización.

Teresita percibió como un claro resultado de este proceso de diez años el hecho de que

hoy en día ya hay pues jefas comunales... hay secretaría de la mujer... hay presidentas en las federaciones que antes nunca ha habido... hay presidentas regionales... Bueno, yo creo que una muestra es que ahora en AIDSESEP hay una vicepresidenta mujer, ¿no? (entrevista a Teresita Antazu).

La institucionalización de la participación de la mujer en la organización incluyó la formación de un Comité Asesor del Programa de la Mujer —la Mesa de la Mujer Indígena— donde varias ONG, como el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP) podían ser consultados e informados sobre el trabajo y las necesidades de la organización<sup>14</sup>. Esta relación de amistad fue muy útil, especialmente en 2009, cuando Teresita Antazu fue perseguida por el Estado peruano después de los

<sup>13</sup> Entrevista a Elvira Raffo, 2010.

<sup>14</sup> Entrevistas a Rocilda Nunta, 2010 y Elvira Raffo, 2010.

enfrentamientos de Bagua, lo que llevó a que el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán la represente y defienda legalmente. Comentando sobre la colaboración existente entre AIDSESP y algunas organizaciones feministas, Elvira Raffo, excoordinadora de la ONG danesa para el desarrollo IBIS en el Perú, afirmó que para la mayoría de organizaciones feministas aún era difícil comprender que las mujeres indígenas o las organizaciones indígenas no quieren colocar los derechos de la mujer como prioridad en su agenda, ni «por delante» de los derechos colectivos. Según Raffo, el desafío es comprender que ambos van juntos (en una tensión)<sup>15</sup>.

## **1.2 La confederación campesina más antigua del Perú desafiada desde el interior: CCP/CONACAMI-CAOI/FEMUCARINAP**

Como se comentó en el capítulo anterior, a fines de los años noventa, la CCP sufrió una crisis luego de la decisión que tomaron algunos de sus líderes, como Miguel Palacín, de dejar la organización y formar una nueva, la CONACAMI. Desde el principio, IBIS y OXFAM América, entre otras ONG, apoyaron las actividades de CONACAMI. IBIS es una ONG danesa que ha acompañado y apoyado el fortalecimiento organizativo del movimiento indígena por más de veinte años. En una entrevista con Elvira Raffo (2010), quien en ese entonces coordinaba la oficina de IBIS en el Perú, ella mencionó que el deseo y la idea de trabajar temas de género se gestó en su institución y no en las organizaciones indígenas. Luis Vittor, quien fuera asesor del primer presidente de CONACAMI, confirmó que las actividades en torno a la creación de la organización regional andina CAOI fueron fuertemente apoyadas por un grupo de auspiciadores internacionales. También marcaron el comienzo de las acciones específicas de CONACAMI en pos de una mayor inclusión de las mujeres en la organización<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Entrevista a Elvira Raffo, 2010.

<sup>16</sup> Entrevista a Luis Vittor.

En otras palabras, por sugerencia de IBIS y de otras ONG, y porque se iniciaron los esfuerzos de coordinación internacional con organizaciones ecuatorianas y bolivianas, la CONACAMI empezó a discutir y a integrar algunos proyectos para promover la participación de las mujeres en sus filas. Desde hace algún tiempo, las mujeres indígenas han sido fundamentales en el movimiento indígena de Bolivia y Ecuador. Si la CONACAMI no se hubiera abierto para unirse a la tendencia que ya estaba institucionalizada en sus nuevos socios andinos, habría quedado como la única organización sin tener una participación significativa de las mujeres en su ejecutivo.

En 2006, como parte de las actividades de lanzamiento de la CAOI, la CONACAMI organizó el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas del Perú en Cusco, donde las mujeres de las bases afiliadas a CONACAMI se reunieron por primera vez. Ese mismo año, CONACAMI también eligió a su primera secretaria de la Mujer, un nuevo puesto en su Consejo Ejecutivo, al mismo tiempo que implementó la creación de un puesto similar en los ámbitos local y regional de su organización. Feliciano Amado fue la primera mujer elegida en la esfera nacional para este cargo, después de haber sido elegida en 2003 presidenta de su organización provincial (COPROCAMI) en la provincia de San Marcos, departamento de Áncash.

Asimismo, a partir de 2006 IBIS, junto con la ONG HIVOS, fundaron un proyecto llamado «Interculturalizando la equidad de género», que fue ejecutado por CAOI para apoyar el liderazgo de las mujeres indígenas en Perú, Bolivia y Ecuador. El proyecto incluía un componente que promovía intercambios entre las lideresas de las tres organizaciones miembro —con CONACAMI en Perú—. Según varias personas entrevistadas (Feliciano Amado, Elvira Raffo, Luis Vittor) este fue un proceso muy importante para la construcción de una agenda sobre la participación de las mujeres en las organizaciones indígenas mixtas. Esta iniciativa permitía que las mujeres presentaran una agenda de las mujeres indígenas en la Primera Cumbre Continental de

Mujeres Indígenas que se llevó a cabo en Puno en mayo de 2009, en el contexto de la Cuarta Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas. Uno de sus logros fue que, en la declaración final de la Cuarta Cumbre Continental, se mencionara el problema de la violencia contra la mujer en las comunidades indígenas.

El asunto de la participación política de las mujeres indígenas todavía se percibe en las organizaciones indígenas mixtas como un requisito de las agencias de cooperación. [...] esto incluso crea celos cuando les damos financiamiento específicamente para proyectos sobre la participación de las mujeres. Pero a medida que ven el dinero que fluye, ellos dicen sí; sin embargo, esto es algo que genera una gran discusión y muchas tensiones al interior (entrevista a personal de una ONG, 2010).

Lo que podría percibirse como una imposición unilateral por parte de los auspiciadores que tienen prioridades diferentes, de hecho, también es ambivalente en sus organizaciones. Como nos dijeron los empleados de algunas ONG que financian las organizaciones indígenas, las tensiones en torno a la incorporación de la perspectiva de género y la participación de las mujeres también se sienten dentro de sus filas. En IBIS, OXFAM y otras ONG típicamente se contrata a una experta para hacer el trabajo de incorporación de la perspectiva de género dentro de los programas de la organización. Sin embargo, según se reportó en nuestras entrevistas, estos programas siguen funcionando tal como fueron diseñados desde su inicio, debido a las diversas formas de resistencia y dificultades prácticas<sup>17</sup>. Por ejemplo, OXFAM ha trabajado con el movimiento indígena por más de veinte años y solo en 2008 la oficina de Lima contrató a una experta en un nuevo puesto de oficial a cargo de los asuntos de género. En 2013 esta posición se transformó y dejó de enfocarse en la integración de género.

---

<sup>17</sup> Entrevistas a personal de algunas ONG.

Otro factor que explica la apertura de CONACAMI y CAOI a la participación de las mujeres es la percepción de haber sido usurpadas de su porcentaje de representación en las redes internacionales, supuestamente monopolizado por Chirapaq hasta mediados de la década de 2000. Liliam Landeo, una mujer no indígena que trabajó en OXFAM América en el Perú durante ese tiempo, mencionó que

a CAOI básicamente se va dando cuenta de que hay espacios de mujeres en los cuales las mujeres indígenas no están presentes y que son espacios de mujeres que están siendo copados por otras mujeres que, llamándose indígenas, no son realmente indígenas (entrevista, 2010).

Liliam también era crítica del proceso de organización liderado por Chirapaq y no veía al Enlace Continental de Mujeres Indígenas—donde Chirapaq invirtió fuertemente— como una iniciativa de los pueblos indígenas:

el espacio de Enlace de mujeres es un grupo de mujeres que ya están internacionalizadas. Entonces son mujeres que ya se están, ya están en estos en la arena internacional, están en los diferentes espacios internacionales y muchas de ellas ya están desarraigadas y ya no regresan a sus bases, ni ya no representan a las organizaciones[...]. Algunas, no todas, todavía mantienen algunos intercambios, bajan a regiones, pero no siempre se da (entrevista a Liliam Landeo).

La percepción de competencia entre Chirapaq y las organizaciones indígenas andinas como CONACAMI y CAOI se debió, en parte, a la decisión de sus líderes de aceptar la sugerencia de sus ONG asociadas de fomentar nuevas oportunidades para una mayor voz y presencia de las mujeres en su liderazgo. Las reuniones de CAOI y los encuentros de las Cumbres Indígenas se utilizaron como oportunidades para capacitar a las lideresas indígenas y desarrollar una agenda de las mujeres

indígenas que no hizo eco del proceso paralelo que estaba ocurriendo al interior de Chirapaq y sus repercusiones internacionales.

Ante la necesidad de encontrar de pronto lideresas que cubran los nuevos puestos, la CONACAMI recurrió a convocar a candidatas que no necesariamente estaban al tanto de la cantidad de dificultades con las que tendrían que lidiar para poder hacer una verdadera diferencia. Feliciano Amado pasó directamente de su base local en San Marcos (Áncash) a ser la primera mujer elegida como secretaria de la Mujer en la oficina nacional de CONACAMI, sin pasar por el nivel regional. Ella tuvo que aprender muy rápido y, además, enfrentarse a un liderazgo masculino reacio que no aceptaba compartir el proceso de toma de decisiones, aun cuando se tratara de actividades que caían directamente bajo el mandato de la Secretaría de la Mujer:

[...]por más de que tenga apoyo, la Secretaría de la Mujer es una rama de la organización; no tenemos autonomía; siempre estamos al mando del presidente, al mando del varón, y eso no me gusta, pero ¡qué voy a hacer! Tenemos que seguir... obedeciendo... y ... en ese sentido, ¿no?» (entrevista a Feliciano Amado).

Aun así, y según muchas personas entrevistadas, Feliciano hizo un gran trabajo, desarrolló una agenda de la mujer al interior de CONACAMI asegurándose que cada filial regional tuviera, en su consejo ejecutivo, una Secretaría de la Mujer en funcionamiento. Cuando ella perdió la siguiente elección y regresó a su base, el ímpetu con el que ella había construido se perdió, porque su sucesora no trabajó en serio para conseguir la participación de la mujer<sup>18</sup>. La crisis de liderazgo que experimentó CONACAMI en 2012 solo acentuó esta pérdida.

La CCP no solo tuvo que enfrentar la competencia de CONACAMI como nuevo canal de movilización de los sectores rurales desde fines de los noventa, sino también enfrentar el desafío organizado por algunas

---

<sup>18</sup> Entrevistas a Adelaida Alayza y Carmen Ugarte, 2012.

de sus propias lideresas que decidieron dejar la confederación en 2006 para formar una organización autónoma dedicada a promover los intereses de las mujeres. El año 2006 fue definitivamente un momento crucial ya que se creó la FEMUCARINAP, una organización formada exclusivamente por mujeres indígenas y campesinas principalmente. Esa decisión es de particular interés dado que la CCP había sido una buena escuela de capacitación para las lideresas campesinas que lograron ser elegidas para los más altos cargos de autoridad en muchos departamentos del Perú. En el IX Congreso de la CCP en 1999 se adoptó una medida de acción afirmativa para garantizar que al menos el 30% de los puestos ejecutivos nacionales fueran ocupados por mujeres<sup>19</sup>. En muchos departamentos las mujeres habían formado organizaciones campesinas solo de mujeres afiliadas a la CCP, lo que les había permitido a algunas de ellas hacer el salto a la política partidista y ser elegidas congresistas en 2006: Hilaria Supa, quien era una lideresa de la Federación Departamental Campesina del Cusco, y Juana Huancahuari, quien fue presidenta de la Federación Agraria Departamental de Ayacucho y miembro de la Junta Ejecutiva Nacional de la CCP hasta 2005.

Así fue como se formó la FEMUCARINAP en un momento en que las mujeres de la CCP parecían estar en una tendencia creciente hacia su empoderamiento dentro de la organización. Alejandra Tucno Ccahuana, de la Federación Departamental del Club de Madres (FEDECMA) (Ayacucho) y secretaria de Derechos Humanos de la FEMUCARINAP en 2010, recordaba el contexto que condujo a que un grupo de mujeres de la CCP se retirara:

era el Congreso de la CCP [en 2005]... y entonces ellos varones todos, machos, empezaron el maltrato a las mujeres, donde que no les dejaban participar, no les dejaban tomar decisiones, o sea, no se estaba respetando también que las mujeres teníamos una voz,

---

<sup>19</sup> Como se mencionó en [http://movimientos.org/es/cloc/ccp/show\\_text.php3%3Fkey%3D5973](http://movimientos.org/es/cloc/ccp/show_text.php3%3Fkey%3D5973) (fecha de consulta: 8 de octubre de 2013).



teníamos también un pensamiento, teníamos también un derecho. Entonces, a consecuencia de esto, las compañeras se reunieron y dijeron «¡Cómo! Nosotras las mujeres toda la vida vamos a ser prácticamente utilizadas y nos van a convocar y luego no nos dejan ni siquiera hablar, ¡no puede ser! Acá estamos de diferentes regiones, ¿qué hacemos?» Tomaron la decisión de crear una federación de mujeres (entrevista a Alejandra Tucno Ccahuana, 2010).

Como resultado, unos meses después se creó la FEMUCARINAP con ocasión de una reunión convocada por la CGTP, la confederación sindical más antigua del Perú. Al principio se suponía que la reunión sería solo con mujeres trabajadoras, pero a pedido de Lourdes Huanca, fundadora y presidenta de FEMUCARINAP, las campesinas también fueron invitadas a participar. Durante esa reunión, se decidió crear una comisión organizadora para formar una nueva organización para mujeres campesinas y otras categorías de mujeres rurales y trabajadoras. Huanca tuvo que convencer a las mujeres de la CGTP y de algunas ONG para que apoyaran la audaz movida de invitar a mujeres campesinas a una reunión de sindicatos y a trabajar de noche «en secreto» en el proyecto de formar esta nueva organización, fuera de la agenda planificada de la reunión. Ella explica así su estrategia:

Yo he estado cinco años en la CCP, donde siempre hemos sufrido el tema de cómo lograr el espacio de las mujeres; en las organizaciones mixtas no toman en consideración el tema de la problemática de la mujer. [...] entonces es por eso que cuando yo dejo de ser dirigente nacional de la CCP en 2005, dije «ya no más, ya no estoy en la CCP, ni me retiro por dividir la organización, sino me retiro de la confederación CCP por fortalecer a las organizaciones de mujeres». O sea, ya como había tenido experiencia, como había tenido... un poco que ya había aprendido, ¿no? porque este aprendizaje se lo debo a las feministas también, ¿no? (entrevista a Lourdes Huanca, 2010).

