

1-2/04

ASUNTOS INDIGENAS

MUJERES INDIGENAS



IWGIA

editorial

Kathrin Wessendorf

4

internacional

CONFERENCIA SOBRE LAS MUJERES
INDIGENAS Y RELACIONES DE GENERO

8

áfrica

LAS MUJERES SAN DE HOY:
DESIGUALDAD Y DEPENDENCIA
EN UN MUNDO POSRECOLECTOR

Renée Sylvain

12

MUJERES TWA DE LOS GRANDES LAGOS
"QUEREMOS QUE NUESTROS HIJOS APRENDAN A
TOMAR EL FUTURO EN SUS PROPIAS MANOS"

Dorothy Jackson

18

MUTILACION GENITAL FEMENINA

Naomi Kipuri

26

américas

ENTREVISTA A NINA PACARI

32

MUJERES INDIGENAS AMAZONICAS:
CONOCIENDO SUS DERECHOS

Teresita Antazú Lopez

36

LAS MUJERES INDIGENAS: SURGIMIENTO DE
UNA IDENTIDAD COLECTIVA INSURGENTE

Nellys Palomo Sánchez

42

MUJERES NATIVAS DE QUEBEC:
ENFRENTANDO LA VIOLENCIA

Michèle Rouleau

50

EL DESIGUAL TRATAMIENTO A LAS MUJERES
NATIVAS AMERICANAS EN EE.UU.

53

HABLAR CON VOZ PROPIA: ESFUERZOS
ORGANIZATIVOS DE LAS MUJERES
INDIGENAS EN LAS AMERICAS

Marie Léger

54



asia

MUJERES INDIGENAS Y ACTIVISMO EN ASIA: LAS MUJERES ACEPTAN EL DESAFIO

Jannie Lasimbang

58



el norte circumpolar

LA DISCUSION SOBRE GENERO EN SAPMI - TRANSFORMACIONES SOCIOCULTURALES Y NUEVOS DESAFIOS

Jorunn Eikjok

64



Cubierta: Mujeres garo y khasi, Meghalaya, India 2001. Foto: Christian Erni

Asuntos Indígenas se publica cuatro veces al año

Secretariado Internacional

Classensgade 11 E, DK-2100
Copenhague, Dinamarca
Tel.: (+45) 35 27 05 00
Fax: (+45) 35 27 05 07
E-mail: iwgia@iwgia.org
Página web: www.iwgia.org

Editoras: Kathrin Wessendorf, Diana Vinding y Lola García-Alix

Precio por ejemplar: US\$ 6.00 + franqueo - (ISSN 1024-3283)

Precios de suscripción para 2003 (*Asuntos Indígenas* + *El Mundo Indígena*)
US\$ 60.00 (particulares) US\$ 90.00 (instituciones)

Las opiniones expresadas en las publicaciones de IWGIA no reflejan necesariamente las del Grupo de Trabajo.
No se autoriza la reproducción total o parcial de esta publicación sin autorización de la organización.

Suscríbase a las publicaciones de IWGIA - 2004

Tarifas	PARTICULARES			INSTITUCIONES		
	Resto del mundo	Europa	Dinamarca	Resto del mundo	Europa	Dinamarca
	US\$	EUR	DKK	US\$	EUR	DKK
<i>Indig. Affairs</i> + <i>The Indig. World</i>	60.00	50.00	375.00	90.00	80.00	600.00
<i>Indig. Affairs</i> + <i>The Indig. World</i> + documents	120.00	100.00	750.00	160.00	140.00	1050.00
<i>Asuntos Indígenas</i> + <i>El Mundo Indígena</i>	60.00	50.00	375.00	90.00	80.00	600.00
<i>Asuntos Indígenas</i> + <i>El Mundo Indígena</i> + documentos	90.00	80.00	600.00	140.00	120.00	900.00

Para pagos con tarjeta de crédito: Mastercard, Visa o Eurocard indique el nombre del titular, número y fecha de caducación - por favor, recuerde la firma. Para pagos con cheques, estos deberán ser expedidos en US\$, EUR o DKK a nombre de IWGIA.
Banco: Sydbank: 7031 109441-4, swiftcode: sybkdk22

Nota de los editores

Lamentamos la demora en la publicación de este número ocasionada por inconvenientes técnicos ajenos a nuestra voluntad

Kathrin Wessendorf

El Foro Permanente para los Asuntos Indígenas se creó en el año 2000 y ha celebrado su tercera sesión en Nueva York en mayo del presente año. Durante su segunda sesión en mayo de 2003, el Foro decidió centrar su atención sobre las mujeres indígenas durante el año 2004.

Este número de Asuntos Indígenas recopila artículos de autores indígenas y no-indígenas que describen la situación de las mujeres indígenas en diferentes partes del mundo. Estos artículos reflejan la situación de las mujeres indígenas que, a menudo, son doblemente discriminadas por su condición de indígenas y de mujeres.

Numerosas sociedades indígenas poseen tradicionalmente modelos equitativos de género en los que los hombres y las mujeres se complementan en sus tareas y dentro de la familia. Muchos de los artículos subrayan el hecho de que la influencia de las sociedades dominantes, a través de la colonización y la represión, ha reestructurado estos roles equitativos. Un sinnúmero de mujeres indígenas se ven ahora enfrentadas a condiciones injustas impuestas por la sociedad dominante y posteriormente adoptadas por sus propias comunidades. En Sapmi, la influencia de la sociedad mayoritaria sobre la cultura indígena ha conducido a que el rol de los hombres sea el de "proveedor" mientras que el rol de la mujer ha sido confinado al hogar. Si bien el ideal tradicional dice que el hombre y la mujer son iguales, la realidad en la actual sociedad sami es diferente. Sin embargo, como Jorunn Eikjok describe en su artículo, el movimiento de las mujeres sami fue severamente criticado por la misma sociedad sami por seguir los ideales de la sociedad mayoritaria: *"...la actitud era que las mujeres que luchaban por la igualdad de derechos entre los géneros, habían malentendido el rol de la mujer sami y eran menos sami de lo que debían ser"*. También fueron criticadas por las mujeres no-indígenas debido a su interés por los temas indígenas, *"Éramos impopulares entre nuestras hermanas en la comunidad general por incorporar nuestra identidad cultural y étnica como mujeres. Nuestros hermanos nos ridiculizaban puesto que, para ellos, la cuestión de género era irrelevante"* cuenta Jorunn Eikjok basándose en su propia experiencia.

Los san de la región de Omaheke en Namibia han perdido sus territorios y trabajan ahora para granjeros blancos y en puestos ganaderos donde la vida se organiza de acuerdo a las ideologías raciales y de género de estos granjeros. Mientras que los hombres trabajan como asalariados,

las mujeres se ocupan de los quehaceres domésticos, recibiendo una paga muy inferior a la de los hombres, lo que da lugar a la dependencia con respecto a éstos. La introducción de los conceptos del trabajo asalariado masculino y del trabajo femenino como un mero apoyo doméstico han reestructurado, junto con el concepto de propiedad, a muchas sociedades indígenas.

Los derechos territoriales son una cuestión central para los pueblos indígenas. La influencia de las sociedades mayoritarias ha influido también en la situación de las mujeres indígenas en relación con los territorios. En la región de los Grandes Lagos, los derechos territoriales de las mujeres twa han sido debilitados por los sistemas de propiedad individual, opuestos a su sistema tradicional basado en la tenencia comunitaria de tierras y bosques. Hoy en día cuando las familias twa poseen parcelas familiares, son generalmente los hombres los que son considerados como propietarios, y esto hace a las mujeres más dependientes.