Al ser producto de un «cisma» dentro de la CCP, la FEMUCARINAP pasó muchas dificultades durante sus primeros años para lograr ser reconocida como organización legítima frente a esta histórica confederación campesina y muchos de sus partidarios y aliados. Se le imputaron acusaciones de traición por el hecho que la FEMUCARINAP era «feminista» —un término despectivo en las mentes de la mayoría de los líderes campesinos—. Solo con mucho esfuerzo y determinación sus miembros lograron obtener algún respeto. Una de las estrategias que siguió FEMUCARINAP fue buscar el reconocimiento en el extranjero para así imponerse en la esfera nacional. Así pues, logró convertirse en miembro de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), filial regional de Vía Campesina, la red global de organizaciones campesinas más importante. Pasando por alto la prohibición de la CCP y la CNA justificada por su voluntad de mantener el monopolio de representación de los campesinos peruanos, en 2010 la FEMUCARINAP envió una delegación de cien mujeres a la reunión de la CLOC en Ecuador. Estas delegadas «invadieron» todas las comisiones de trabajo del congreso y lograron que las nombraran relatoras en varias de estas comisiones. Esto les permitió tener cierta visibilidad que luego utilizaron para difundir su plataforma. Lourdes Huanca también pudo hacerse elegir como responsable de las relaciones internacionales de la CLOC. Estas movidas les permitieron conseguir, de regreso al Perú, una mayor autoridad en los ojos de la CCP y la CNA. Como miembro de la CLOC Vía Campesina Perú, se le asignó a la FEMUCARINAP la responsabilidad de organizar las actividades sobre género y capacitación, y para esto tuvo que involucrar a delegados de la CCP y la CNA, comiembros de esa red<sup>20</sup>.

La FEMUCARINAP se distingue entre el grupo de organizaciones indígenas y campesinas porque se define como abiertamente feminista. Trabaja muy de cerca con las ONG feministas peruanas —Centro de

---

<sup>20</sup> Entrevista a Lourdes Huanca, 2012.

la Mujer Flora Tristán, Aurora Vivar, Calandria, DEMUS, Género y Economía, etcétera— y ha creado un comité consultivo para reunirse regularmente con sus representantes. Cada organización, según su especialización, trabaja en colaboración con la FEMUCARINAP en sus diferentes prioridades temáticas<sup>21</sup>. Lourdes Huanca explica que su organización fue modificando sus alianzas de acuerdo con su agenda política cada vez más feminista. Por ejemplo, tuvo que distanciarse del Comité Episcopal de Acción Social (CEAS), una institución de la Iglesia católica que inicialmente apoyó el nacimiento de la FEMUCARINAP, porque esta última asumió una posición pública a favor de la despenalización del aborto y la distribución gratuita de la «píldora del día siguiente»<sup>22</sup>. Los vínculos cercanos del movimiento feminista con la FEMUCARINAP son explicados por Lourdes Huanca como producto del carácter «sectario y machista» del movimiento «indigenista»<sup>23</sup>.

Es probable que el surgimiento de la FEMUCARINAP fuera un factor que explicara la elección del primer comité ejecutivo nacional con paridad de género en la CCP durante su congreso de 2011. Además, en este mismo congreso, Yeni Ugarte se convirtió en la primera mujer elegida presidente de la CCP desde su fundación en 1947. Cabe añadir que el principio de paridad de género no está institucionalizado en el reglamento interno de la CCP, pero la lista de Yeni incluía un número igual de candidatos y candidatas, ubicados en alternancia. La otra lista en competencia estaba compuesta mayormente por hombres. En una entrevista, Yeni mencionó que la razón por la que su lista ganó fue probablemente porque tenía una mayor participación de mujeres en el Congreso, las que votaron por su lista<sup>24</sup>. Otras interpretaciones podrían considerar la presión ejercida sobre la CCP a partir de la creación de FEMUCARINAP para promover una mayor participación de las

<sup>21</sup> Entrevista a Lourdes Huanca, 2012.

<sup>22</sup> Entrevista a Lourdes Huanca, 2010.

<sup>23</sup> Entrevista a Lourdes Huanca, 2010.

<sup>24</sup> Entrevista a Yeni Ugarte, 2012.

mujeres y concederles mayor espacio en la toma de decisiones. Esta presión podría traducirse en que se percibía que había una necesidad de frenar su crecimiento o que creó un contexto propicio para que las mujeres al interior de la CCP ocuparan más cargos de autoridad. Como se explicará más adelante, la creación de otra organización indígena exclusivamente de mujeres —ONAMIAP— ocurrió durante los mismos años y probablemente también contribuyó a esta presión.

En una entrevista, Yeni Ugarte mencionó que ella no veía la posibilidad de colaborar con organizaciones de mujeres: «No digo que son malas. Pero son muy feministas. A veces porque somos mujeres queremos aprovechar ¿no? de que, bueno, queremos esto como mujeres, pero pienso que debemos de buscar la equidad de género». La única colaboración que ella identificó fue la que desarrolló dentro del Pacto de Unidad, donde sintió que el trabajo conjunto fue muy valioso<sup>25</sup>. Queda claro, entonces, que la estrategia para un mayor empoderamiento de las mujeres dentro de la CCP no fue vista como un fomento de nuevas alianzas con organizaciones de mujeres; aunque en lo personal, muchas de las lideresas de estas organizaciones mantuvieron una actitud respetuosa entre ellas. Además, como se ejemplifica en el caso del Pacto de Unidad, cuando se enmarcan como alianzas entre organizaciones indígenas/campesinas y no como organizaciones de mujeres, estos vínculos se vuelven posibles.

### 1.3 Una organización exclusivamente de mujeres indígenas: ONAMIAP

La creación de ONAMIAP, según su primera presidenta Gladys Vila, es el resultado lógico del proceso formativo emprendido por el Taller Permanente de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú. La relación del taller con la ONG Chirapaq, por ser esta última la que dio inicio y sostuvo las actividades del taller durante dos décadas, tenía

---

<sup>25</sup> Entrevista, 2012.

que transformarse y convertirse en un vínculo de socios, de manera que el proceso de capacitación y movilización pudiera llevar a la formación de un actor autónomo y claramente político<sup>26</sup>. Como programa llevado a cabo por una ONG, el taller implicó algunas limitaciones inherentes a la acción política y el cabildeo. Según Gladys, sus críticos, para deslegitimar el trabajo de las lideresas unidas por el taller, las acusaron de ser solo un títere de Chirapaq y, por tanto, de carecer de representatividad política. Entonces, a mediados de la década de 2000, diez lideresas indígenas decidieron proponer el final de la experiencia del taller para formar una nueva organización de mujeres indígenas. El objetivo fue proporcionar a todas las organizaciones locales y regionales a las cuales pertenecían una herramienta política nacional para que las represente en las discusiones y la toma de decisiones en torno a los asuntos más amplios de interés para ellas. Esto dio lugar al Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú en noviembre de 2009. Este evento estuvo fuertemente apoyado por Chirapaq, aunque la decisión de separarse de esta había sido recibida inicialmente a regañadientes por algunas de las lideresas de la ONG. Las lideresas que participaron en este primer congreso tuvieron que costearse su propio transporte como muestra de su verdadero interés de invertir en la organización. Esta decisión fue arriesgada, pero, según Gladys Vila, terminó beneficiándolas políticamente porque más de 180 delegadas llegaron a Lima de todas partes del país para participar en la creación de la organización<sup>27</sup>.

Cuando se creó ONAMIAP, sus convocantes invitaron a las lideresas de las organizaciones indígenas mixtas a unirse, porque deseaban que la nueva organización fuera un lugar en donde las mujeres indígenas de todas las organizaciones pudieran unirse y desarrollar una agenda específica, al lado de las diferentes agendas de las organizaciones indígenas.

---

<sup>26</sup> Entrevista a Gladys Vila, 2010.

<sup>27</sup> Entrevista a Gladys Vila, 2010.

Esta iniciativa provocó que las acusaran de ser una organización transversal sin bases, lo que resultó siendo una acusación falsa, porque históricamente ONAMIAP había surgido de organizaciones de mujeres que ya existían y que mayormente no estaban conectadas con una organización indígena mixta, sino que tenían sus propias bases. Por tanto, ONAMIAP sí reclutó gente de las organizaciones mixtas, aunque solo una minoría de sus miembros provino de estas<sup>28</sup>.

Una particularidad evidente de ONAMIAP, compartida hasta cierto punto con FEMUCARINAP<sup>29</sup>, es su capacidad de movilizar a las mujeres indígenas de los Andes y de la Amazonía. Como su membresía proviene de ambas regiones, las dinámicas de la organización proyectan una agenda realmente nacional, lo que rompe las barreras históricamente construidas en torno a las diferencias entre la sierra y la selva, según explicamos en el capítulo anterior. Esto hace que ONAMIAP tenga una capacidad única de representar los intereses de las mujeres indígenas más allá de los enfrentamientos y la ocasional sospecha mutua que se experimentaba frecuentemente entre las organizaciones indígenas mixtas<sup>30</sup>. Esta unidad interregional se ha ido construyendo durante los años a través del taller, donde las mujeres han podido conversar entre ellas y deconstruir imágenes falsas y prejuicios que anteriormente tenían en relación con «el otro».

Gladys Vila recuerda:

a mi desde muy bebé, desde muy niña, mi madre siempre les decía «esas chunchas» a las de la selva, esas nativas son unas ociosas, son unas vagas tienen tremendos terrenos, pero trabajan un pedacito tamaño de su ombligo [...] lo mismo pasaba en la Amazonía. Ya ahora nos reímos con las hermanas y para ellas, nosotras las andinas éramos las colonas, que venían a invadir sus tierras, que venían

---

<sup>28</sup> Entrevistas a Adelaida Alayza y Gladys Vila, 2012.

<sup>29</sup> La membresía de FEMUCARINAP está más concentrada en la costa y en la sierra.

<sup>30</sup> Entrevista a Adelaida Alayza, 2012.

en busca de quitar su alimentación del bosque [...] Ciertamente esas son dos formas de visión distintas porque estamos en dos territorios distintos. [...] Y hablando ahora pues nos entendemos, hay eso de entender por qué ellos piensan así y entender por qué pensamos así. Ahora tenemos amigas amazónicas muy amigas, andinas, muy juntas, y más bien de cohesionar eso, y lo que más bien aspiramos es que los varones también puedan tener. En el caso de los varones yo no veo ese proceso de lo andino y lo amazónico siempre es el bloque andino, el bloque amazónico, pero en el tema de las mujeres hemos roto esas barreras (entrevista a Gladys Vila, 2012).

La creación de ONAMIAP levantó gran oposición de parte de la CONACAMI. Varias personas entrevistadas dijeron que esta última organización estaba dirigida por líderes machistas, especialmente cuando Miguel Palacín era presidente. AIDSESEP también se distanció de las organizaciones que participaron en el Taller Permanente cuando se creó ONAMIAP. La percepción de que ONAMIAP iba a robarle sus bases a AIDSESEP lo llevó a tomar la decisión de dejar de colaborar directamente con ellos<sup>31</sup>. En cambio, la CNA y la CCP apoyaron a ONAMIAP, especialmente la CNA, que incluso les prestó un espacio de oficina en un edificio suyo. Uno podría especular que el apoyo de la CCP puede estar relacionado, al menos en parte, con su interés de ver que la FEMUCARINAP experimente lo que es la competencia, que fue lo que de hecho ocurrió al crearse ONAMIAP.

En 2009, ONAMIAP inició un acercamiento con las organizaciones indígenas mixtas identificadas en el capítulo anterior. Se contactó con sus lideresas y trató de planear actividades con ellas. En vista del rechazo que enfrentó por parte de AIDSESEP y CONACAMI, decidió seguir otra estrategia: volverse útil para el trabajo que hacían estas organizaciones. En lugar de trabajar abiertamente los temas de mujeres en sus interacciones con estas organizaciones, ONAMIAP propuso

---

<sup>31</sup> Entrevista a Rocilda Nunta, 2010.

crear el Pacto de Unidad y empezó haciendo todo el trabajo preparatorio relacionado con su puesta en marcha y funcionamiento efectivo. El Pacto de Unidad nació el 22 de marzo de 2010. Esto le permitió a ONAMIAP estar en contacto directo con las más altas autoridades ejecutivas de las organizaciones mixtas, en lugar de relacionarse solo con las mujeres que son parte de ellas, pero que al interior generalmente no tienen mayor influencia<sup>32</sup>. La presidenta de ONAMIAP estaba convencida de la justificación de esta estrategia:

Está claro. El tema es que, tú sabes, el hecho que nosotras las mujeres queremos organizarnos y articular nuestras luchas, es visto por los líderes como una amenaza y por eso no lo permiten. Pero nosotras no podemos caer en esta trampa, tenemos que trabajar poco a poco y este es el camino que estamos recorriendo (entrevista a Gladys Vila, 2011).

De 2010 a 2012, la ONAMIAP fue la única organización de mujeres que formaban parte del Pacto de Unidad. En varias apariciones públicas en los medios de comunicación, Gladys Vila, presidenta de ONAMIAP, representó al Pacto de Unidad junto con otros líderes varones de las organizaciones que formaban parte del pacto. Su perfil mediático se alzó rápidamente porque se reveló como una muy buena comunicadora. ONAMIAP también era la pieza central del trabajo del Pacto de Unidad porque realizó todos los trámites y la coordinación<sup>33</sup>. La organización logró establecer claramente y públicamente su voluntad de contribuir a la creación de una agenda que fuera compartida con las organizaciones de los pueblos indígenas y no tan «solo» con las organizaciones de mujeres. Esto fue crucial para obtener un significativo nivel de aceptación dentro y fuera del movimiento indígena.

---

<sup>32</sup> Entrevistas a Adelaida Alayza y Rosa Montalvo, 2012.

<sup>33</sup> Entrevistas a Rosa Montalvo y Gladys Vila, 2012.



ONAMIAP no es la única organización exclusivamente de mujeres que representa a las mujeres indígenas. Como lo señalamos anteriormente, la FEMUCARINAP, cuya identidad no está claramente centrada en la indigenidad, también representa a mujeres indígenas. Muchas de sus lideresas, cuando fueron entrevistadas, se identificaron como indígenas, aun cuando su presidenta y fundadora Lourdes Huanca no se identificó como tal. A diferencia de las redes de FEMUCARINAP ubicadas en las organizaciones campesinas y feministas, ONAMIAP está mayormente conectada con actores internacionales dedicados a los derechos de las mujeres indígenas. Se ha establecido con el apoyo de auspiciadores internacionales como el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIME), la UNFPA (a través de un proyecto para diseñar una agenda de las mujeres indígenas sobre salud reproductiva) y ONU Mujeres, además del apoyo que les brinda Chirapaq, que también recibe financiamiento internacional.

Dicho esto, al momento de concluir con la investigación para este libro, se podía observar una competencia relativamente fuerte entre ONAMIAP y FEMUCARINAP, arraigada en una relación conflictiva entre sus dos lideresas, tal como se mencionó anteriormente. Ambas tenían diferentes versiones de por qué se había desarrollado una cierta animadversión entre ellas, pero la mayoría de los observadores coincidían en que el problema giraba más en torno a un conflicto de personalidad. Ambas organizaciones se establecieron en la misma época, y tuvieron que trabajar duro para constituir su membresía, lo cual desencadenó una dinámica de lucha por el posicionamiento político, tanto frente al público como a las potenciales organizaciones locales y regionales que pudieran unírseles. FEMUCARINAP sugería que los rumores a propósito de las organizaciones locales supuestamente afiliadas a ambas era un problema originado porque ONAMIAP intentó robarle sus bases. Esta sugerencia fue descartada por ONAMIAP<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Entrevista a Rosa Ojeda y Gladys Vila, 2012.

Sin embargo, según lo explicado por Adelaida Alayza, por entonces funcionaria de OXFAM, el tema de la representatividad de las organizaciones nacionales es algo que tienen que enfrentar todas las organizaciones y no solo las de mujeres como ONAMIAP y FEMUCARINAP<sup>35</sup>. Todas las organizaciones del movimiento indígena peruano estaban experimentando alguna crisis de legitimidad y ninguna podía pretender tener vínculos estables y efectivos con sus bases.

Ambas organizaciones también competían en términos de su relación con las organizaciones del movimiento indígena y el movimiento de mujeres no indígenas. El rol de FEMUCARINAP en la dinámica del movimiento indígena ha sido menos central y más reciente que el de ONAMIAP, aun cuando la primera participó en la Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas en Puno en 2009<sup>36</sup>. Aun así, ingresó al Pacto de Unidad a fines de 2012, después que fuera rechazada un año antes. Es interesante mencionar que Lourdes Huanca, lideresa de FEMUCARINAP, argumentó que su organización fue rechazada la primera vez debido a su política feminista. Sin embargo, las otras personas entrevistadas explicaron que el rechazo más bien tuvo que ver con la interacción coyuntural entre el Estado y el Pacto de Unidad. Cuando FEMUCARINAP solicitó ser incluida por primera vez, los Frentes de Defensa, que son asociaciones departamentales de la sociedad civil de las que forman parte figuras de oposición muy fuertes, también requirieron lo mismo. Como esto ocurrió en el momento culminante de las negociaciones entre el Estado y el pacto en torno al tema de la Ley sobre la Consulta Previa, aceptar tantos miembros nuevos, que a veces

---

<sup>35</sup> Entrevista a Adelaida Alayza, 2012.

<sup>36</sup> La Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas se llevó a cabo en el contexto de la Cuarta Cumbre Continental de Pueblos Indígenas de Abya Yala. Esta reunión internacional no debe confundirse con los encuentros del Enlace Continental de Mujeres Indígenas que se realizan periódicamente desde 1993. Tarcila Rivera y su ONG Chirapaq, del Perú, son quienes han estado más conectadas con el Enlace Continental.

podieran tener dudosa legitimidad, habría puesto en peligro la capacidad del Pacto de Unidad para mantener un diálogo abierto con el Estado. Por esta razón, y en ese momento, los miembros del Pacto de Unidad tuvieron que cerrar filas y solo muchos meses después, y en un contexto diferente, fue que FEMUCARINAP pudo unirse al pacto.

## **2. LA AGENCIA POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS ORGANIZADAS**

A pesar de las diferentes historias tras la apertura de cada organización en relación con la participación de las mujeres, o de la creación de organizaciones independientes de mujeres, existe una coincidencia importante en términos de sus agendas. Sin embargo, dependiendo de su identificación, afinidades políticas y alianzas, cada organización presenta algunas particularidades que son importantes destacar. En AIDSESP, el Programa de la Mujer seguía una planificación de cinco años con los siguientes objetivos principales: desarrollar las capacidades de las mujeres en temas relacionados con los derechos territoriales; promover el alfabetismo y la educación de las mujeres; trabajar para incentivar la salud intercultural buscando que la medicina tradicional indígena esté disponible en los centros de salud y hospitales del Estado; promover la participación política de las mujeres, incluso en los partidos políticos; y crear conciencia en las autoridades comunales sobre las formas de violencia contra la mujer en las comunidades y en las organizaciones indígenas, para así acabar con la percepción generalizada de la violencia como algo normal en la interacción social<sup>37</sup>.

Aunque algunos de estos temas también son parte de la agenda del movimiento feminista, las lideresas de AIDSESP entrevistadas para esta investigación se posicionaron trabajando, primero y, ante todo, por sus comunidades y por la igualdad de género junto con los hombres.

---

<sup>37</sup> Entrevista a Rocilda Nunta, 2010.

En su trabajo, ellas encontraron mucha resistencia en contra de los términos «género» o «igualdad de género» que eran descritos como si tuvieran connotaciones feministas occidentales, ajenas a las culturas amazónicas<sup>38</sup>. Al trabajar en la participación y los derechos de las mujeres al interior de la organización mixta, esta fue una lucha duramente ganada que solo podría lograrse si se mantenía una clara distancia con los movimientos feministas «blancos», aunque, como se describió anteriormente, estos colaboraban ocasionalmente y tuvieron un intercambio relativamente fluido hasta 2009. Para entonces, AIDSEP decidió trabajar con CONACAMI en un proyecto para desarrollar una «alternativa indígena al género» que sirva para comprender las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Desafortunadamente, este proyecto sucumbió demasiado pronto sin producir resultados tangibles<sup>39</sup>.

Ambas organizaciones también trabajaron juntas para producir una Agenda de las Mujeres Indígenas para la Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas en 2009, que se enfocó en los derechos territoriales y la protección de los recursos naturales, la participación política de las mujeres indígenas, la educación y la identidad, la salud y el conocimiento ancestral, así como en la violencia contra la mujer. Esta agenda se preparó en colaboración con la CCP y la CNA, así como con las organizaciones aymaras de Puno, donde se realizó la reunión. No se buscó ningún aporte de las organizaciones feministas, porque de hecho fue un proceso destinado a sacar adelante una agenda de las mujeres indígenas sobre la base de las orientaciones de las organizaciones indígenas<sup>40</sup>.

Yeni Ugarte, presidenta de la CCP, también indicó que la Federación de Mujeres de la CCP en Cusco, así como sus equivalentes en otras regiones del país, participaron activamente desde la década de 2000

---

<sup>38</sup> Entrevistas a Teresita Antazu y Rocilda Nunta, 2010.

<sup>39</sup> Entrevista a Adelaida Alayza, 2012.

<sup>40</sup> Entrevista a Feliciano Amado, 2010.

en los nuevos mecanismos participativos del país, como el presupuesto participativo o la adopción de los Planes por la Igualdad de Oportunidades para Mujeres y Hombres a escala regional y nacional<sup>41</sup>. También existe una agenda de revitalización cultural que difunde los instrumentos internacionales relacionados con los derechos de los pueblos indígenas y que ha encontrado una aplicación concreta en la política en torno a la Ley del Derecho de los Pueblos Indígenas a la Consulta Previa. Las mujeres de la CCP también están trabajando en los temas de política de salud intercultural, seguridad alimentaria y protección de las semillas indígenas contra la amenaza de las semillas OGM (Organismos Genéticamente Modificados) producidas por las multinacionales. Estos temas también son importantes entre las prioridades de ONAMIAP, FEMUCARINAP y AIDSESP. Más importante aún, sus esfuerzos están dirigidos a fomentar actividades productivas y generadoras de ingresos para mujeres y hombres.

FEMUCARINAP y la CCP tienen agendas muy similares; la diferencia está en que la primera adopta una perspectiva más específicamente femenina y feminista en algunos casos —por ejemplo, establece un paralelo entre la Pachamama o Madre Tierra y las mujeres o campesinas—. Marisa Marcavillaca, de FEMUCARINAP, lo explica así:

nosotros más identificamos con la Madre Tierra que la preocupación más grande que tenemos es este cambio climático que tenemos y la seguridad alimentaria y el agua. [...] tengo cinco hijos y la Madre Tierra tiene infinidad de hijos: tiene las plantas, los animales, los seres vivos, y tanto, tanto se le está explotando y se está cansando; y ella misma ahora está tratando de rechazar «basta, basta, porque ya no puedo, ya no puedo ...». Entonces, y me digo, «¿qué sería si alguien me hace dar a luz al año dos veces, año tras año...?» (entrevista a Marisa Marcavillaca, 2010).

---

<sup>41</sup> Entrevista a Yeni Ugarte, 2012.

En marzo de 2010 Marisa participó en un evento auspiciado por OXFAM América que se llamó «Testigos del Cambio Climático». En este marco, en el Capitol Hill (Estados Unidos) ella habló sobre los efectos del cambio climático en las vidas de las comunidades campesinas y en las mujeres en particular. El político Al Gore la citó en su campaña pública para crear conciencia sobre el cambio climático<sup>42</sup>.

FEMUCARINAP ha desarrollado una imagen pública en la cual se ha vuelto central la organización de ceremonias que llaman «místicas» durante sus reuniones o encuentros. Esta misma práctica ocurre en otras organizaciones indígenas como CONACAMI o CAOÍ. El ritual consiste en una ofrenda ceremonial de alimentos a los lugares poderosos que son claves, como las montañas o los lagos, considerados como padres o como los que hacen posible la vida (Salas Carreño, 2012). En el caso de la FEMUCARINAP, esto se ha convertido en su marca y aprovechan de estas ceremonias para además exhibir productos alimenticios de todo el país. Así logran posicionar su agenda como mujeres indígenas y campesinas que defienden la soberanía alimentaria y las semillas, el agua, la tierra y los territorios. Una ceremonia «mística» de este tipo se realizó el 14 de octubre de 2011 en la Plaza de Armas de Lima frente al Palacio de Gobierno. Durante este evento, varias autoridades importantes como Susana Villarán, alcaldesa de Lima; Aída García Naranjo, ministra de la Mujer, y otras personalidades, llegaron para expresar su apoyo a la FEMUCARINAP. En vista de la fuerte conexión de este ritual con las costumbres indígenas de la sierra del Perú, esta es una de las maneras como la FEMUCARINAP expresa su indigenidad, aun cuando no se presenta a sí misma como representante solo de las mujeres indígenas.

Por su parte, ONAMIAP articula su agenda exclusivamente en torno a la defensa de las mujeres indígenas, para influir en las políticas

---

<sup>42</sup> Ver [http://blog.algore.com/2010/03/witnesses\\_to\\_the\\_climate\\_crisi.html](http://blog.algore.com/2010/03/witnesses_to_the_climate_crisi.html) (fecha de consulta: 2 de noviembre 2013).

públicas y procurar que atiendan sus necesidades. Busca promover la participación política de las mujeres indígenas a todos los niveles, desde el presupuesto participativo hasta la elección de autoridades estatales; fortalecer las organizaciones de mujeres; promover la salud intercultural; crear conciencia sobre la violencia en contra de las mujeres indígenas y proponer maneras de trabajar para lograr eliminar esta violencia; y reclamar las medidas estatales que aseguren que las mujeres indígenas tengan igual acceso a la educación. Es, pues, un aliado de otras organizaciones indígenas en temas claves de derecho a la tierra y a los territorios, así como a la educación intercultural bilingüe.

Una iniciativa en la que ONAMIAP estaba particularmente interesada era la de promover nuevos estándares estatales en la elaboración de censos y estadísticas para que estos proporcionen información desagregada sobre las mujeres indígenas. En junio de 2013, para elaborar su Censo Nacional de Población y Vivienda 2017, el Estado peruano adoptó una resolución para que por primera vez se incluyera una serie de preguntas que den razón de la identificación étnica. Como parte de la elaboración de la metodología de la encuesta, el INEI creó un Comité Técnico Interinstitucional sobre Estadísticas de Etnicidad y nombró solo a dos organizaciones indígenas para que lo asesoren: ONAMIAP y CONAP<sup>43</sup>.

## 2.1 Exclusión(es) y opiniones sobre el feminismo

Además de sus plataformas y prioridades, que revelan un universo discursivo común, pero con algunas diferencias importantes, encontramos que muchas activistas indígenas compartían una experiencia personal similar de exclusión o sabían de la exclusión que habían sufrido otras mujeres en relación con los mecanismos de la asamblea comunal, donde se toman decisiones claves en torno a los asuntos colectivos

---

<sup>43</sup> Como está reportado en <http://servindi.org/actualidad/95148> (fecha de consulta: 2 de noviembre de 2013).

que afectan a los sectores rurales. Carmen Ugarte, de CONACAMI, mencionó que ella estaba alentando a las mujeres para que aboguen por las modificaciones de los estatutos de sus comunidades. Así ellas podrían ser reconocidas como jefas de familia y obtendrían los derechos al voto y a ser elegidas en las asambleas comunales<sup>44</sup>. Si bien no fue un tema que alentó CONACAMI, Carmen esperaba que los abogados que colaboran con esta organización pudieran ayudarla a ella y a otras mujeres en su campaña a favor de la reforma de los procedimientos de las asambleas comunales.

Marisa Marcavillaca, del comité ejecutivo de FEMUCARINAP y lideresa de la Federación de Mujeres del Cusco, también mencionó las dificultades que enfrentan las mujeres en las comunidades campesinas para que sean reconocidas con los mismos derechos en la asamblea comunal y en el trabajo productivo en general. Esta dificultad fue parte de la razón por la cual ella empezó a involucrarse en las organizaciones, lo que la llevó a convertirse en secretaria general de la Federación Departamental de Campesinos del Cusco (afiliada a la CCP), antes de unirse a la FEMUCARINAP. Gladys Vila de ONAMIAP recordó en una entrevista que su primera experiencia con la organización colectiva fue durante la asamblea comunal de su comunidad Qarpapata, en Huancavelica, donde ella enfrentó una fuerte resistencia de sus camaradas varones para que participara en las faenas colectivas en lugar de su padre, quien había migrado para trabajar en la selva. Ella logró imponerse para hacer el trabajo, pero los que se oponían siguieron insistiendo para que su familia pagara la multa por la ausencia de su padre (una típica medida disciplinaria en las comunidades campesinas del Perú). A principios de los años noventa, en su comunidad empezaron a surgir organizaciones de mujeres de base para la supervivencia (el Vaso de Leche y los Comedores Populares) y allí fue donde Gladys empezó a asumir puestos de liderazgo. En su comunidad, al igual que en muchas

---

<sup>44</sup> Entrevista a Carmen Ugarte, 2012.



otras, las mujeres solo lograban ser aceptadas como miembros de la asamblea comunal si eran madres solteras o viudas.

Aunque compartían muchas experiencias de exclusión como mujeres, las diferentes organizaciones tenían diversos puntos de vista y valores al momento de analizar y actuar políticamente sobre ello. Todas las lideresas entrevistadas rechazaban la etiqueta de «feminista», excepto las de FEMUCARINAP, quienes se definían a sí mismas como feministas o expresaban su profunda simpatía por el movimiento y sus ideas. Entre quienes rechazaban la etiqueta de feminista, muchas reconocían la importancia histórica del movimiento feminista en el Perú. Las líneas de división giraban en torno a diferentes temas.