Las tradiciones juegan un importante papel en la vida de muchas mujeres indígenas, y según Nellys Palomo, la mujer y la comunidad tienen una inmensa responsabilidad en la preservación de la identidad cultural y religiosa. Nellys Palomo pone énfasis en que las reflexiones que vienen haciendo las mujeres indígenas no parten de una visión acritica. Al contrario muchas mujeres están empezando a cuestionar aquellas tradiciones que "dan tristeza a nuestro corazón" "ya que promueven la desvalorización de ser mujer. Como ella dice "las costumbres que tengan los pueblos indios no deben de hacer daño a nadie". En otras sociedades indígenas, los ritos tradicionales, a pesar de ser dañinos, todavía son considerados como una forma de mantener la fortaleza y la identidad de las comunidades. Una de estas tradiciones es la circuncisión femenina.

La circuncisión femenina (o mutilación genital femenina como actualmente se la denomina) es parte de la tradición de las comunidades pastoralistas de Kenya. Muchas de estas comunidades viven en localidades remotas aisladas y poseen una infraestructura mínima. Como Naomi Kipuri recalca en su artículo, mientras muchos otros aspectos de la cultura han cambiado o desaparecido, en este caso hasta la gravedad del corte se mantiene. La mutilación genital femenina es sin lugar a dudas una violación de los derechos humanos de las jóvenes que la sufren y las iniciativas contra esta, organizadas por mujeres de las comunidades donde se practica,



Foto: Tebtebba

deben ser apoyadas ya que solo ellas pueden encontrar alternativas culturalmente apropiadas que eventualmente la puedan erradicar.

Otras formas de violencia contra las mujeres son discutidas en varios artículos, como consecuencia del conflicto externo o del entorno doméstico en que se encuentra la mujer.

Las mujeres son generalmente las que más sufren cuando prevalecen la inestabilidad y los conflictos. En su artículo sobre los twa de la región de los Grandes Lagos, Dorothy Jackson describe cómo sufren las mujeres debido al conflicto que se desarrolla en sus países, en el cual son víctimas de la discriminación étnica y la violencia física,

siendo frecuentemente abusadas o violadas por los diversos actores del conflicto. Además, las mujeres violadas twa son generalmente condenadas al ostracismo por sus propias comunidades debido al temor de que hayan sido contagiadas de SIDA.

Las violaciones son también utilizadas como un método para controlar y humillar sistemáticamente a un pueblo.

Las mujeres pueden convertirse en blanco de violaciones y persecuciones sexuales con el objetivo de dominar y someter a las comunidades indígenas en situaciones de conflicto. Jannie Lasimbang hace notar en su artículo que las mujeres activistas corren un riesgo especial de ser designadas como blancos por los militares.

Las mujeres juegan un importante papel en la solución de conflictos y tienen frecuentemente gran influencia en los procesos de paz. Se reúnen para promover la paz y la reconciliación, poniéndose a veces en peligro para parar las luchas entre los hombres. Sin embargo, son nuevamente marginalizadas cuando se realizan negociaciones de paz y en los procesos de autonomía. Esto nos lleva a la conclusión de que el rol de las mujeres en la lucha por la paz no resulta automáticamente en una mayor participación en los procesos formales de paz o en las sociedades posconflictivas.

Las mujeres indígenas también están particularmente expuestas a la violencia en situaciones no conflictivas debido a la discriminación étnica. En el caso de las san en Namibia, la generalizada creencia de que son promiscuas y que por lo tanto “no se sienten violadas” cuando se las agrede, hace que aumente su vulnerabilidad. En los Estados Unidos, las mujeres indígenas han sido y todavía padecen racismo y prejuicios de género en las áreas de servicios de salud y tratamientos preventivos como se detalla en la información basada en un artículo escrito por Mililani Trask.

Además de estar expuestas a la violencia “externa” las mujeres indígenas son frecuentemente víctimas de una importante violencia doméstica. La frustración causada por la marginalización, pérdida de cultura y discriminación, conduce a comunidades menos sostenibles a un alto nivel de violencia dentro de las mismas. La violencia se relaciona generalmente con el consumo de alcohol. Violencia doméstica y abusos relacionados con el alcohol son temas mencionados en muchos de los artículos de este número de *Asuntos Indígenas*. Michèle Rouleau nos presenta a la Organización de Mujeres Nativas de Québec que promueve la no-violencia en las comunidades y familias indígenas. Esta organización fue fundada en 1974 y, desde entonces, ha obtenido substanciales resultados mediante la promoción de la discusión sobre este tema y el “quebrantamiento del silencio” sobre la violencia doméstica.

Una declaración de las participantes del Sudeste Asiático y del área del Pacífico en la conferencia sobre “Mujeres Indígenas Superando la Violencia” llevada a cabo en Chiang Mai, Tailandia en septiembre de 2003 proclamó que: *“La violencia contra la mujer no es sólo un asunto doméstico. Es, además, una grave cuestión social y un urgente problema de derechos humanos para muchas mujeres*

que viven con un constante temor e incertidumbre sobre su seguridad y sus vidas”.

Mientras que muchos de los temas anteriormente mencionados conciernen a las mujeres en general, las mujeres indígenas son doblemente discriminadas por su condición de mujeres y de indígenas. Si incluimos la cuestión de la pobreza, podemos decir que ellas son triplemente discriminadas ya que los pueblos indígenas están entre los más pobres de los pobres. La cuestión territorial es fundamental para los pueblos indígenas y, por lo tanto, también para las mujeres indígenas, hecho que casi nunca es mencionado por las organizaciones de mujeres no-indígenas.

A pesar de que la discriminación contra las mujeres indígenas continúa, se han producido algunos progresos tangibles durante los últimos años. Como señala Nellys Palomo, las mujeres indígenas han ido “tejiendo visibilidad.... Han hecho su irrupción consciente y organizada en estos últimos diez años. Los cambios operados por ellas son notables y algunas han logrado consolidarse en posiciones de liderazgo desde donde pueden darle voz a las preocupaciones de las otras”. Una de estas mujeres visibles es Nina Pacari, la primera mujer indígena en ocupar el cargo de Ministra de Asuntos Exteriores de la República del Ecuador, quien en la entrevista que se publica en este número de *Asuntos Indígenas* nos habla del movimiento indígena en Ecuador y sobre su participación en el mismo.

Las mujeres indígenas han sido también capaces de afianzarse, organizándose, y están gradualmente creando más organizaciones que se ocupan de sus necesidades y preocupaciones específicas. Estas organizaciones enfocan temas en común con las organizaciones de mujeres no-indígenas como son las cuestiones relativas a la salud reproductiva, violencia en general y violencia doméstica en particular, tráfico de mujeres, mujeres y trabajo, etc. Sin embargo, las organizaciones indígenas incorporan siempre un ángulo étnico específico que considera la situación a la que se enfrentan las mujeres indígenas doble y hasta triplemente discriminatoria, debido al hecho de ser mujeres, indígenas y frecuentemente pobres. Las organizaciones de mujeres indígenas también se ocupan de otros temas como por ejemplo los derechos territoriales, los que no parecen ser considerados por las mujeres no-indígenas.