La primera de estas líneas de división, al interior de las organizaciones indígenas, tenía que ver con la idea que comúnmente se encuentra en los círculos indígenas andinos. Esta tiene que ver con las culturas de los pueblos indígenas que históricamente, o aún hoy, se fundamentan en una concepción y práctica de las relaciones de género diferente, basada en la noción de complementariedad. Esta última es, de hecho, una dimensión crucial de la representación cultural del mundo en general en la sierra y no solo desde el punto de vista del género. Algunas organizaciones del movimiento indígena, como CONACAMI y CAOÍ, sostienen que las mujeres y los hombres indígenas deben ser vistos como complementarios y deben practicar la complementariedad en las interacciones sociales sobre la base de una analogía con los elementos naturales<sup>45</sup>. Sin embargo, basada en la crítica de Feliciano Amado respecto a las prácticas machistas de su propia organización, se puede deducir que el recorrido será largo, ya sea para «recuperar» o construir la complementariedad que por el momento sirve para diferenciar, discursivamente, las relaciones de género indígenas de las «occidentales».

---

<sup>45</sup> Entrevista a Feliciano Amado, 2010.

Al interior del movimiento liderado por Tarcila Rivera, que eventualmente formó la base de ONAMIAP, la idea principal era que las mujeres y los hombres necesitan ser iguales para que la sociedad alcance la complementariedad. Rivera argumentó que:

Todas las cosas y los seres humanos necesitan alcanzar un punto de equilibrio, que requiere reconocerse como iguales. (...) si queremos reivindicar la complementariedad, tenemos que trabajar para llegar a ser iguales entre nosotros, y llegar a ese equilibrio, porque si no estamos en desequilibrio (entrevista, 2010).

Los hombres indígenas la acusan de ser feminista. Rivera en cambio, no está a favor de la complementariedad tal como la practican en la organización boliviana de CONAMAQ, donde todos los puestos de autoridad son duales y los asume una pareja heterosexual. Argumenta que dentro de CONAMAQ las mujeres se sientan en silencio, mientras que los hombres son los que discuten y toman las decisiones. El mismo tono de crítica se encontró en respuesta a nuestras preguntas sobre la complementariedad cuando entrevistamos a Gladys Vila (ONAMIAP) y Teresita Antazu (AIDSESEP). Ellas la describieron básicamente como un ideal que se contradice en las interacciones cotidianas en las organizaciones y en las comunidades indígenas.

Los debates acerca de cómo conceptualizar las relaciones entre hombres y mujeres en las culturas indígenas, como parte del proyecto político de las organizaciones del movimiento indígena, no están muy presentes en el movimiento indígena peruano y son casi inexistentes en el debate público. Pero existen puntos de vista claramente diferentes entre la mayoría de las lideresas indígenas y las plataformas feministas en relación con los derechos sexuales y reproductivos, entre otros temas. Las mujeres indígenas tienden a ver estos tópicos como asuntos que es mejor abordar por medio de las dinámicas familiares o comunales, más que como una cuestión del derecho individual de las mujeres a la autonomía. Cuando se evalúa cuáles son sus prioridades en este

campo, ellas se refieren a la experiencia de las mujeres indígenas que sufren como consecuencia de las prácticas coercitivas y degradantes en manos de los profesionales de la salud, las que llevan a frecuentes violaciones de derechos humanos y a una total indiferencia acerca de la medicina tradicional indígena. Queda claro que la estructura racista de los sistemas de salud y educación es uno de los principales problemas citados por las lideresas indígenas cuando hablan de sus derechos como ciudadanas. Algunas también señalan la estructura paternalista y alienante desde la cual el Estado concibe y ejecuta los programas sociales para el supuesto beneficio de los sectores pobres y extremadamente pobres del país, entre los cuales las mujeres indígenas son la mayoría<sup>46</sup>.

Rosa Montalvo, una conocida observadora y aliada de la organización de mujeres indígenas, argumenta que el feminismo indígena aún no existe en el Perú. Las organizaciones de mujeres indígenas necesitan fortalecerse antes de pensar en exponerse a una lucha intensa con los hombres, si es que quisieran definirse como feministas. Lourdes Huanca, de FEMUCARINAP es la única que dice abiertamente que es feminista, pero, como sostiene Rosa, no es un «feminismo indígena» el que defiende Lourdes, sino más bien un feminismo sin adjetivos<sup>47</sup>. La identificación feminista de Lourdes no está acompañada de una crítica al discurso feminista hegemónico, como se encuentra en México, por ejemplo. La FEMUCARINAP ha logrado establecer una asociación con algunas organizaciones feministas, lo que significa que ambas partes han aceptado adoptar algo de la agenda de cada una. Lourdes Huanca afirma que ahora ella confía mucho más en sus aliadas feministas que en sus colegas varones del movimiento indígena y campesino<sup>48</sup>. Por su parte, Marisa Marcavillaca de FEMUCARINAP explicó que antes ella sentía temor de las feministas y pensaba que «eran lesbianas».

---

<sup>46</sup> Entrevistas a Lourdes Huanca 2010 y Gladys Vila, 2012.

<sup>47</sup> Entrevista a Rosa Montalvo, 2012.

<sup>48</sup> Entrevista a Lourdes Huanca, 2012.

Tiempo después llegó a sentirse «protegida» por ellas, sintió que no estaban solas como mujeres campesinas, sino acompañadas por las feministas que las ayudaron de muchas maneras (talleres de capacitación, asesoría legal, apoyo político y financiero)<sup>49</sup>.

### 3. CONCLUSIÓN

La década de 2000 y la mediados de 2010 fue un periodo crucial para la movilización de las mujeres indígenas en el Perú. Desde un perfil muy bajo, han crecido y se han convertido en lideresas de organizaciones mixtas o de organizaciones independientes de mujeres. En el Perú, encontramos filiales de mujeres en organizaciones mixtas regionales y departamentales; pero a escala nacional, las organizaciones mixtas han preferido mantener una estructura de liderazgo unificada, en la cual ellos han tomado medidas específicas para incluir a las mujeres en los más altos cargos de toma de decisiones. Otra particularidad del caso peruano es que se han logrado crear dos organizaciones independientes de mujeres que han sido reconocidas por organizaciones mixtas después de una dura batalla, y siempre bajo una fuerte presión para justificar su existencia.

En términos de los mecanismos en juego para la construcción de los espacios y organizaciones de mujeres y en términos generales, podemos describir el caso peruano como un proceso dual. La apertura de las organizaciones del movimiento indígena como AIDSESEP y CONACAMI respecto a la participación de las mujeres no significó concretamente que aquellas hayan empezado a adoptar agendas que reflejen las necesidades y demandas de las mujeres. En ese sentido, AIDSESEP estaba en una mejor posición, pero la organización no asumió un rol de liderazgo para promover una agenda de las mujeres. Al interior de la CCP encontramos una historia de cismas repetidos, uno de ellos para crear una organización independiente de mujeres. Sin embargo, el liderazgo de las mujeres fue creciendo dentro de la CCP, lo que podría explicarse por

---

<sup>49</sup> Entrevista a Marisa Marcavillaca, 2010.

su decreciente relevancia política y por su pérdida de representatividad, que la hizo menos atractiva para los líderes varones.

Otro mecanismo que debe destacarse es la construcción de fronteras entre las organizaciones mixtas y las organizaciones de mujeres indígenas en torno a la noción de la autenticidad indígena. De este modo, dichas fronteras se desarrollan al criticarlas como feministas o por dejar de estar relacionadas con sus bases o por alguna manera de actuar en contra de los intereses de las comunidades indígenas. La creación de organizaciones independientes de mujeres indígenas a escala nacional también indujo a CONACAMI y AIDSESP para que empezaran a unir esfuerzos con el fin de promover más visiblemente la participación de las mujeres en sus filas, lo que condujo a verdaderos logros en la Cumbre de Puno en 2009.

Finalmente, el proceso político nacional y la interacción con el Estado en torno a las negociaciones para la adopción y regulación de la Ley sobre la Consulta Previa favoreció el reconocimiento y la integración de las mujeres indígenas por las organizaciones mixtas, principalmente debido a la iniciativa de ONAMIAP de crear un vehículo formal —el Pacto de Unidad— para asegurar la coordinación indígena. La inclusión tardía de la FEMUCARINAP en el Pacto de Unidad mostró que las bases de ambas organizaciones independientes de mujeres eran consideradas igualmente importantes para movilizarse y unirse alrededor de temas claves y relevantes para la mayoría de los sectores rurales del Perú.

Las mujeres indígenas hoy en día son actores reconocidos tanto dentro del movimiento indígena como fuera de este y ante los ojos de los peruanos y peruanas que prestan atención a la política de los movimientos indígenas, una porción relativamente pequeña de la población. Ellas son consideradas las defensoras de la soberanía alimentaria, los derechos territoriales, la identidad étnica, pero no han logrado que sus voces lleguen al corazón de la política del Estado. Esto, en sí mismo, no debería sorprendernos, en vista de la dificultad que tiene el movimiento indígena peruano en general para penetrar, de una manera más sostenida, en las instituciones y en los debates políticos nacionales.

Fondo Editorial PUCP

## CONCLUSIONES

Las mujeres indígenas se organizaron como sujetos políticos en los comienzos de los movimientos indígenas en Latinoamérica. Este libro ha presentado las diferentes rutas que ha seguido la movilización de las mujeres indígenas y que han conducido a la creación de espacios autónomos desde los que ellas hablan con voz propia. Estas mujeres elaboraron nuevos discursos sobre la indigenidad desde una perspectiva de género y realizaron acciones colectivas en nombre de las mujeres indígenas desde fines de la década de 1990 en México, principios de la década de 2000 en Bolivia y fines de la década de 2000 en Perú. Estas trayectorias en México y Perú han involucrado la creación de espacios autónomos al interior de organizaciones mixtas, además del surgimiento de organizaciones independientes. En el caso de Bolivia, encontramos que las formas predominantes son las organizaciones de mujeres que mantienen una afiliación con las organizaciones mixtas dominadas por los varones, así como también —pero en menor medida—, las organizaciones basadas en un dualismo de género. En claro desafío a las diversas formas de exclusión que han tenido que enfrentar para organizarse según estas diferentes trayectorias, las mujeres indígenas han transformado las organizaciones de los movimientos indígenas y las identidades colectivas.

Nuestro análisis comparativo revela que, en los movimientos sociales, tanto la dinámica interna como la externa determinan la autonomía que las mujeres indígenas logran ejercer como sujetos políticos y, consecuentemente, las diferentes rutas organizativas que ellas siguen. Por su parte, nuestro análisis interseccional permitió una comprensión más clara de las dinámicas internas de los movimientos indígenas. Estas últimas se formaron —y formaron— sobre la base de las trayectorias organizativas de las mujeres indígenas, particularmente en relación con los procesos de formación de identidades colectivas. Más aun, estas trayectorias también fueron influenciadas por el contexto político o las dinámicas externas de los movimientos. De ahí la relevancia de utilizar para nuestro análisis el modelo del proceso político desarrollado para estudiar los movimientos sociales, cuando se analizan estos movimientos. El contexto político de los tres países, en combinación con las dinámicas internas de exclusión y competencia, creó diferentes oportunidades para que las mujeres se organizaran y expresaran sus demandas específicas.

En cuanto a las dinámicas internas del movimiento indígena, el análisis de los tres casos reveló cómo la articulación de la indigenidad y el género en la formación de la identidad colectiva de las mujeres las ha colocado en situaciones complejas de negociación, dentro del movimiento indígena, de las fronteras y del marco discursivo. Al expresar sus preocupaciones, demandas y prioridades como mujeres indígenas, ellas han desafiado a sus organizaciones, las cuales se han resistido a reconocerlas como actores políticos por derecho propio. Consecuentemente, esto ha significado la transformación de las organizaciones existentes o la creación de nuevas organizaciones. Así pues, las mujeres indígenas han adoptado diferentes estrategias para enfrentar los obstáculos que les han impedido ganar reconocimiento al interior de sus organizaciones, lo que ha dado lugar a diferentes trayectorias de organización.



Sin embargo, las dinámicas internas no deben ser analizadas de forma aislada. Las trayectorias organizativas de las mujeres indígenas están estrechamente relacionadas con la manera como les ha ido a los movimientos indígenas en el contexto político de cada país estudiado. Más aun, la organización de las mujeres indígenas también está relacionada con las conexiones que lograron o no lograron establecer con otros actores, como los movimientos de mujeres y los movimientos feministas. Estas conexiones o alianzas afectan las oportunidades de movilización en la medida en que dejen un mayor o menor espacio político para representar a ciertos sectores sociales, así como proporcionar recursos de diferentes tipos.

Esta conclusión presenta brevemente una tipología de las diferentes formas de organización que caracterizan al movimiento de las mujeres indígenas en Bolivia, México y Perú. Luego, proponemos una interpretación de los efectos que han tenido las acciones de las mujeres indígenas, tanto sobre el contexto político más amplio, como en la dinámica de los movimientos sociales. Terminamos discutiendo la relación entre ambos aspectos; es decir, las trayectorias organizativas y los efectos e impacto, con énfasis en la contribución de nuestro estudio a la comprensión de cómo las dinámicas de género son claves para comprender mejor los movimientos indígenas.

## **1. TRAYECTORIAS DE MOVILIZACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS**

En los capítulos que cubren los tres casos hemos analizado los procesos que condujeron a la creación de las diferentes organizaciones que utilizaron las mujeres indígenas para desenvolverse dentro del movimiento indígena. Para describirlas proponemos una tipología cuádruple: los espacios de mujeres en las organizaciones mixtas; las organizaciones exclusivamente de mujeres creadas a partir de organizaciones mixtas y que han permanecido ligadas a ellas (organizaciones paralelas o «paralelismo de género»), las organizaciones basadas en el dualismo de género

en todos los puestos de autoridad (todos cubiertos de manera conjunta por parejas) y las organizaciones exclusivamente de mujeres sin ningún vínculo permanente con cualquier otra organización (organizaciones independientes).

### 1.1 Los espacios de mujeres en las organizaciones mixtas

La formación de los espacios específicos para mujeres dentro de las organizaciones mixtas es una trayectoria organizativa que observamos mayormente en el Perú y México con la creación de las «secretarías de mujeres» o «comisiones de mujeres». En algunos de estos casos, las mujeres indígenas lograron crear espacios en los que fueron capaces de diseñar proyectos enfocados en las necesidades de las mujeres, así como promover su participación al interior de las organizaciones mixtas. En algunas organizaciones, esto también representó una oportunidad para que se promueva una nueva agenda sobre los derechos de las mujeres indígenas. En los dos países, la reacción de las organizaciones a las demandas de las mujeres fue relativamente positiva. Sin embargo, en la mayoría de los casos estos espacios fueron resultado de la presión de las agencias internacionales que financiaron los proyectos dirigidos a mujeres.

En el Perú, las organizaciones indígenas y campesinas más importantes de los Andes y la Amazonía (AIDSEP, CONACAMI, CNA y CCP) crearon las «secretarías de mujeres» al interior de su organización, para canalizar y promover la participación de las mujeres. Por su parte, en México, las organizaciones nacionales indígenas y campesinas (UNORCA y ANIPA) establecieron las «comisiones de mujeres» o «áreas de mujeres». Sin embargo, estos espacios no necesariamente consiguieron cambiar las agendas centrales de las organizaciones para abordar específicamente las demandas de las mujeres indígenas de manera convincente. En todo caso, en ambos países dichas trayectorias organizativas fueron clave porque permitieron que las mujeres desarrollaran su liderazgo y sus agendas.

## 1.2 Organizaciones paralelas

En Bolivia, las trayectorias organizativas de las mujeres son diferentes de las de Perú y México. Allí observamos lo que llamamos «paralelismo de género» —la creación de una organización paralela para mujeres que permanece unida a la organización indígena mixta—. Por ejemplo, las mujeres indígenas negociaron la creación de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia «Bartolina Sisa» («Bartolinas»), a partir del sindicato campesino más grande del país, la CSUTCB. Esto se entendió como una iniciativa clave para mejorar la capacidad de movilización de la organización, que aprovechó la disponibilidad y fortaleza de las mujeres. Otras organizaciones siguieron la misma ruta, como la CNAMIB, creada a partir de la CIDOB, y la CSMCIB, que surgió de la CSCIB. En estos casos, las nuevas organizaciones se mantuvieron relacionadas con las organizaciones mixtas, pero están constituidas como organizaciones paralelas con estatutos y liderazgo propio. Esto es cualitativamente muy diferente a los espacios de mujeres creados dentro de las organizaciones que hemos descrito para Perú y México (espacios de mujeres en organizaciones mixtas). Por ejemplo, esto permite que las mujeres indígenas desarrollen un perfil público propio, además de estar representadas en el marco de instituciones oficiales en las que se llevan a cabo las negociaciones en torno a los derechos de los pueblos indígenas y las mujeres.

## 1.3 Organizaciones basadas en el dualismo de género

La tercera trayectoria organizativa también es única de Bolivia, donde las comunidades quechuas y aymaras reunidas en la CONAMAQ fundaron una organización basada en el dualismo de género en todos los cargos de autoridad. Esta organización fue diseñada según una estructura de liderazgo que asigna a parejas casadas para que asuman cada puesto de manera conjunta. Según la ideología de género promovida por esta organización, la *mama r'alla* (autoridad femenina) y el *tata*

(autoridad masculina) son concebidos como complementarios, del mismo modo como la pareja heterosexual casada es concebida como la unidad social básica de la comunidad.

#### 1.4 Organizaciones independientes

Las mujeres indígenas también crearon organizaciones solo de mujeres sin un vínculo permanente con ninguna otra entidad desde fines de los años noventa en México y en los años 2000 en el Perú. Estas fueron fundadas por mujeres que habían estado involucradas en organizaciones indígenas y campesinas, pero que decidieron construir un espacio exclusivamente para ellas, para representar a las mujeres indígenas con plena autonomía nacional. Esta decisión estuvo motivada, principalmente, por la reacción negativa de las organizaciones nacionales mixtas de integrar las demandas de género, y reconocer la necesidad de las mujeres de organizarse en espacios propios.

Un ejemplo en el Perú es la ONAMIAP, creada a partir de un proceso de diez años de capacitación y trabajo en redes entre organizaciones de mujeres rurales de base, promovido por la ONG Chirapaq Centro de Culturas Indígenas del Perú. En México, las organizaciones nacionales de mujeres indígenas surgieron a partir de un intenso periodo de movilización del movimiento indígena tras el levantamiento zapatista. En este contexto, las mujeres indígenas se enfrentaron a una cierta resistencia de las diferentes organizaciones para incorporar sus demandas. Al combinar esfuerzos, dos áreas de mujeres de organizaciones indígenas nacionales (ANIPA y CNI) fundaron la CONAMI. Esta fue la primera organización nacional de mujeres indígenas que presentó una perspectiva de género respecto a la autonomía y fortaleció los procesos de organización y liderazgo de las mujeres indígenas.

Como revela esta tipología, las mujeres indígenas se han movilizadas siguiendo trayectorias diferentes para posicionarse como actores políticos. Ellas crearon sus propias organizaciones cuando el equilibrio de poder les permitió o las forzó, y debido a que carecían de

reconocimiento político como actores del movimiento social. Existen dos grandes tendencias en relación con las reacciones de las organizaciones sociales frente a las nuevas reivindicaciones y demandas expresadas por las mujeres indígenas. Por un lado, hay oportunidades internas cuando el equilibrio de poder les permite a las mujeres negociar para que se reconozcan sus demandas y se redefinan —en diversos grados— los discursos de las organizaciones, como en el caso de Bolivia. Por otro lado, hay un cierre de las oportunidades cuando las mujeres indígenas no logran desafiar la resistencia de sus organizaciones para incorporar sus reivindicaciones, cuando las organizaciones se niegan a cambiar sus discursos y agendas, como en algunas organizaciones del Perú y México. Esto se debe a la ausencia de aliados externos, a la falta de estrategias efectivas para poner presión a los liderazgos masculinos o a la coyuntura política que fuerza la atenuación de las disputas internas. En consecuencia, algunas mujeres continúan movilizándose como parte de las organizaciones del movimiento indígena, mientras que otras crean nuevos espacios para la movilización. En esta última situación, la inequívoca resistencia de las organizaciones mixtas a las demandas de las mujeres indígenas aumentó la percibida necesidad de una mayor autonomía y transgresión de fronteras.

## **2. CREACIÓN DE FRONTERAS E IDENTIDAD COLECTIVA**

Para posicionarse como actores políticos, las mujeres indígenas crearon una identidad colectiva sobre la base de categorías sociales de indigenidad y género. En los tres casos, observamos que las mujeres se movilizaron y formularon demandas que combinaban ambas categorías. El proceso de formación de la identidad colectiva involucró especialmente la creación de fronteras internas dentro de los movimientos indígenas a partir del género. Sin embargo, en Bolivia, la construcción de una frontera dentro del movimiento indígena se evitó de alguna manera con el fenómeno del paralelismo de género ya descrito.

Efectivamente, la apertura del movimiento a las demandas de las mujeres se transfirió estratégicamente «afuera» de las organizaciones dominadas por los varones. Sin embargo, se presentó como la mejor manera de reconocer la contribución específica que hicieron las mujeres al movimiento. Interpretamos este patrón como una estrategia para evitar la construcción de fronteras al interior del movimiento indígena, ya que las mujeres indígenas actúan junto con las organizaciones indígenas dominadas por los varones, pero también pueden dedicarse a asuntos «complementarios» de mayor interés para ellas.

Otra manera de evitar la creación de nuevas fronteras se encontró al interior de algunas organizaciones indígenas mixtas en el Perú y en México, donde se crearon las comisiones o secretarías de mujeres. Pero en estos dos países también observamos un proceso de construcción de fronteras dentro del movimiento mediante la creación de organizaciones independientes de mujeres indígenas. En ambos casos, la resistencia de algunas de las organizaciones mixtas para integrar las demandas de género motivó que las mujeres crearan nuevas organizaciones. En México, este proceso se visibilizó con la fundación de la CONAMI y en uno de sus objetivos explícitos de desarrollar una perspectiva de género en torno al concepto de la autonomía de los pueblos indígenas. Así pues, las mujeres indígenas defendían la importancia de integrar los derechos de las mujeres en la formulación de un proyecto político de autonomía indígena. En el Perú, la formación de organizaciones independientes se asocia con la percepción de que el movimiento indígena había desoído las voces de las mujeres. En este contexto, las organizaciones independientes de mujeres indígenas eran vistas como una amenaza por las organizaciones mixtas, por lo que sufrieron la exclusión y campañas de deslegitimación. Esta resistencia disminuyó gradualmente cuando encontraron maneras de fortalecer el rol del movimiento indígena en la política nacional.

Más allá de tales diferencias en la transformación que ocurría en los movimientos indígenas, lo común en estos tres casos es el proceso de construcción de fronteras que tuvo lugar en el movimiento de mujeres.

Similar a la dinámica interna por la que las mujeres debieron pasar para negociar dentro del movimiento indígena, las mujeres indígenas tuvieron que defender el reconocimiento de su discurso específico que articula género y etnicidad de cara a los movimientos de mujeres y feministas.

Al igual que al interior del movimiento indígena, donde las mujeres desafiaron la dinámica de género que las excluía del liderazgo o que marginaban sus demandas específicas, las mujeres indígenas se enfrentaron a obstáculos similares al interior del movimiento de mujeres y el movimiento feminista. Las relaciones de poder entre las mujeres están ancladas en las estructuras sociales neocoloniales que colocan a las mujeres indígenas en posición de subordinación respecto a las mujeres mestizas de clase media y urbanas, que son las que ocupan los puestos de liderazgo tanto en los movimientos de mujeres como en los feministas. Estas jerarquías se invocan cuando las mujeres indígenas afirman tener diferentes interpretaciones de la opresión y la emancipación; enfatizan que las relaciones de opresión están históricamente en las estructuras sociales racistas y que la dominación étnica y de género está interrelacionada en sus experiencias. En consecuencia, las mujeres indígenas desafiaron las relaciones de poder al interior del movimiento de mujeres sobre la base de la diferencia étnica y de clase.

Las mujeres indígenas se organizaron por fuera de los canales de representación establecidos en los movimientos de mujeres. La mayoría de las organizaciones que hemos estudiado se distancian explícitamente de los movimientos feministas, aun cuando algunas de sus participantes se identifican como tal. La mayoría de las entrevistadas se ubicaron claramente en el terreno del movimiento indígena, más que en el del movimiento feminista o de mujeres. Sin embargo, la creación de fronteras entre los movimientos de mujeres indígenas y los movimientos feministas varía de un contexto a otro.

Cabe añadir que existen fronteras claras entre ambos movimientos, pero estas no impiden que existan diferentes formas de acción conjunta en defensa de los derechos de las mujeres. En Bolivia, la Asamblea

Constituyente creó una oportunidad históricamente única de colaboración entre las organizaciones de mujeres indígenas y las organizaciones feministas, lo que anteriormente había sido débil o inexistente. Las mujeres indígenas tuvieron un rol clave en el proceso y, por tanto, fueron capaces de presionar al movimiento feminista para que acepte las demandas del movimiento indígena. Los mecanismos permanentes para que las organizaciones colaboren entre sí, con el fin de promover plataformas conjuntas sobre los derechos de las mujeres, fueron creados en conjunto por feministas urbanas de clase media y mujeres indígenas. Dichos mecanismos han sido claves para la reciente adopción de una serie de leyes sobre paridad de género y alternancia en todos los procesos electorales, sobre el acoso político en contra de las mujeres elegidas y sobre la violencia contra las mujeres entre otros temas.

En el caso del Perú, la alianza de FEMUCARINAP con algunas organizaciones feministas claves se basó en el respeto mutuo de la plataforma y de las prioridades de cada una, así como en el apoyo selectivo allí donde coincidían los intereses. En el estado de Oaxaca, México, las mujeres indígenas han estado involucradas en la formulación de la agenda política de las mujeres en el ámbito estatal, para así presionar a los partidos políticos e instituciones gubernamentales a integrar las demandas y preocupaciones de las mujeres en sus agendas. Asimismo, durante el Encuentro Nacional Feminista en 2011 se llevó a cabo un diálogo entre las mujeres indígenas y los movimientos feministas a escala nacional. También existe colaboración entre grupos de mujeres indígenas y grupos feministas en redes nacionales tales como la Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México (DDSer). Sin embargo, en México —como en el caso del Perú—, la colaboración ha sido principalmente de apoyo por parte de algunas organizaciones feministas a mujeres indígenas para que ellas formen sus organizaciones independientes.

Las mujeres indígenas también se beneficiaron del apoyo de organizaciones feministas en el proceso de negociar la inclusión de sus agendas específicas dentro de las organizaciones mixtas. Efectivamente, diferentes



actores acompañaron los procesos de organización de las mujeres indígenas, a quienes proporcionaron recursos —como los talleres sobre los derechos de las mujeres— y facilitaron su participación en espacios que promovían la creación de redes entre los grupos de mujeres indígenas. Este fue el caso en la colaboración entre organizaciones como Kinal Antzetik y CONAMI en México, así como entre el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y las organizaciones de mujeres rurales que constituyen la membresía de FEMUCARINAP en el Perú.

Como podemos observar en la comparación entre los tres casos, en Bolivia las fronteras se crearon principalmente en relación con los actores externos como el movimiento feminista. En cambio, en el Perú y México, estas surgieron al interior del movimiento indígena y de cara al movimiento feminista. En suma, las fronteras creadas por las mujeres indígenas en sus procesos de organización las han posicionado como actores políticos autónomos que han desarrollado diferentes formas de colaboración con actores externos, a la vez que han colocado nuevas agendas en la esfera pública.

### 3. CONTEXTO POLÍTICO Y RESULTADOS

La autonomía organizativa que adquirieron las mujeres indígenas provocó una reconfiguración de las relaciones de género al interior del movimiento indígena, así como el reconocimiento por parte del movimiento feminista de la especificidad del discurso y las demandas de las mujeres indígenas. Para evaluar el impacto que han tenido las organizaciones de mujeres indígenas desde un punto de vista comparativo, necesitamos tomar en cuenta el contexto político y los factores que han influido en el éxito del movimiento en cada caso.

El «paralelismo de género» en Bolivia permitió que las mujeres indígenas obtuvieran importantes logros en el contexto de un movimiento indígena fuerte con la elección de Evo Morales como presidente de la república en 2005. Además, se adoptó una constitución radicalmente

nueva en 2009, que proporcionó numerosas reformas y derechos largamente reclamados por los movimientos indígenas. Los vínculos cercanos que tenían las organizaciones de mujeres indígenas con el MAS, especialmente las Bartolinas, les dieron acceso directo al Estado y, por lo tanto, la capacidad de sacar adelante algunas demandas de género. El movimiento de mujeres indígenas de Bolivia se estableció como representante de la mayoría de las mujeres del país y desarrolló colaboraciones con el movimiento feminista en torno a los derechos civiles y políticos de las mujeres, tales como la paridad de género. Las mujeres indígenas han obtenido acceso a cargos de poder local, regional y nacional, así como en el sistema judicial. También han avanzado a través de la adopción de marcos normativos para sancionar la violencia contra las mujeres y promover la creación de un sistema integrado para recibir y responder a los casos de violencia reportados.