Las mujeres indígenas han sido también capaces de ganar influencia en las actuales organizaciones domina-



Mujeres Aymaras de Perú. Foto: archivo de IWGLA



Mujeres asháninka de Perú. Foto: archivo de IWGLA

das por los hombres. Esto por ejemplo ha ocurrido en AIDASEP, una organización nacional indígena en Perú, donde la sección de mujeres ha sido promocionada y se ha convertido en el programa de la mujer indígena. Según Teresita Antazú Lopez, esto significa el reconocimiento de un rol predominante y más político de la mujer dentro de la organización.

A nivel continental y regional, las mujeres indígenas, desde mediados de los años 90, han realizado un número cada vez mayor de actividades para organizarse y reunirse con el objetivo de compartir sus problemas, limitaciones y posibles soluciones, así como para poder aprender de experiencias comunes. Marie Léger, en su artículo sobre el Enlace Continental describe una iniciativa, que actualmente incluye a mujeres indígenas de 15 países en las Américas. Una de las áreas en la que el enlace ha sido particularmente activo es la promoción de la participación de las mujeres indígenas en los foros internacionales. Esto es una tendencia general y muchas mujeres indígenas de todo el mundo participan hoy en las reuniones de las Naciones Unidas, donde activamente promueven sus derechos.

Para preparar la reunión del Foro Permanente sobre Asuntos Indígenas que tuvo lugar en mayo de 2004, se realizó un número de conferencias preparatorias en Asia, África y las Américas. Esta última organizada por el Enlace Continental. Sin embargo, tal como señala Jannie

Lasimbang en su artículo, es importante informar a las mujeres indígenas sobre cómo documentar las violaciones de los derechos humanos sin que tengan que viajar a reuniones internacionales. Por eso el rol de las mujeres indígenas en el proceso de toma de decisiones a todos los niveles es fundamental. Por eso es tan importante el empoderamiento de las mujeres. Según lo expresado por Nellys Palomo “ La autonomía que queremos no sólo es en los territorios, en la comunidad, sino también para nosotras las mujeres, para que podamos participar y no estar en la cocina.... ya despertamos y queremos hacer acciones fuertes para que nos tomen en cuenta” Pero tal como concluye Nellys, hace falta un debate abierto y real sobre el empoderamiento de la mujer indígena. Debate que puede ayudar a engendrar un análisis de los mecanismos de discriminación a los que se ve sometida la mujer indígena. Análisis que será fundamental para poder avanzar y fortalecer la lucha de las mujeres indígenas para conseguir su emancipación y empoderamiento

Es de esperar que en el futuro, las organizaciones de mujeres indígenas y no-indígenas, junto con sus organizaciones de apoyo y los donantes, faciliten este análisis y consideren más profunda y cuidadosamente la excepcional situación de las mujeres indígenas en el diseño de proyectos, programas y políticas generales. □



Foto: Jan Kjær, Mellempfolkeligt Samvirke

CONFERENCIA SOBRE LAS MUJERES INDIGENAS Y RELACIONES DE GENERO

26 AL 28 DE ABRIL DE 2004

Fredensborg, Dinamarca

Nosotras, las participantes a la conferencia sobre mujeres indígenas y relaciones de género, realizada del 26 al 28 de abril en Fredensborg, Dinamarca, con la participación de mujeres indígenas de cuatro continentes, nos reunimos con los siguientes objetivos:

- Analizar los factores claves que caracterizan las relaciones de género en las comunidades indígenas.
- Ver cómo estas relaciones interactúan con circunstancias sociales, culturales económicas y políticas específicas y cómo difieren de las relaciones de género en las sociedades dominantes.
- Examinar las relaciones de género que existen entre las mujeres indígenas y las sociedades no indígenas.

Las discusiones durante el debate dejaron en claro que, si bien provenimos de contextos muy diversos, las mujeres indígenas demostramos un infinito "poder de supervivencia". Nuestra flexibilidad y franqueza ante los desafíos - los propios, los de nuestras familias o nuestros hijos - y nuestra creatividad en el uso de las habilidades tradicionales en un contexto moderno son prueba de nuestra inventiva. Hemos aprendido a manejar las diferencias de manera constructiva.

Nosotras, las mujeres indígenas que vivimos en sociedades que generalmente no poseen tradición de liderazgo centralizado, tenemos una ventaja estructural en trabajar juntas globalmente. Creemos firmemente que no somos víctimas sino participantes y queremos desarrollar y aprender de nuestras experiencias para mejorar nuestra posición como mujeres indígenas en cooperación con los hombres indígenas.

Durante la conferencia tuvimos a nuestra disposición numerosos documentos escritos por mujeres indígenas de los cuatro continentes¹, muchas de las cuales estuvieron entre nosotras. Basándonos en la documentación presentada y adicionalmente procesada durante nuestras conversaciones, adoptamos las siguientes recomendaciones a ser presentadas ante la 3ª Sesión del Foro Permanente de las Naciones Unidas para Asuntos Indígenas a llevarse a cabo en la sede central de la ONU en Nueva York del 10 al 21 de mayo de 2004.

RECOMENDACIONES

Generales

El Foro deberá alentar a todos los organismos de las Naciones Unidas cuyas actividades tengan un impacto sobre la mujer indígena a informar regularmente sobre las políticas y programas que afecten o se relacionen con las mujeres indígenas.

Educación

Apoyar a los pueblos indígenas en el desarrollo de una un sistema educativo culturalmente apropiado que promueva el potencial cultural de ambos géneros y el respeto mutuo entre los sexos y las generaciones. A este respecto, solicitamos que el Foro Permanente efectúe las siguientes recomendaciones específicas:

1. Solicitar que el Relator Especial para la Situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas, en su futuro trabajo sobre temas educativos, preste especial atención a:
 - Identificar ejemplos de “buenas prácticas” en la educación mediante la consideración de ejemplos de sistemas educativos desarrollados e implementados por pueblos indígenas de diversas partes del mundo.
 - Analizar los impactos negativos sobre personas indígenas de ambos sexos causados por los sistemas educativos de la sociedad dominante.
 - Considerar el rol especial de las mujeres indígenas en los procesos educativos como garantes de las “culturas” e identidad de los pueblos indígenas.
2. Solicitar que la UNICEF, la UNESCO y otros organismos y agencias de la ONU involucrados en la educación implementen plenamente las políticas de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas cuando ejecuten cualquier programa relativo a los estudios.
3. Solicitar que la UNICEF, la UNESCO y otros organismos y agencias de la ONU interesados organicen una conferencia sobre educación indígena en cooperación con el Relator Especial y el Foro Permanente.

Comité sobre Discriminación contra la Mujer (CEDAW)

Habiendo notado que la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) no hace referencia alguna a las mujeres indígenas y que no ha tomado plena consideración de la naturaleza específica de la dimensión genérica de la discriminación racial, el foro solicita que el Comité sobre la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer:

1. Preste especial atención a las cuestiones relativas a la salvaguarda de la integridad de las mujeres indígenas y a la dimensión genérica de la discriminación racial contra los pueblos indígenas.

- 2) Organice una reunión, en cooperación con las mujeres indígenas, con el objetivo de iniciar un proceso para elaborar y adoptar una Recomendación General sobre Mujeres Indígenas.

Desarrollo económico y social

Recomendar que el Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD), en colaboración con otros organismos de la ONU y organizaciones asociadas, prepare un Estudio sobre el Impacto de los Proyectos de Desarrollo sobre las mujeres indígenas.

Salud

Debido a la alta tasa de mortandad materna e infantil en todo el mundo, solicitamos que la Organización Mundial de la Salud (OMS) junto con su organismo regional, la Organización Panamericana de la Salud (OPS), la UNICEF y todos los otros organismos y agencias involucradas en cuestiones de salud femenina:

1. Organicen una conferencia sobre “Mortandad materna e infantil en las comunidades indígenas” con los siguientes objetivos conexos:
 - a. Evaluar la situación.
 - b. Elaborar un programa específico que se ocupe de las necesidades sanitarias de la mujer indígena.
 - c. Mejorar los niveles de salud de las comunidades indígenas.
2. La conferencia debe prestar especial atención a las perspectivas culturales indígenas, sus visiones globales y conocimiento tradicional.
3. Las organizaciones de mujeres indígenas deberían ser invitadas a participar en la conferencia.

Derechos humanos

Recomendar que los Relatores Especiales específicos de cada país, los Relatores Especiales temáticos, los expertos de la Comisión para los Derechos Humanos de la ONU y de todos los restantes organismos y agencias de las Naciones Unidas involucradas en la situación de los derechos humanos en áreas de conflicto armado:

1. Presten especial atención al impacto de tales conflictos sobre las mujeres indígenas.
2. Insistan en la investigación de actos de violencia contra mujeres indígenas perpetrados por las fuerzas armadas o personal similar, asegurándose que los responsables sean inculpadados y procesados en cortes civiles.

Un gran número de conflictos armados tienen lugar en áreas indígenas y las mujeres indígenas son doblemente afectadas debido a su pertenencia étnica y su género. Ellas no se ven a sí mismas como meras víctimas de los conflictos armados. Son las sobrevivientes de una lucha contra la militarización y luchan por la paz. Esto se evidencia en algunas situaciones donde las mujeres indígenas han desarrollado una considerable capacidad de mediación y negociación en regiones castigadas por violentos conflictos. Esta habilidad proviene de su experiencia de negociación mediante prácticas culturales tradicionales y convencionales/dominantes manteniendo al mismo tiempo su rol como guardianas de la cultura y las tradiciones indígenas.

El Foro Permanente debería formular las siguientes recomendaciones a los organismos y agencias de la ONU:

1. Apoyar la resolución de conflictos y el proceso de paz con la completa y efectiva participación de los pueblos indígenas, incluyendo a las mujeres indígenas.
2. Exigir el retiro inmediato de las tropas militares, destacamentos y otras fuerzas armadas de los territorios indígenas, incluyendo puestos de control y fuerzas paramilitares.
3. Denunciar y oponerse a las leyes antiterroristas antidemocráticas y represivas y a la legislación conexas.
4. Exigir la cancelación y la condena de todos los programas de trasmigración y reasentamiento de personas no-indígenas en territorios indígenas. Donde estos programas ya hayan sido consumados, se deberá reasentar a los colonos en áreas no-indígenas a través de incentivos y otros beneficios. Tanto los colonos asentados como los pueblos indígenas anfitriones deberán recibir compensación total, repatriación y ayuda de rehabilitación.
5. Condenar todas las violaciones de mujeres y niñas indígenas en situaciones de conflicto armado y tomar las medidas necesarias para acabar con estas violaciones.
6. Solicitar la realización de misiones de investigación enfocadas sobre la situación de los derechos humanos de las mujeres y los niños indígenas en los conflictos armados y la publicación de los resultados obtenidos.
7. Insistir en que el Relator Especial para la Situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas utilice la cuestión del impacto de los conflictos armados sobre las mujeres indígenas como tema principal de su informe de 2005.
8. Realizar una revisión anual sobre la implementación de la resolución no. 1325 e informar al Consejo de Seguridad.
9. Asegurar la plena participación de las mujeres indígenas en las negociaciones, diálogos de paz y en los acuerdos a escala nacional e internacional incluyendo el suministro de capacitación sobre procesos de paz para ellas y sus organizaciones. El Instituto de la ONU para el Entrenamiento e Investigación (UNITAR) podría tener un rol preponderante al respecto.
10. Identificar costumbres, tradiciones e iniciativas indígenas para la creación de paz y proveerlas con el apoyo técnico y financiero necesarios para derivar los resultados de tales iniciativas hacia procesos de paz y diálogos más formales.
11. Evitar el reclutamiento de niños y niñas indígenas en las filas de los grupos armados.
12. Incorporar las necesidades y prioridades de las mujeres y niñas excombatientes o familias de excomba-



Mujeres khasi en el mercado. Foto: Christian Erni



Chaco, Argentina. Foto: Frank Schvindt

tientes en el diseño e implementación de los programas de desarme, desmovilización y reintegración (DDR)

13. Apoyar la documentación de las contribuciones positivas de los pueblos indígenas en la solución de conflictos y creación de paz. El rol de las mujeres indígenas debe ser reconocido y subrayado en este contexto.

Comentarios finales

Los pueblos indígenas están cultural y territorialmente oprimidos.

Las sociedades indígenas poseen una integrada flexibilidad y apertura en su organización social así también como una tradicional toma de decisiones por consenso.

Las relaciones tradicionales entre los géneros eran, en la mayoría de los casos, relativamente equitativas, pero estas han sufrido drásticos cambios debido a la incorporación en la sociedad dominante, resultando en el debilitamiento de los sistemas indígenas de relaciones entre los géneros, y colocando a las mujeres indígenas en la categoría de oprimidas debido a su género, pertenencia étnica y clase en muchos países del mundo.

Las similares circunstancias estructurales han promovido un sentimiento de destino común entre los pueblos indígenas del mundo, a pesar de sus significativas diferencias sociales y culturales, y por supuesto de las diferencias en su cultura política, que son evidentes en los métodos utilizados por los pueblos indígenas para organizarse en diversas partes del mundo, desde la resistencia organizada y los movimientos revolucionarios hasta aquellos influenciados por el parlamentarismo y las expectativas de derechos representativos. Esto ha abierto diferentes posibilidades para la resistencia de los pueblos indígenas y para los roles de las mujeres en este proceso.