El acceso directo que tienen las mujeres indígenas al Estado boliviano depende de los vínculos organizativos arraigados en el paralelismo de género. Sin embargo, es probable que ellas no hubieran obtenido la misma influencia si es que el MAS no estuviera en el poder. Efectivamente, el paralelismo de género no necesariamente significa que las organizaciones mixtas estén abiertas a promover la igualdad de género. Pero en un contexto político favorable para el movimiento indígena, esta forma de organización puede darles a las mujeres un acceso privilegiado al Estado y permitirles ganar más legitimidad. Obviamente, y tal como lo destacamos, existían importantes discrepancias en el acceso que las diferentes organizaciones de mujeres lograron crear para ellas mismas. Una vez que el MAS llegó al poder, se estableció una nueva dinámica de competencia y dominación entre los diferentes sectores de mujeres organizadas.

Como se comentó anteriormente, en el Perú y México las mujeres indígenas han creado organizaciones nacionales independientes. El contexto político en estos dos países es muy diferente al de Bolivia, porque en el Perú y México el movimiento indígena no es tan fuerte a escala nacional, lo que ha afectado la capacidad de las mujeres de posicionarse como actores legítimos y provocar cambios.

En México, las importantes manifestaciones del movimiento indígena en los años noventa crearon oportunidades sin precedentes para que las mujeres indígenas participen, especialmente teniendo en cuenta el liderazgo desempeñado por el movimiento zapatista en la promoción de la participación y las demandas de las mujeres. Sin embargo, esto no impidió que ellas enfrentaran obstáculos para integrar sus demandas al interior de las organizaciones indígenas nacionales. En algún momento, estas trabas se volvieron incentivos para crear una organización nacional independiente. Esto ocurrió en un contexto en el que el movimiento zapatista había abierto espacios para discutir sobre los derechos de las mujeres, mientras, al mismo tiempo, el gobierno utilizó un discurso de incompatibilidad entre los derechos de las mujeres y los derechos colectivos, para desacreditar al movimiento indígena. Las mujeres enfrentaron resistencia al interior de las organizaciones indígenas que querían presentar una voz unida en torno a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Esto explica en parte por qué las mujeres indígenas crearon un espacio independiente para formular un discurso específico sobre la autonomía y articular los derechos individuales y los colectivos.

Los esfuerzos conjuntos de las mujeres de diferentes sectores tuvieron un impacto favorable en la integración de las demandas específicas de las mujeres indígenas dentro de las reivindicaciones de los derechos colectivos. Sin embargo, si los años noventa abrieron oportunidades para las mujeres indígenas, el ocaso del movimiento indígena a principios de la década de 2000 afectó su capacidad de influir en el Estado y provocar un cambio en la política nacional. En todo caso, la autonomía que ganaron las mujeres indígenas con la creación de una organización independiente les permitió crear colaboraciones específicas en proyectos relacionados con la violencia contra las mujeres. Las mujeres indígenas elaboraron, asimismo, un programa junto con una organización feminista —Kinal Antzetik— y el gobierno federal, para crear organizaciones locales de mujeres indígenas que promueven la salud sexual y reproductiva de las mujeres y prevengan la violencia contra ellas.

En el caso del Perú, las mujeres indígenas enfrentaron diferentes obstáculos para lograr la legitimidad de sus organizaciones independientes al interior del movimiento indígena. Ellas lograron establecer la autonomía de sus organizaciones, que les permitió crear y promover sus propias agendas. Sin embargo, la competencia entre las dos organizaciones nacionales que representan los intereses de las mujeres indígenas impide una mayor colaboración para sacar adelante agendas comunes, aun cuando estas organizaciones lograron cerrar la brecha que había entre las trayectorias organizativas andinas y amazónicas. El reconocimiento de las mujeres indígenas por las organizaciones mixtas se vio favorecido por el papel que desempeñaron estas dos organizaciones en procesos importantes para la consolidación del movimiento indígena en la política. En el ámbito nacional, la formación del Pacto de Unidad —una alianza de organizaciones indígenas propuesta y llevada a cabo principalmente por la ONAMIAP— facilitó las negociaciones para la adopción y reglamentación de la Ley sobre la Consulta Previa. En la escena internacional, el rol de la FEMUCARINAP —la otra organización de mujeres— dentro del movimiento campesino global Vía Campesina creó incentivos para que el movimiento indígena nacional las aceptara y reconociera su relevancia política, aunque no necesariamente por «buenas» razones.

La creación de organizaciones independientes en Perú y México claramente les ha dado a las mujeres indígenas más autonomía para promover sus propias agendas. Sin embargo, también es importante tener en cuenta que el contexto político en Bolivia ha sido más favorable para que las mujeres indígenas tuvieran acceso al Estado, tanto como autoridades políticas como a través de cambios normativos. En definitiva, las formas de organización por sí mismas no explican el nivel de éxito o el impacto que las mujeres indígenas han sido capaces de alcanzar como movimiento social. Sin embargo, estas formas no se eligen a partir de un universo de varias opciones, sino que se construyen en respuesta a las oportunidades creadas tanto dentro del movimiento como a través de las dinámicas políticas nacionales.

El fenómeno del «paralelismo de género» se expandió a un ritmo similar al del fortalecimiento del movimiento indígena en la política nacional de Bolivia. Las mujeres bolivianas estuvieron involucradas indeliblemente en este fortalecimiento que les permitió crear sus propias organizaciones paralelas y beneficiarse del equilibrio positivo de poder entre el movimiento indígena y el Estado. En consecuencia, ellas tendieron a permanecer dentro de la misma «familia» organizativa donde fueron capacitadas como lideresas y activistas. A través de las organizaciones paralelas, las mujeres indígenas mantuvieron su acceso al prestigio y los recursos de la organización dominada por los varones, mientras que al mismo tiempo desarrollaron su propia voz y se posicionaron en la esfera pública de manera relativamente autónoma.

Por el contrario, las organizaciones independientes de mujeres indígenas se formaron principalmente en el contexto de los movimientos indígenas débiles (Perú) o debilitados (México) en la política nacional. Las mujeres indígenas consideraron necesaria una mayor autonomía organizativa justamente cuando las organizaciones mixtas no estaban produciendo resultados satisfactorios. Esta debilidad propició el espacio para alternativas que parecían preferibles. En estos casos, el acceso a los recursos y la representación política implicó colaboraciones más directas con algunas organizaciones feministas y agencias internacionales. Entretanto, diferentes organizaciones creadas por mujeres indígenas se beneficiaron —en diferentes grados— de los recursos provistos por estos actores externos a través de los proyectos financiados por ellos y dirigidos a las mujeres, y por la presión que pusieron en el liderazgo de las organizaciones. Asimismo, la creación de organizaciones independientes en el Perú y México se benefició particularmente de dicho apoyo. Sin embargo, en estos dos casos el Estado se mantuvo muy lejos de acceder a los reclamos más importantes de los movimientos indígenas, lo que afectó negativamente la capacidad de las mujeres indígenas de generar cambios en las leyes y políticas. Sin embargo, algunas entidades estatales reconocieron la legitimidad de algunas organizaciones

de mujeres indígenas al concederles alguna participación en los diferentes foros oficiales.

Nuestra comparación muestra que, por lo general, las mujeres indígenas han construido espacios propios que mantienen su afiliación con organizaciones indígenas, además de ganarse el derecho a tener una voz como sujetos políticos. Ellas también suelen superar los obstáculos que enfrentan las organizaciones indígenas dominadas por los varones en sus esfuerzos por generar organizaciones que unen a diferentes sectores del movimiento indígena. De este modo, en México, las mujeres indígenas lograron crear la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Por su parte, en el Perú, dos organizaciones diferentes con membresía proveniente de todas las regiones del país compitieron para representar a las mujeres indígenas; una de ellas fue la propiciadora y la que sirvió para sacar adelante el Pacto de Unidad entre las principales organizaciones indígenas. En Bolivia, una ONG de mujeres no indígenas se convirtió en una organización representativa de un amplio movimiento de mujeres que incluyó a las principales organizaciones de mujeres indígenas. Todas estas iniciativas estuvieron llenas de conflictos y tensiones, como cualquiera otra en la política de los movimientos sociales. No obstante, fueron cruciales en el posicionamiento de las mujeres indígenas como actores políticos con capacidad de negociar, hacer alianzas y desarrollar propuestas para influir en la adopción de políticas públicas y leyes.

Los casi veinte años que les tomó a las mujeres indígenas construir sus organizaciones y transformar las existentes reflejan la complejidad de politizar las posiciones sociales interseccionales al interior de los movimientos sociales. Las confrontaciones tan difíciles que muchas líderes individuales tuvieron que tolerar, con riesgo de perder su reputación o a su pareja y la resistencia a los intentos, a menudo violentos, para detenerlas, son testimonio de lo que estaba en juego al irrumpir en el orden del género. Al mismo tiempo, las mujeres indígenas todavía enfrentan la desalentadora tarea de abordar las instituciones excluyentes construidas para mantener el poder político de las élites blancas

y mestizas. En Bolivia, las mujeres indígenas han logrado ingresar al Estado como altas autoridades elegidas o nombradas, pero hasta ahora esto sigue siendo muy excepcional en América Latina y, de hecho, en todo el mundo.

Este estudio comparativo de los movimientos indígenas desde una perspectiva interseccional se ha enfocado en la cuestión de cómo las mujeres indígenas se han convertido en sujetos políticos con voz propia y han influido de manera significativa en la forma y el discurso organizativo de estos movimientos. Evidentemente, la interseccionalidad como una herramienta teórica y metodológica ofrece muchas otras posibilidades cuando se trata de estudiar los movimientos sociales. Por ejemplo, no hemos discutido las jerarquías de clase al interior de los movimientos indígenas, pero hemos mostrado cómo las diferencias étnicas y de clase entre las mujeres indígenas y no indígenas impactaron la formación de movimientos sociales distintos y las ocasionales colaboraciones. Desde el punto de vista de las activistas que se involucraron en las diferentes luchas para defender a sus comunidades y su propia identidad, estas categorías analíticas forman parte de relaciones sociales concretas que se experimentan cotidianamente. Queremos terminar este libro recordando la famosa cita de la intelectual y activista afroamericana Audre Lorde:

Como negra, lesbiana, feminista, socialista, poeta, madre de dos, incluyendo un niño, e integrante de una pareja interracial, por lo general me siento parte de algún grupo en el que la mayoría me define como anormal, difícil, inferior o simple y llanamente «equivocada». De mi membresía en todos estos grupos he aprendido que la opresión y la intolerancia de la diferencia viene en todas las formas, tamaños, colores y sexualidades. Y que entre nosotros, que compartimos los objetivos de la liberación y un futuro viable para nuestros hijos, no puede haber jerarquías de opresión (Lorde, 1983; traducción nuestra).

Fondo Editorial PUCP



## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta-Belén, E. & C.E. Bose (1993). *Researching Women in Latin America and the Caribbean*. Boulder: Westview Press.
- Adams, R.N. (1994). A Report on the Political Status of the Guatemalan Maya. En D.L. Van Cott (ed.), *Indigenous peoples and democracy in Latin America* (pp. 155-186). Nueva York: St. Martin's Press.
- Albó, X. (2002). *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural Editores/CIPCA.
- Albó, X. (2009). Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú. En F. Calderón (ed.), *Movimientos socioculturales en América Latina: ambientalismo, feminismo, pueblos originarios y poder empresarial* (pp.131-332). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Albro, R. (2010). Confounding Cultural Citizenship and Constitutional Reform in Bolivia. *Latin American Perspectives*, 37(3), 71-90.
- Alemán Mundo, S. (1997). *Sihuame y la esperanza. Las organizaciones de mujeres rurales en Guerrero*. Guerrero: Universidad de Guerrero.
- Álvarez, S. E. & A. Escobar (eds.) (1992). *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.
- Álvarez, S. E.; E. Dagnino & A. Escobar (eds.) (1998). *Cultures of Politics/ Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

- Andolina, R.; N. Laurie & S.A. Radcliffe (2009). *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power, and Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- Anthias, F. & N. Yuval-Davis (1992). *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. Londres: Routledge.
- Aparicio Soriano, L. (2012). Consulta y consentimiento previo: hidroeléctrica Cerro de oro, Tuxtepec, Oaxaca. En *Derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas en América Latina* (pp.149-172). La Paz: KAS Fundación Konrad Adenauer-PPI Programa Regional de Participación Política Indígena.
- Armstrong, A. & M. Bernstein (2008). Culture, Power, and Institutions: A Multi-Institutional Politics Approach to Social Movements. *Sociological Theory*, 26(1), 74-99.
- Arnold, D.Y. (1997). *Parentesco y género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA.
- Arnold, D.Y. & A. Spedding (2005). *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*. La Paz: CIDEM/ILCA.
- Barragán, R. (2005). Absent Equality: Infamy, Patria Potestad, Legitimized Violence And Its Continuities in Twentieth Century Bolivia. En A. Assies, M. Calderon & T. Salman (eds.), *Citizenship, political culture and state transformation in Latin America* (pp. 31-46). Ámsterdam: Dutch University Press.
- Barrios de Chungara, D. & M. Viezzer (1978). *Let Me Speak! Testimony of Domitila, a Woman of the Bolivian Mines*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Bartra, A. (ed.). (2000). *Crónicas del sur: utopías campesinas en Guerrero*. México: Ediciones Era.
- Baud, M. (2007). Indigenous Politics and the State: The Andean Highlands in the Nineteenth and Twentieth Centuries. *Social Analysis*, 51(2), 19.
- Beaucage, P. (1996). Un débat à plusieurs voix: les amérindiens et la nation au Mexique. *Recherches amérindiennes au Québec*, 25(4), 15-30.
- Becerril Albarrán, N. & P. Bonfil (2012). Gimtrap A.C. proyecto estrategia de fortalecimiento de liderazgos femeninos indígenas en el ámbito político en Chiapas, Oaxaca, y San Luis Potosí. En P. Bonfil (ed.), *Por un futuro de derechos* (pp. 31-49). México: Indesol y GELIC A.C.

- Becker, M. (2008). *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.
- Becker, M. (2011). *Pachakutik: Indigenous Movements and Electoral Politics in Ecuador*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Bilge, S. (2010). Recent feminist outlooks on intersectionality. *Diogenes*, 57(1), 58-72.
- Blackwell, M. (2006). Weaving in the Spaces: Indigenous Women's Organizing and the Politics of Scale in Mexico. En S. Speed, R.A. Hernández Castillo & L. Stephen (eds.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- Blackwell, M. (2007). Engendering the «Right to Have Rights»: The Indigenous Women's Movement in Mexico and the Practice of Autonomy. En N. Gutierrez Chong (ed.), *Women, Ethnicity and Nationalisms in Latin America* (pp. 193-222). Hampshire: Ashgate.
- Blanco, H. (2010). *Nosotros los indios*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta y La Minga.
- Blaser, M.; H.A. Feit & G. McRae (2004). *In The Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*. Nueva York: Zed Books.
- Blondet, C. & C. Trivelli (2004). *Cucharas en alto, del asistencialismo al desarrollo local: fortaleciendo la participación de las mujeres*. Lima: IEP.
- Bonfil, P. (2012). *Por un futuro de derechos. Alianzas estratégicas entre mujeres indígenas y la sociedad civil organizada*. México: Indesol y GELIC A.C.
- Bonfil, P.; D. Barrera Bassols & I. Aguirre Pérez (2008). *Los espacios conquistados: participación política y liderazgo de las mujeres indígenas de México*. Nueva York: PNUD.
- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brysk, A. (2000). *From Tribal Village to Global Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Buice, M.C. (2013). «Indigenous women, the state, and policy change: Evidence from Bolivia, 1994-2012». Tesis de Doctorado. Universidad de Tennessee.

- Burguette Cal y Mayor A. (2007) De organizaciones indígenas a partidos étnicos: nuevas tendencias en las luchas indias en América Latina. *Liminar*, V(2), 144-162.
- Burguete Cal y Mayor, A. (2008). Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina. En X. Leyva Solano, A. Burguete & S. Speed (eds.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 15-64). Ciudad de México, Quito y Guatemala: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- Burman, A. (2011). Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia. *Journal of Latin American Studies*, 43(01), 65-91.
- Burt, J.M. (2007). *Silencing Civil Society: Political Violence and the Authoritarian State in Peru*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Cameron, J. (2010). Is this what Autonomy Looks Like? Tensions and Challenges in the Construction of Indigenous Autonomy in Bolivia. En *Meeting of the Latin American Studies Association* (pp. 7-10). LASA, Toronto.
- Cánepa, G. (2008). *The Fluidity of Ethnic Identities in Peru*. Oxford: Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, University of Oxford.
- Canessa, A. (2005). *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.
- Canessa, A. (2006). Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity. *Bulletin of Latin American Research*, 25(2), 241-263.
- Canessa, A. (2012). *Conflict, Claim and Contradiction in the New Indigenous State of Bolivia*. Working Paper Series 22. Berlín: [desiguALdades.net](http://desiguALdades.net) International Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America.
- Castillo, P. (2007). Las comunidades campesinas en el siglo XXI: Balance jurídico. En P. Castillo y otros, *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* (pp. 15-106). Lima: CEPES-Allpa.

- Castro Apreza, I. (1998). Mujeres zapatistas: en busca de la ciudadanía. *Anales Nueva Época 1*.
- Clark, A.K. & M. Becker (2007). *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Cleary, E.L. & T.J. Steigenga (2004). *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Collier, G.A. & E.L. Quaratiello (1994). *Basta!: Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland: The Institute for Food and Development Policy.
- Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) (2012). *Reconstitución del Ayllu, Marka y Suyu*. Cochabamba: CONAMAQ.
- Consortio (2009). *Asamblea regional de la Red de Mujeres Mixes: fortalecimiento organizativo*. Oaxaca: s.e.
- Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) (1999). *Con mirada, mente y corazón de mujer*. México: Coordinación Diocesana de Mujeres/ Mujeres para el Dialogo.
- Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI) (2012). *Agenda política de las mujeres indígenas de México*. Ciudad de México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Coronado, J. (2003). *Ademuc: 20 años a la vanguardia de las organizaciones de mujeres de Puno*. [http://movimientos.org/cloc/ccp/show\\_text.php?key=2214](http://movimientos.org/cloc/ccp/show_text.php?key=2214)
- Crossley, N. (2003). From Reproduction to Transformation: Social Movement Fields and the Radical Habitus. *Theory, Culture & Society: Explorations in critical social science*, 20(6), 43-154.
- Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En A. Pequeño (ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 29-52). Quito: FLACSO-Ecuador; Ministerio de la Cultura del Ecuador.
- Da Silva, C.T. (2012). Indigenismo como ideologia e prática de dominação: apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo Latino-Americano em perspectiva comparada. *Latin American Research Review*, 47(1), 16-34.

- Dalton, M. (1990). La organización política, las mujeres y el estado: el caso de Oaxaca. *Estudios Sociológicos*, VIII(22), 39-65.
- de Grammont, H.C.; H. Mackinlay & R. Stoller (2009). Campesino and indigenous social organizations facing democratic transition in Mexico, 1938-2006. *Latin American Perspectives*, 36(4), 21-40.
- De la Cadena, M. (1998). Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru. *Bulletin of Latin American Research*, 17(2), 143-164.
- De la Cadena, M. (2000). *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- De la Cadena, M. (2007). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Colombia: Envión.
- De la Cadena, M. & O. Starn (2007). *Indigenous Experience Today*. Nueva York: Berg.
- De la Peña, G. (2006). A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and the Conflicting Meanings of Multiculturalism. *Nations and Nationalisms*, 12(2), 279-302.
- Deere, C.D. & M. León de Leal (2001). *Empowering Women: Land and Property Rights in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Denis, A. (2008). Review Essay: Intersectional Analysis. *International Sociology*, 23(5), 677-694.
- De Vos, J. (2010). *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
- Dietz, G. (2004). From Indigenismo to Zapatismo: The Struggle for a Multi-Ethnic Mexican Society. En N. G. Postero & L. Zamosc (eds.), *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America* (pp. 32-80). Brighton: Sussex Academic Press.
- Diez, A. (2007). Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios. En P. Castillo (ed.), *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* (pp. 107-151). Lima: CEPES Allpa.
- Duarte, B. & Á. Ixkic (2005). *Memorias del encuentro taller compartiendo experiencias: aportes y retos de las mujeres indígenas en las luchas de sus pueblos*. Ciudad de México: CIESAS.
- Eber, C. & C. Kovic (eds.) (2003). *Women of Chiapas*. Nueva York: Routledge.

- Escobar, A. & S.E. Álvarez (1992). *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.
- Espinosa Damián, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Espinosa Damián, G.; L.I. Diricio Chautla & M. Sánchez Néstor (2010). *La coordinadora guerrerense de mujeres indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fabricant, N. & B.D. Gustafson (2011). *Remapping Bolivia: Resources, Territory, and Indigeneity in a Plurinational State*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Ferree, M.M. & S. Roth (1998). Gender, Class, and the Interaction between Social Movements: a Strike of West Berlin Day Care Workers. *Gender and Society*, 12(6), 626-648.
- Fontana, L.B. (2014). Indigenous Peoples vs Peasant Unions: Land Conflicts and Rural Movements in Plurinational Bolivia. *Journal of Peasant Studies*, 41(3), 1-23.
- Forbis, M. (2003). Hacia la autonomía: Zapatista Women Developing a New World. En C. Eber & C. Kovic (eds.), *Women of Chiapas* (pp. 231-252). Nueva York: Routledge.
- Fraser, N. & A. Honneth (2003). *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Nueva York: Verso.
- Fundación Tierra (2012). *Marcha indígena por el Tipnis-Lucha en defensa de los territorios*. La Paz: Comunicaciones El País.
- Garcés, F. (2010). *El pacto de unidad y el proceso de construcción de una propuesta de constitución política del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Centro Cooperativo Sueco.
- García, C. (2000). Inventario de las organizaciones campesinas. En A. Bartra (ed.), *Crónicas del sur: utopías campesinas en Guerrero* (pp. 103-128). Ciudad de México: Ediciones Era.
- García, M. E. (2005). *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- García, M.E. (2008). Indigenous Encounters: Race, Place, and Gender in Contemporary Peru. *Indigenous Encounters, Special issue of Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3(3), 217-226.

- García, M.E. & J.A. Lucero (2004). ¿Un país sin indígenas? Re-thinking Indigenous Politics in Peru. En N. Grey Postero & L. Zamosc (eds.), *The Struggle for Indigenous rights in Latin America* (pp.158-188). Sussex: Sussex Academic Press.
- García, M.E. & J.A. Lucero (2011). Authenticating Indians and Movements: Interrogating Indigenous Authenticity, Social Movements and Field Work in Peru. En L. Gotkowitz (ed.), *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (pp. 278-298). Durham: Duke University Press.
- Gil Tebar, P.R. (1999). *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*. España: Universidad de Málaga.
- Golte, J. (1999). Redes étnicas y globalización. *Revista de Sociología*, 11(12). <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/golte3.pdf>
- Goodwin, J. & J. Jasper (eds.) (2004). *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gotkowitz, L. (2007). *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham: Duke University Press.
- Gotkowitz, L. (2011). *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*. Durham: Duke University Press.
- Greene, S. (2007). Entre lo indio, lo negro y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 441-474.
- Greene, S. (2009). *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- Grindle, M.S. & P. Domingo (2003). *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*. Londres: Institute of Latin American Studies; David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University.
- Gustafson, B. (2002). Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia. En D. Maybury-Lewis (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States* (pp. 267-306). Boston: David Rockefeller Center Series on Latin American Studies, Harvard University.



- Gutiérrez, M. & N. Palomo (2000). A Woman's View of Autonomy. En A. Burguete Cal y Mayor (ed.), *Indigenous Autonomy in Mexico* (vol. 94, pp. 53-82). Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Gutiérrez, N. (1999). *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hale, C.R. (2005). Neoliberal Multiculturalism: the Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *PoLAR*, 28(1), 10-28.
- Harvey, N. (1990). Peasant Strategies and Corporatism in Chiapas. En J. Foweraker & A.L. Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico* (pp. 183-199). Boulder: L. Rienner.
- Harvey, N. (1998). The Zapatistas, Radical Democratic Citizenship, and Women's Struggles. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 5(2), 158-187.
- Hernández Castillo, R.A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, (24) 206-229.
- Hernández Castillo, R.A. (2002). La voix des femmes dans le conflit du Chiapas: nouveaux espaces d'organisation et nouvelles revendications de genre. En A.M. Lammel & J. Ruvalcaba Mercado (eds.), *Adaptation, violence et révolte au Mexique* (pp. 331-348). Paris: L'Harmattan.
- Hernández Castillo, R.A. (2006). The Indigenous Movement in Mexico: Between Electoral Politics and Local Resistance. *Latin American Perspectives*, 33(2), 115-131.
- Hernández Castillo, R.A. (2008). *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Hernández Castillo, R.A. & M. Mora (2008). Gendered Violence and Neo-Colonialism: Indigenous Women Confronting Counterinsurgency Violence. *Latin American Perspectives*, 35(1), 151-154.

- Htun, M., & J.P. Ossa (2013). Political Inclusion of Marginalized Groups: Indigenous Reservations and Gender Parity in Bolivia. *Politics, Groups, and Identities*, 1(1), 4-25.
- Hylton, F.; L. Choque & L. Britto (2005). *La guerra del gas contada desde las mujeres*. El Alto: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- Hylton, F.; S. Thomson & A. Gilly (2007). *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*. Nueva York: Verso.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2007). Censos nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Lima: INEI, UNFPA y PNUD. <http://censos.inei.gob.pe/Anexos/Libro.pdf>
- Isbell, B.J. (1978). *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin.
- Kapsoli, W. (1987). *Los movimientos campesinos en el Perú*. Lima: Ediciones Atusparia.
- Kohl, B. (2006). Challenges to Neoliberal Hegemony in Bolivia. *Antipode*, 38(2), 304-326.
- Lagos, M. (ed.) (2006). *Nos hemos forjado así: al rojo vivo y a puro golpe. Historias del comité de amas de casa del siglo XX*. La Paz: Plural Editores.
- Lavaud, J.P. (1999). *La dictature empêchée: la grève de la faim des femmes de mineurs. Bolivie 1977-1978*. Paris: CNRS.
- Lavinas Picq, M. (2009). La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo. En A. Pequeño (ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (pp. 125-143). Quito: FLACSO-Ecuador y Ministerio de Cultura de Ecuador.
- León, R. (1990). Bartolina Sisa: The Peasant Women's Organization in Bolivia. En E. Jelin (ed.), *Women and Social Change in Latin America* (pp. 135-150). Londres: Zed Books.
- Levi, M. & G.H. Murphy (2006). Coalitions of Contention: the Case of the WTO Protests in Seattle. *Political Studies*, 54(4), 651-670.
- Leyva Solano, X. (2005). Indigenismo, Indianismo and «Ethnic Citizenship» in Chiapas. *Journal of Peasant Studies*, 32(3), 555-583.

- Leyva Solano, X.; A. Burguete & S. Speed (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. Ciudad de México, Quito y Guatemala: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- López Bárcenas, F. (2005). *Rostros y caminos de los movimientos indígenas en México*. Ciudad de México: MC Editores.
- Lorde, A. (1983). There is no hierarchy of oppressions. *Bulletin: Homophobia and Education*, 14(3-4), 9.
- Lovera, S. & N. Palomo (1997). *Las Alzadas*. Ciudad de México: Comunicación e Información de la Mujer (CIMAC)/Convergencia Socialista.
- Lucero, J.A. (2008). *Struggles of Voice: the Politics of Indigenous Representation in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Madrid, R.L. (2012). *The Rise of Ethnic Politics in Latin America*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Marcos, S. (1999). Testimonios de lucha zapatista (EZLN): el primer alzamiento, marzo de 1993. En S. Lovera & N. Palomo (eds.), *Las Alzadas*. Ciudad de México: Comunicación e Información de la Mujer (CIMAC)/Convergencia Socialista.
- Mattiace, S.L. (2012). Social and Indigenous Movements in Mexico's Transition to Democracy. En R.A. Camp (ed.), *The Oxford Handbook of Mexican Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Mattiace, S.L.; R.A. Hernández & J. Rus (eds.) (2002). *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. Ciudad de México: CIESAS.
- Mayorga, F. (2011). Movimientos sociales y participación política en Bolivia. En I. Cheresky (ed.), *Ciudadanía y legitimidad democrática en América Latina* (pp. 19-42). Buenos Aires: Prometeo.
- McAdam, D. (1982). *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press.
- McAdam, D.; S.G. Tarrow & C. Tilly (2001). *Dynamics of Contention*. Nueva York: Cambridge University Press.
- McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771-1800.