Estas divergencias y puntos en común han enseñado a los pueblos indígenas a interconectarse más allá de sus diferencias culturales y, en ese proceso, a tomar conciencia y a aprender los unos de los otros de manera constructiva. Las mujeres indígenas se han vuelto flexibles y hábiles para responder a este desafío. □

Firmado el 28 de abril de 2004
en Fredensborg (Dinamarca)

Nombre	Organización	País
Jorunn Eikjok Gitte Trøndheim Nellys Palomo Sanchez Teresita Antazu Lopez Saoudata Aboubacrine Dorothy Jackson	Investigadora saami Investigadora groenlandesa Kinal Antzetik, AIDSESP TINHINAN Programa para los Pueblos de los Bosques	Noruega Groenlandia México Perú Burkina Faso
Stella Tamang	Foro Sudasiático de las Mujeres Indígenas Nepal Tamang Mujeres Ghedung KIRAT RAI YAYOKHHA	Reino Unido Nepal Nepal
Megh R. Rai (Asociación de los Rai) Chandra Roy	Red de los Pueblos Jumma (JUPNET)	Bangladesh
Taungya (consejera) Susanne Dybbro Annie Oehlerich Jens Dahl Diana Vinding Lola García-Alix Käthe Jepsen Cecilie Mikkelsen Sille Stidsen	Investigadora danesa IBIS IWGIA IWGIA IWGIA IWGIA IWGIA IWGIA	Dinamarca Dinamarca Dinamarca Dinamarca Dinamarca Dinamarca Dinamarca Dinamarca
Observadores:		
Marianne Lykke Thomsen Aase Mikkelsen	Gobierno Autónomo de Groenlandia Ministerio de Relaciones Exteriores de Dinamarca	



Mujer twa en Busanza, Uganda. Foto: Dorothy Jackson

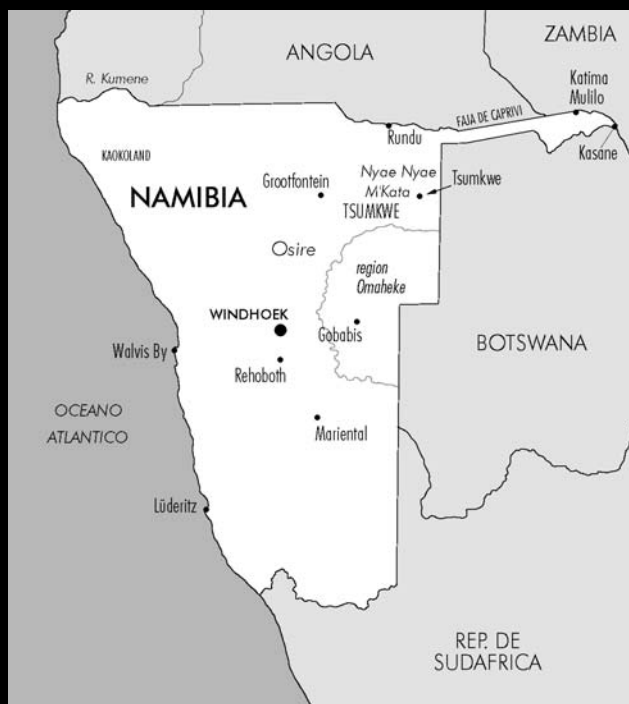
Mujer nenet, Rusia. Foto: Yasavey

LAS MUJERES SAN DE HOY: DESIGUALDAD Y DEPENDENCIA EN UN MUNDO POSRECOLECTOR

Renée Sylvain

Mujeres en un campo gubernamental de reasentamiento. Foto: Renée Syvoin





En todo el mundo la gente está familiarizada con los famosos “Bushmen”¹ o bosquimanos del desierto del Kalahari. Películas como *Los Dioses Deben Estar Locos* muestran a un grupo que vive en armonía con la naturaleza, libres de los problemas y complicaciones del mundo “moderno”. Imágenes similares son presentadas a las audiencias de programas educativos y documentales en el mundo occidental. Los bosquimanos, actualmente llamados “san”, han sido fuertemente estereotipados como aislados “ancestros contemporáneos”. También descripciones etnográficamente más correctas falsean la vida de los san del Kalahari, manteniendo la creencia popular que continúan viviendo como recolectores en el desierto. En realidad, los cazadores – recolectores presentados por los medios de comunicación popular son sólo una pequeña minoría de los aproximadamente 100.000 san de África meridional. La mayoría de los san han sido despojados de sus territorios y se ven obligados a trabajar en empleos ganaderos para los agro-pastoralistas de lengua bantú o en los ranchos comerciales ganaderos de los descendientes de colonos blancos. Otros viven en áreas de reasentamiento gubernamentales donde tienen pocas oportunidades de ganarse la vida.

En este artículo voy a analizar los efectos de la colonización y la incorporación a la economía capitalista de un grupo de san, los Ju|’hoansi, de Namibia oriental. Enfocaré particularmente los modos en que su inserción dentro de una economía de carácter político-cultural colonial y neocolonial han alterado sus relaciones de género. Entre los efectos más devastadores de esta inclusión está el aumento de la violencia hacia las mujeres san. (2)

Paridad de géneros entre los san recolectores

Para poder apreciar la actual situación de las mujeres san en un mundo post recolector, es útil compararla con un contexto recolector. Entre los recolectores Ju|’hoansi, la cacería era principalmente una actividad masculina. Si bien la carne era y sigue siendo el alimento más apreciado por los Ju|’hoansi, los tubérculos, raíces, nueces y bayas proveían la mayor parte de las calorías consumidas por el grupo. La recolección de este tipo de alimentos era mayormente una tarea femenina. El trabajo femenino no era percibido como indigno, los hombres también recolectaban comida, cocinaban y cuidaban a los niños. Las actividades femeninas de recolección eran generalmente reconocidas como importantes para la supervivencia del grupo.

Richard Lee³ describe a los recolectores Ju|’hoansi como “extremadamente igualitarios”. No poseían estructuras de liderazgo formales o centralizadas. Generalmente el individuo que surgía como líder lo hacía debido a que el resto del grupo estaba de acuerdo en que esa persona era un cazador particularmente hábil o poseía buen juicio. Por más que el liderazgo era otorgado por consenso general, estos roles eran informales. Muchas decisiones eran tomadas colectivamente, participando tanto los hombres como las mujeres en el proceso de toma de decisiones. La residencia marital era uxorilocal (el marido vive con la familia de la esposa). Un yerno potencial debía vivir con la familia de su futura esposa durante algunos años para cumplir con el “examen prematrimonial”. Para cumplir con las obligaciones de este servicio se requie-

ría que el futuro yerno cazara, recolectara y en general mantuviera a sus futuros suegros. Esto permitía a los padres de la joven asegurarse de que el futuro yerno era un buen proveedor e iba a tratar a su hija como correspondía. Una vez demostrada la capacidad y cariño del joven, se aprobaba el matrimonio. El “examen prematrimonial” y la residencia marital uxori-local ayudaban a mantener una relativamente balanceada relación entre las parejas san.

A pesar de que el igualitarismo de géneros entre los recolectores san puede ser exagerada⁴, las mujeres san de las comunidades recolectoras descritas por Lee parecen haber gozado de un estatus más alto que las mujeres en las sociedades agrícolas e industriales. Esto era así primordialmente debido a que su contribución a la supervivencia del grupo era reconocida y valorada y porque gozaban del apoyo y sostén de sus familias. Las mujeres san de la región de Omaheke, no gozan en cambio de estas fuentes de estatus y apoyo.

La región de Omaheke: Un mundo post recolector

Como resultado de la colonización alemana (1884 –1915) y posteriormente sudafricana (1915 – 1990), los san omaheke perdieron sus territorios tradicionales de recolección a manos de los colonos blancos y otros grupos africanos. Imposibilitados de cazar y recolectar, la mayoría de ellos trabajan actualmente como mano de obra estacional o empleados domésticos en los ranchos de los blancos o en los puestos de ganado de pastores de habla bantú.

Muchos san omaheke, especialmente aquellos demasiado viejos o enfermos para trabajar, viven en extrema pobreza en asentamientos ilegales suburbanos o en campos gubernamentales de reasentamiento.

En la zona de Omaheke, los san viven en barracones fuera de las granjas de los blancos. Se estima que un 31 % viven en “áreas comunales”⁵ donde trabajan para propietarios de ganado de etnia herero o tswana que normalmente les pagan muy poco (a veces sólo con alcohol) por su trabajo.

Los san predominan en los campos gubernamentales de reasentamiento de la región, donde se distribuyen mensualmente raciones alimenticias de ayuda por la sequía, pero donde tienen pocas posibilidades de ganar dinero. También existe una pequeña pero fluctuante comunidad de “san urbanos” en un poblado de chabolas en las afueras del pueblo de Epako en el municipio de Gobabis.

La división contemporánea del trabajo según el género

La vida en las granjas está organizada de acuerdo a las ideologías raciales y de género de los granjeros, quienes definen a los bosquimanos como la menos civilizada de las razas africanas. Muchos granjeros me lo han dicho abiertamente, “puedes sacar al bosquimano del monte, pero no puedes sacar el monte del bosquimano”. Los granjeros afirman que los san, por ser ex cazadores / recolectores son nómadas innatos e incorregibles y por lo

tanto trabajadores “poco fiables”. Además por su condición de recolectores, el trabajo con ganado “no entra en la naturaleza de los bosquimanos” como así tampoco el servicio doméstico. Las esposas de los granjeros me han dicho que a los bosquimanos no les gusta el olor del jabón, son congénitamente antihigiénicos y que, debido a que sus ancestros vivían “como animales en el monte”, no tienen noción del orden doméstico. Con estos estereotipos raciales justifican pagarles a los trabajadores san menos de la mitad de lo que reciben los trabajadores de otras etnias, mientras que aquellos ocupados en el servicio doméstico sólo reciben una quinta parte de lo que ganan otros grupos. Los mismos estereotipos explican también el por qué los san son los primeros en ser despedidos en caso de sequías o cuando se deterioran los precios del mercado.

Su incorporación a la economía de los blancos significa además que se ven sometidos a la ideología europea que define los roles genéricos apropiados. La ideología de género de los granjeros organiza el mundo sociopolítico de las granjas en zonas masculinas y femeninas. Los hombres se ocupan de la parte productiva del trabajo asalariado mientras que la mujer es relegada a la “esfera doméstica”. Generalmente a las mujeres se les paga mucho menos que a los hombres y, hasta hace unos diez años, ni siquiera se les pagaba. Esto se debe a que los granjeros ven a los hombres como los proveedores de la familia y a las mujeres como un apéndice de los hombres. Contrariamente a lo que sucede en el contexto recolector, donde la labor femenina no es considerada indigna, las tareas domésticas en las granjas son consideradas absolutamente por debajo de la dignidad de un hombre y normalmente ni siquiera se las considera como un trabajo.

La adaptación al trabajo en las granjas y al servicio doméstico significó un cambio en el modo de organizar y valorar las tareas entre los san. Las mujeres san no pueden vivir en una granja de blancos a menos que su marido o su padre estén empleados allí, ni tienen posibilidad de ser empleadas si no son reclutadas para el servicio doméstico al mismo tiempo que su contraparte masculina. Esto ha dado lugar a grandes desigualdades de género dentro de la sociedad san.

Desigualdades de género y generacionales

La incorporación a la economía agropecuaria dominada por los blancos también ha alterado las relaciones familiares. El matrimonio es el ejemplo más visible. El trabajo en las granjas imposibilita el “examen prematrimonial” ya que los hombres no pueden abandonar su trabajo para vivir con sus futuros suegros. Las jóvenes recién casadas se mudan por lo tanto inmediatamente a las granjas donde trabajan sus maridos, por lo que quedan sometidas al control de éstos ya que están lejos del apoyo de sus propias familias y porque los hombres son los únicos con acceso a los medios de subsistencia, es decir el trabajo asalariado. El divorcio se ha hecho más problemático ya que las mujeres san no tienen posibilidad de ganarse la vida de forma independiente. Pueden retornar a las granjas donde trabajan sus padres,



Mujer en una granja de blancos. Foto: Renée Syvain

pero los granjeros tratan de evitar que su personal tenga muchos familiares dependientes desocupados viviendo consigo ya que éstos son una carga para la economía de los rancheros, lo que produce tensiones entre los trabajadores y el patrón.

Debido al desempleo en aumento entre los san, muchos se ven forzados a viajar para conseguir trabajo, alejándose así de sus padres y familias. Los ancianos pierden de esta manera su influencia sobre las nuevas generaciones. Además, desde que la independencia de Namibia en el año 1990 trajo aparejada la liberalización de los mercados y la introducción de una legislación laboral, muchos rancheros han llenado sus camionetas con trabajadores san de avanzada edad y los han descargado en asentamientos ilegales o en campos gubernamentales de reasentamiento para evitar el costo de personal "superfluo" en sus granjas. Así es que los ancianos san son ahora "una carga" para la economía de Omaheke y están perdiendo su estatus de miembros sabios y políticamente importantes para sus comunidades.

Conflicto y violencia

Las mujeres san que entrevisté en las granjas me explicaron que las esposas siempre deben hacer lo que dicen sus maridos (por supuesto que no lo hacen). Ellas me explicaron que las mujeres san están "debajo" de sus maridos, sus maridos son los "jefes". Durante una entrevista grupal llevada a cabo en una granja de propietarios blancos en el año 1997, una joven san me dijo:

Ella [la esposa] debe siempre escucharlo [al marido]. Debe hacer lo que él le dice ... si él dice que tienes que hacer algo por él, debes hacerlo. Y una no se sienta a discutir. Entonces hay sólo pelea ... [el marido es el jefe] porque una está por debajo de él y hay que escucharlo ... también era así [en los viejos tiempos]. Una siempre tiene que escuchar a su marido ... es lo correcto. Es como una regla.

Las otras mujeres del grupo asentían con la cabeza mientras ella decía esto. Durante el tiempo que estuve en Omaheke vi frecuentemente a mujeres con ojos morados, generalmente por culpa de sus maridos. La violencia doméstica estaba generalmente asociada con la ingestión de alcohol y era provocada por el comportamiento "desobediente" de la esposa. Es sabido que los maridos san se ponen violentos cuando las mujeres se oponen a sus planes de renunciar al trabajo y abandonar una granja. Las mujeres se oponen a tales planes porque abandonar una granja significa en general un dramático descenso del estándar de vida familiar. Pero en estos casos las "peleas" no son más que tirones y empujones, y las mujeres también empujan. Cuando las peleas incluyen golpes de puño, patadas o puñaladas, siempre se ha debido al alcohol. Los siguientes ejemplos ilustran las situaciones más comunes.

En 1997 visité un rancho donde el granjero blanco proveía a sus trabajadores con alcohol como forma de pago y también les pegaba con bastones y los encadenaba por el cuello. Los san de este rancho estaban desesperados, extremadamente empobrecidos, descontentos y frecuentemente ebrios. En el mes de septiembre de 1998, un joven trabajador san en extremo estado de ebriedad apuñaló a su esposa embarazada después de una pelea, matándola. Si bien no pude confirmar la información que

me fue dada sobre este incidente, los san con los que hablé me dijeron que la pelea comenzó debido a que la mujer no quería abandonar la granja y “hacer carretera”.