- McNay, L. (2000). *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Mejía Flores, S. (2008). Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena desde la necesidad. En R.A. Hernández (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Mendoza, Z.S. (2008). *Creating Our Own: Folklore, Performance, and Identity in Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- Meyer, D. (2000). Social Movements. Creating Communities of Change. En R.L. Teske & M.A. Tétreault (eds.), *Feminist Approaches to Social Movements, Community, and Power* (pp. 35-55). Columbia: University of South Carolina Press.
- Millán Moncayo, M. (2006). Indigenous women and Zapatismo: New horizons of visibility. En S. Speed, R. A. Hernández Castillo, & L. M. Stephen (eds.), *Dissident women: Gender and cultural politics in Chiapas* (pp. 75-96). Austin, TX: University of Texas Press.
- Millán Moncayo, M. (2008). Nuevos espacios, nuevas actrices. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas. En R.A. Hernández (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas* (pp. 217-248). México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Molyneux, M. (2003). *Movimientos de mujeres en América Latina*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Monasterios, K.; P. Stefanoni & H. do Alto (2007). *Reinventando la nación en Bolivia: movimientos sociales, estado y poscolonialidad*. La Paz: CLACSO/Plural.
- Montoya, R. & C. Balarín (2008). *Voces de la tierra: reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*. Lima: Vicerrectorado Académico de la UNMSM, Fondo Editorial de la UNMSM.
- Morales Hudon, A. (2014). «Struggling for autonomy: The dynamics of indigenous women's movement in Mexico». Tesis de Doctorado. Universidad de McGill.

- Morris, A.D. & C.M.C. Mueller (eds.) (1992). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.
- Nadal, M. (2001). Que sont les Mayas devenus ? La construction de nouvelles identités au Yucatán. *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXI(1), 49-60.
- Nadal, M. (2005). Dix ans de lutte pour l'autonomie indienne au Mexique, 1994-2004. *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXV(1), 17-27.
- Nash, J.C. (1993). *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
- Nash, J.C. (2001). *Mayan Visions: the Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. Nueva York: Routledge.
- Naveda, I. (2008). The Reconstitution of Indigenous Peoples in the Peruvian Andes. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3(3), 309-317.
- Norget, K. (1997). The Politics of Liberation: the Popular Church, Indigenous Theology, and Grassroots Mobilization in Oaxaca, Mexico. *Latin American Perspectives*, 24(5), 96-127.
- Nugent, G. (2012). *El laberinto de la choledad: páginas para entender la desigualdad*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.
- Ochoa, S. (2012). *Pueblos en el camino*. La Paz: Plataforma Boliviana Frente al Cambio Climático.
- Oliart, P. (2008). Indigenous Women's Organizations and the Political Discourses of Indigenous Rights and Gender Equity in Peru. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3(3), 291-308.
- Orlove, B.S. (1993). Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research*, 301-336.
- Orlove, B.S. (1998). Down to Earth: Race and Substance in the Andes. *Bulletin of Latin American Research*, 17(2), 207-222.
- Overmyer-Velázquez, M. (2002). The Anti-Quincentenary Campaign in Guerrero, Mexico: Indigenous Identity and the Dismantling of the Myth of the Revolution. *Berkeley Journal of Sociology*, 46, 79-112.
- Pajuelo, R. (2006). *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: IEP.

- Pajuelo, R. (2007). *Reinventando comunidades imaginadas: movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: IFEA e IEP.
- Paredes, M. (2010). En una arena hostil: la politización de lo indígena en el Perú. En C. Meléndez & A. Vergara (eds.), *La iniciación de la política. El Perú político en perspectiva comparada* (pp. 213-244). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Paredes Piqué, S. (2005). *Invisibles entre sus árboles. Derechos humanos de las mujeres indígenas amazónicas del Perú*. Lima: Centro de la Mujer Flora Tristán.
- Pequeño, A. (ed.) (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: FLACSO Ecuador y Ministerio de Cultura de Ecuador.
- Piccoli, E. (2011). *Les rondes paysannes. Vigilance, politique et justice dans les Andes Péruviennes*. Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan.
- Pichardo, N.A. (1997). New Social Movements: A Critical Review. *Annual Review of Sociology*, 23, 411-430.
- Picq, M.L. (2012). Between the Dock and a Hard Place: Hazards and Opportunities of Legal Pluralism for Indigenous Women in Ecuador. *Latin American Politics and Society*, 54(2), 1-33.
- Platt, T. (1999). *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí: de la invasión europea a la República de Bolivia*. La Paz: Fundación Diálogo: Centro de Información para el Desarrollo.
- Postero, N.G. (2007). *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- Quijano, A. & A. Quijano (1980). *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Radcliffe, S.A. (2002). Indigenous Women, Rights and the Nation-State in the Andes. En N. Craske & M. Molyneux (eds.), *Gender and the Politics of Rights and Democracy in Latin America* (pp. 149-172). Nueva York: Palgrave.
- Ramos, A.R. (1998). *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Ray, R. & A.C. Korteweg (1999). Women's Movements in the Third World: Identity, Mobilization, and Autonomy. *Annual Review of Sociology*, 25, 47-71.
- Remy, M.I. (2013). *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*. Lima: IEP.
- Rénique, J.L. (1998). Apogee and Crisis of a «Third Path»: Mariateguismo, «People's War», and Counterinsurgency in Puno, 1987-1994. En S. Stern (ed.), *Shining and Other Paths. War and Society in Peru, 1980-1995* (pp. 307-338). Durham, NC: Duke University Press.
- Richards, P. (2004). *Pobladoras, indígenas, and the State: Conflicts over Women's Rights in Chile*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Richards, P. (2005). The Politics of Gender, Human Rights, and Being Indigenous in Chile. *Gender and Society*, 19(2), 199-220.
- Rivera, T. (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En L. Suárez Navaz & R.A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 331-348). Valencia: Cátedra.
- Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: HISBOL-CSUTCB.
- Rivera Cusicanqui, S. (1987). *Oppressed but not Defeated: Peasant Struggles among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900-1980*. Génova: United Nations Research Institute for Social Development.
- Roth, B. (2004). *Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Rousseau, S. (2009a). Genre et ethnicité racialisée en Bolivie: Pour une étude intersectionnelle des mouvements sociaux. *Sociologie et sociétés*, 41(2), 135-160.
- Rousseau, S. (2009b). *Women's Citizenship in Peru: The Paradoxes of Neopopulism in Latin America*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Rousseau, S. (2010). Populism from above, Populism from below: a Comparison of Alberto Fujimori's and Evo Morales' Gender Politics. En K. Kampwirth (ed.), *Gender and populism in Latin America: Passionate politics* (pp. 140-161). University Park: Pennsylvania State University Press.

- Rousseau, S. (2011a). Disputando la indigeneidad: las organizaciones de mujeres indígenas-campesinas bolivianas en el escenario pos-Constituyente. *Decursos. Revista de Ciencias Sociales*, 13, 139-162.
- Rousseau, S. (2011b). Indigenous and Feminist Movements at the Constituent Assembly in Bolivia: Locating the Representation of Indigenous Women. *Latin American Research Review*, 46(2), 5-28.
- Rousseau, S. (2014). La construcción de lo indígena en Bolivia: conflictos y luchas entre organizaciones de mujeres en el escenario post constituyente. En N. Henríquez (ed.), *Conflicto social en los Andes. Protestas en el Perú y Bolivia* (pp. 331-351). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rousseau, S. & A. Morales Hudon (2015). Paths towards Autonomy in Indigenous Women's Movements: Mexico, Peru, Bolivia. *Journal of Latin American Studies*, 48(1) 33-60.
- Rubin, J.W. (2004). Meanings and Mobilizations: a Cultural Politics Approach to Social Movements and States. *Latin American Research Review*, 39(3), 106-142.
- Ruiz, M. (1994). El Frente Independiente de Pueblos Indios. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(2), 117-132.
- Safa, H.I. (1990). Women's Movements in Latin America. *Gender & Society*, 4(3), 354-369.
- Safa Barraza, A. & E. Mergruen Rentería (eds.) (1994). *Las mujeres campesinas se organizan*. México: UNORCA.
- Salas Carreño, G. (2012). Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'État. Les allégeances des montagnes dans le sud des Andes péruviennes (1930- 2012). *Recherches amérindiennes*, XLII(2-3), 25-37.
- Salazar, C. (1998). *Movimiento de mujeres en Bolivia: la federación de mujeres campesinas «Bartolina Sisa» y los clubes y centros de madres*. La Paz: Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo.
- Sámano Rentería, M.Á. (2006). *El movimiento indígena en México, un paso adelante y dos hacia atrás*. Presentación para el VII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural, Quito, Ecuador.
- Sánchez, C. (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI.



- Sánchez Néstor, M. (2005). Construire notre autonomie: le mouvement des femmes indiennes au Mexique. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(2), 50-64.
- Sánchez Néstor, M. (2009). La Conquista: desde entonces los pueblos originarios resistimos y avanzamos. En M. Montaner (ed.), *Palabra y pensamiento. Mujeres indígenas*. México: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM).
- Sariago Rodríguez, J.L. (2005). Política indigenista en tiempos de alternancia: de los dichos a los hechos. En A. Aziz Nassif & J. Alonso Sánchez (eds.), *Sociedad civil y diversidad* (pp. 277-306). México: CIESAS y Miguel Ángel Porrúa.
- Sieder, R. (ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sieder, R. & J.A. McNeish (2013). *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*. Nueva York: Routledge.
- Sierra, M.T. (2009). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. *Desacatos*, 31, 73-88.
- Snow, D. (2004). Social Movements as Challenges to Authority: Resistance to an Emerging Conceptual Hegemony. *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 25, 3-25.
- Solís, G. (2009). Perú Amazónico, En I. Sichra (ed.), *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina* (pp. 302-332). Cochabamba: FUNPROEIB Andes.
- Spedding, A. (2005). *Kawsachun Coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chaparé*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- Speed, S. (2008). *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University Press.
- Speed, S.; R.A. Hernández Castillo & L. Stephen (2006). *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- Spronk, S. & J.R. Webber (2007). Struggles against Accumulation by Dispossession in Bolivia. The Political Economy of Natural Resource Contention. *Latin American Perspectives*, 34(2), 31-47.

- Staggenborg, S. & V. Taylor (2005). Whatever Happened to the Women's Movement? *Mobilization*, 10(1), 37-52.
- Starn, O. (1991). Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, 6, 63-91.
- Starn, O. (1999). *Nightwatch: The making of a Movement in the Peruvian Andes*. Durham: Duke University Press.
- Stavenhagen, R. (2002). Mexico's Unfinished Symphony: The Zapatista Movement. En J. Tulchin & A. Selee (eds.), *Mexico's Politics and Society in Transition* (pp. 109-126). Washington DC: Woodrow Wilson Center Press.
- Stavenhagen, R. (2010). Struggle and Resistance: The Nation's Indians in Transition. En A. Selee & J. Peschard (eds.), *Mexico's Democratic Challenges: Politics, Government, and Society* (pp. 251-267). Stanford: Woodrow Wilson Center Press y Stanford University.
- Stavenhagen, R. (2013). *The Emergence of Indigenous Peoples*. Berlín: Springer.
- Stefanoni, P. (2006). El nacionalismo indígena en el poder. *Observatorio Social de América Latina*, VI(19), 37-44.
- Stephen, L. (2001). Gender, Citizenship, and the Politics of Identity. *Latin American Perspectives*, 28(6), 54-69.
- Stephen, L. (2002). *¡Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Stephenson, M. (2002). Forging an Indigenous Counter Public Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia. *Latin American Research Review*, 37(2), 99-118.
- Sulmont, D. (2011). Race, Ethnicity and Politics in Three Peruvian Localities: An Analysis of the 2005 Crise Perceptions Survey in Peru. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 6(1), 47-78.
- Tarrow, S.G. (1994). *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Taylor, V. & N. Whittier (1992). Collective Identity in Social Movement Communities. En A.D. Morris & C. McClurg Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.

- Tiburcio Cayetano, H. (2010). Liberarse del miedo. En G. Espinosa Damián, L.I. Dircio Chautla & M. Sánchez Néstor (eds.), *La coordinadora guerrerense de mujeres indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tilly, C. & S. Tarrow (2008). *Politique(S) du con it : de la grève à la révolution*. París: Les Presses SciencesPo.
- Trejo, G. (2009). Religious Competition and Ethnic Mobilization in Latin America: Why the Catholic Church Promotes Indigenous Movements in Mexico. *American Political Science Review*, 103(3), 323-342.
- Trivelli, C. (2005). Una mirada cuantitativa a la situación de pobreza de los hogares indígenas en el Perú. *Revista Economía*, 28(55-56), 83-158.
- Valdivia, N. (2011). *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*. Lima: GRADE.
- Valladares de la Cruz, L.R. (2004). Mujeres ejemplares: indígenas en los espacios públicos. *Alteridades*, 14(28), 127-147.
- Valladares de la Cruz, L.R. (2008). Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales. *Alteridades*, 18(35), 47-65.
- Van Cott, D.L. (ed.) (1994). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Van Cott, D.L. (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Van Cott, D.L. (2005). *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Van Cott, D.L. (2009). *Radical Democracy in the Andes*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Varese, S. (1973). *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campésino* (vol. 11). Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- Varese, S. & A. Chirif (2006). *Witness to Sovereignty: Essays on the Indian Movement in Latin America*. Copenhagen: IWGIA.
- Velasco Cruz, S. (2003). *El movimiento indígena y la autonomía en México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Vittor, L. (2009). CONACAMI y el despertar del movimiento indígena en el Perú. En J. de Echave, R. Hoetmer & M. Palacios Panéz (eds.), *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización* (pp. 183-215). Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Warren, K.B. (1998). Indigenous Movements as a Challenge to the United Social Movement Paradigm for Guatemala. En S.E. Álvarez, E. Dagnino & A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements* (pp. 165-195). Boulder: Westview Press.
- Warren, K.B. & J.E. Jackson (2002). *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Yashar, D.J. (1998). Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America. *Comparative Politics*, 31(1), 23-42.
- Yashar, D.J. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Yrigoyen Fajardo, R. (2002). Peru: Pluralist Constitution, Monist Judiciary-A Post-Reform Assessment. En R. Sieder (Ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy* (p. 157). Londres: Palgrave Macmillan.
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *The European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209.
- Zegada, M.T. (2010). El rol de la oposición política en Bolivia (2006-2009). En L.A. García Orellana & F. L. García Yapur (eds.), *Mutaciones del campo político en Bolivia* (pp. 151-240). La Paz: PNUD.

Fondo Editorial PUCP

*Movimientos de mujeres indígenas en Latinoamérica* ilustra cómo, en las últimas décadas, las mujeres indígenas desafiaron varias formas de exclusión utilizando diferentes estrategias para transformar las organizaciones e identidades colectivas de los movimientos indígenas.

A través de un análisis comparativo, este libro demuestra cómo el género y la etnicidad están presentes en los discursos de las mujeres que pertenecen a los movimientos indígenas del Perú, México y Bolivia.

Las autoras exploran los contextos políticos y las dinámicas internas de estos movimientos y muestran cómo estos crearon oportunidades diferentes para las mujeres en cuanto a sus procesos organizativos y demandas específicas. Entre estos procesos se encuentran la creación de espacios autónomos al interior de organizaciones mixtas, el establecimiento de organizaciones independientes y lo que denominan el fenómeno del «paralelismo de género», que son organizaciones de mujeres que mantienen una afiliación a una organización mixta liderada por varones.



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

**FONDO  
EDITORIAL**

ISBN 978-612-317-403-3



9 786123 174033