En enero de 1997, un trabajador san retornó a su choza en los barracones adyacentes a una granja de blancos luego de haber bebido copiosamente con amigos de otra granja. Allí empezó una riña con su mujer y en la pelea subsiguiente su bebé resultó muerto. Ambos presentaron versiones diferentes ante la corte. La mujer dijo que su marido estaba borracho y que intentó patearla en la cabeza pero falló y le pegó al bebé que ella estaba amamantando. El marido dijo que era la mujer la que había estado borracha y que había dejado caer al bebé, y que él la había atacado porque al entrar a su hogar la había encontrado durmiendo con otro hombre. El juez decidió que la infidelidad de la mujer había sido provocación suficiente y declaró inocente al marido⁶.

La decisión del juez en este caso refleja la actitud general que alienta el sentimiento de propiedad de los maridos hacia sus esposas y que sin lugar a dudas afecta a las mujeres de todos los grupos étnicos de Namibia. Sin embargo, las mujeres san están particularmente desprotegidas contra estas actitudes debido a que pertenecen a una subclase étnica sin tierras, por lo que casi no poseen recursos económicos o sociales para poder hacer frente a las ideologías que las definen como “propiedad” de sus maridos. El problema de la violencia familiar entre los san no se limita a peleas entre cónyuges.

Hay un creciente número de incidentes en los que jóvenes san, en particular los muchachos, atacan a sus padres y abuelos.

N!uka, una mujer san con la que hablé en julio de 2001 describió lo que estaba pasando con las familias san en el asentamiento ilegal donde habitaba. Me dijo que los jóvenes se estaban involucrando en bandas locales, tomando alcohol, fumando dagga (marihuana) y cometiendo delitos. Estas actividades, según N!uka, son las causas por las que los jóvenes san son irrespetuosos frente a sus padres y a los ancianos en general. Explicó:

Tu propio hijo al que cuidaste está con los otros jóvenes y te maltrata. Mi abuelo, cuando va a cobrar su jubilación, en el camino puede ser asaltado para robarle hasta por mi propio hijo. Nosotros no crecimos así. No hay respeto.... Los adultos tienen miedo de sus hijos, si dicen algo, les pegan. Si dices ‘no hagas eso’ entonces eres golpeada por tu hijo.

N!uka vive en el pueblo de Epako, cuatro kilómetros al este de Gobabis. Los residentes son principalmente africanos “negros” - damara, herero, tswana y owambo - pero también hay una población bastante numerosa de namas y una pequeña comunidad san. Las dos principales fuentes de ingresos para los san de Epako son el servicio doméstico y las jubilaciones. La mayor parte de las mujeres san constituyen una mano de obra “secundaria”, lavando ropa o rastrillando los patios para sus vecinos herero o tswana por un magro salario, algo de comida o bebidas de destilación casera.

Poco después de la independencia, una de las pocas formas de ganar dinero en los poblados era abrir un negocio “cuca” donde se destila y vende una bebida

alcohólica casera llamada “tombo”. Los tswana, herero y owambo controlaron rápidamente el mercado de la destilación ilegal de cerveza ya que disponían del dinero necesario para la compra de la materia prima. Los san tienen pocas oportunidades similares de ganar dinero en el sector informal. En cambio, los no-san ganan dinero vendiendo alcohol casero a los san que lo compran para “matar el hambre”. El tombo es generalmente la forma de nutrición más barata y disponible en los pueblos. El trabajo de los san para los no-san es cada vez más pagado con tombo, muy abundante en los negocios cuca dirigidos por los líderes no-san de las bandas.

Los jóvenes san se hacen miembros de las bandas dirigidas por hereros y owambos que los reclutan para robar dinero, vender drogas y otros delitos menores. Mientras que los jóvenes san trabajan como “mensajeros” o “soldados” para los líderes de las bandas, las jóvenes se ocupan de las tareas domésticas y a veces brindan servicios sexuales a cambio de tombo o un poco de dinero. Las mujeres san de Epako corren un altísimo riesgo de ser violadas, especialmente durante los fines de semana que es cuando se consumen grandes cantidades de alcohol. Los ataques a las jóvenes san están generalmente asociados con el consumo de alcohol y la presencia de las jóvenes en los negocios cuca y uno escucha frecuentemente la pregunta: “¿Qué estaba haciendo una joven en semejante lugar?” Esta retórica pregunta refleja la opinión común de que la conducta y movilidad de las mujeres deben ser “patrulladas” por la amenaza de asalto sexual. A pesar de que esta es una amenaza sufrida por todas las mujeres, las mujeres san son particularmente vulnerables debido a la creencia general de que las mujeres bosquimanas son muy promiscuas y generalmente predispuestas sexualmente, por eso cuando se las asalta no se “sienten” violadas.

La subordinación de las mujeres san en las granjas se debe principalmente a las relaciones sociales y laborales estrictamente reguladas y establecidas de acuerdo a las ideologías raciales y de género del granjero. En los pueblos, la vulnerabilidad de la mujer san es resultado de la violencia e intimidación que surgen debido a las tensiones étnicas y a la lucha por la supervivencia en un marco socioeconómico no regulado y anárquico.

Conclusión

La mujer san se ha vuelto económicamente dependiente y vulnerable a la violencia como resultado de su incorporación a la economía agrícola. Si bien los casos arriba expuestos representan casos extremos de comportamiento violento debidos principalmente al abuso del alcohol, la mujer san es vulnerable a formas menos extremas de coacción debido a su estatus económico de dependencia. Puesto que la mujer san no tiene acceso a un empleo independiente o derechos de residencia en una granja y ya que sólo gana un pequeño ingreso suplementario por sus servicios domésticos, es en gran medida dependiente de su esposo, al que los granjeros consideran como el sostén económico familiar. Según la mayor parte de los

testimonios, los hombres san están dispuestos a utilizar la violencia y generalmente golpean a sus esposas para afirmar su autoridad. Los ancianos tampoco son respetados como lo eran en el pasado debido a que frecuentemente son vistos como una carga económica para sus ya empobrecidas familias, las que se ven obligadas a mantenerlos, mientras que los granjeros blancos los consideran “superfluos”. Las actitudes tradicionales hacia los ancianos se caracterizaban por el respeto o por relaciones afectivas muy estrechas. Sin embargo, como lo indica el relato de N!uka, las cualidades tradicionales se están desmoronando y los san ancianos son cada vez más el blanco de jóvenes san en busca de dinero rápido y aceptación en las bandas no-san. Con el deterioro del estatus de los ancianos se desmoronan también los valores tradicionales que otorgaban a la mujer san un estatus más alto. Algunos factores que apoyan y agravan estas asimetrías generacionales y de género son: (1) el sufrimiento psicológico que acompaña a la pobreza; (2) la relación generalmente abusiva y de explotación entre los san y los no-san en la región; (3) la adicción al alcohol, mal que aflige a gran parte de los jóvenes san, especial pero no exclusivamente a los hombres; (4) la creciente participación de los jóvenes san en actividades criminales para conseguir dinero y sobrevivir en el violento ambiente en el cual viven.

Si bien sus fuentes tradicionales de estatus y apoyo han sido en gran parte erosionadas, las mujeres san no son simples víctimas pasivas de la dominación masculina y la marginalización étnica. Son protagonistas cruciales para el mantenimiento de las relaciones familiares y comunitarias entre los san dispersos por los ranchos. Además, un creciente número de mujeres san de toda Namibia están comenzando a participar en el activismo comunitario como miembros del Grupo de Trabajo para las Minorías Indígenas en África del Sur (WIMSA) mientras que las mujeres san de la región de Omaheke están trabajando con la Fundación Omaheke San (OST).

Las mujeres san están participando en programas de aprendizaje interno donde son capacitadas en cuestiones de administración y desarrollo directamente en las oficinas centrales de WIMSA.

Participan también en el Proyecto de Recolección de Testimonios Orales creado con la intención de recolectar información histórica utilizable para facilitar la lucha de los san por sus derechos y recursos. Según el Informe de Actividades de WIMSA (2001-2002), las mujeres san de la región de Omaheke están siendo capacitadas como “movilizadoras comunitarias”, una tarea que incluye mejorar la asistencia escolar de los san e incrementar la toma de conciencia entre los educadores sobre las problemáticas que enfrentan los niños san en las escuelas.

Las mujeres san afrontan problemas únicos que no pueden ser adecuadamente tratados concentrándose únicamente en su marginalización étnica “como san” o su subordinación “como mujeres”. Su marginalización, explotación y subordinación se deben a la colusión de desigualdades raciales / étnicas, de clase y de género que también producen conflictos y tensiones entre los mismos san. Es por ello imperativo que las “cuestiones de la mujer” y las “cuestiones minoritarias” sean ampliadas e

incluyan las experiencias características de las mujeres miembros de minorías indígenas. □

Notas

- 1 El término “Bushmen” – literalmente “hombres del monte” – es generalmente considerado como racista y sexista por lo que el término san es actualmente utilizado por muchos antropólogos, activistas locales y ONG para referirse colectivamente a los muchos grupos lingüísticos de ex recolectores en África meridional.
- 2 Ver también Gaeses, Elfriede. 1998. .
- 3 Lee, Richard. 1979. .
- 4 Ver Becker, Heike. 2003. .
- 5 Suzman, James. 1995.
- 6 Menges, Werner. 2000a. y 2000b.

Fuentes

- Becker, Heike. 2003. The Least Sexist Society? Perspectives on Gender, Change and Violence among Southern African San. (¿La menos sexista de las sociedades? Perspectivas sobre Género, Cambio y Violencia entre los San de África del Sur). *Journal of Southern African Studies* 29(1): 5-23.
- Draper, Patricia. 1975. “!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts.” (Mujeres !Kung: Contrastes en la Paridad Sexual en los Contextos de Recolección y Sedentario). En R. Reiter (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Gaesens, Elfriede. 1998. “Violence against the San Women of Namibia” (Violencia contra las mujeres san de Namibia). In: Angeline van Achterberg, (ed.). *Out of the Shadows: the First African Indigenous Women's Conference*. Amsterdam, The Netherlands Centre for Indigenous Peoples. Pp. 92-98.
- Lee, Richard. 1979. *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society* (Los !Kung San: Hombres, Mujeres y Trabajo en una Sociedad Recolectora). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Richard. 1993. *The Dobe Ju'hoansi* (Los Ju'hoansi de Dobe). (2nd edition). Forth Worth, Harcourt Brace College Publications.
- Menges, Werner. 2000a. Domestic alcohol abuse leads to baby's death / El abuso doméstico del alcohol conduce a la muerte de un bebé. *The Namibian*, 27 de enero de 2000. Documento de Internet, <http://www.namibian.com.na/Netstories/2000/January/News/abuse.html>. Visto en julio de 2001.
- Menges, Werner. 2000b. Farmworker “not guilty” kicking baby to death (Trabajador rural “no culpable” de matar a patadas a un bebé). *The Namibian*, 3 de febrero de 2000. Documento de Internet. <http://www.namibian.com.na/Netstories/2000/January/News/abuse.html>. Visto en julio del 2001.
- Suzman, James. 1995. *Poverty, Land and Power in the Omaheke Region* (Pobreza, Territorios y Poder en la Región de Omaheke) Windhoek: Oxfam (UK & I).
- Shostak, Margorie. 1981. *Nisa: the Life and Words of a !Kung Woman* (Nisa: La vida y palabras de una mujer !Kung). Cambridge MA, Harvard University Press.

René Sylvain es antropóloga canadiense en la universidad de Guelph in Guelph, Notario. Entre los años 1996 y 2001, llevó a cabo trabajo de investigación entre los san (bosquimanos) en la región de Omaheke de Namibia. Su trabajo actual, realizado mayormente en campos de reasentamiento y poblados de chabolas, se centra en el turismo san, políticas de identidad indígena y derechos humanos en el Sur de África.

MUJERES TWA DE LOS GRANDES LAGOS

QUEREMOS QUE NUESTROS HIJOS APRENDAN A TOMAR EL FUTURO EN SUS PROPIAS MANOS

Dorothy Jackson

Mujeres twa en Kalehe, RDC. Foto: Dorothy Jackson





Nosotros, padres y madres hemos vivido una vida miserable. No queremos que nuestros hijos vivan como nosotros lo hacemos hoy día. Queremos que nuestros hijos tengan una vida como otra gente, para que nuestra situación (...) y los problemas que sufrimos no se transmitan a la próxima generación. Queremos que conozcan la verdad y sus derechos (...) que estudien y progresen y que sepan cómo tomar su futuro en sus propias manos. Nuestra época fue un tiempo de ignorancia (...) debido a que no conocíamos nuestros derechos fuimos expuestos a muchas privaciones y muchos problemas. Viuda twa, Gitega, Burundi.

Los twa, un pueblo indígena discriminado

Los twa¹ de Burundi, de la zona oriental de la República Democrática de Congo (R.D.C.), de Ruanda y del sudoeste de Uganda eran originariamente un pueblo de la selva de zona alta que habitaba las montañas alrededor de los lagos Alberto, Kivu y Tanganika. Su población total se estima en menos de 100.000 habitantes². En la mayor parte de sus territorios tradicionales los twa han perdido sus bosques y recursos debido a la intrusión de pueblos agricultores y pastoralistas, proyectos comerciales de desarrollo y la protección ambiental. El contacto forzado de los twa con la sociedad dominante los expuso a un progresivo y generalizado prejuicio étnico y a la discriminación por parte de los grupos étnicos vecinos. Los twa eran considerados estúpidos, sucios, inmorales y hasta infrahumanos. Tenían que mantenerse aislados de otros grupos y sus derechos como seres humanos y como ciudadanos les eran denegados³. Estas actitudes comienzan a cambiar, pero todavía son generalizadas.

Los twa son actualmente uno de los pueblos más desfavorecidos en términos de propiedad de la tierra en la región de los Grandes Lagos, donde existe una enorme competencia por las tierras. Muchos twa son intrusos en tierras de los grupos vecinos. Algunos han conseguido tierras fuera de los bosques principalmente debido a regalos de sus ex patrones, los antiguos gobernantes tradicionales o *Mwamis* y más recientemente a través de la distribución de tierras en pequeña escala por parte del gobierno o gracias a los planes de compra de tierras organizados por las ONG. Sin embargo, estadísticas de Burundi y de Ruanda muestran que los lotes de tierra asignados a los twa son frecuentemente de peor calidad y significativamente menores que los de los grupos dominantes⁴. Además, muchas comunidades twa han perdido sus tierras al vendérselas a sus vecinos por un monto mínimo en épocas de necesidad y hambre o porque los vecinos o los gobiernos locales se las han expropiado⁵.

En las áreas de la R.D.C. donde todavía existen bosques que han sido destinados a la conservación, los twa todavía pueden mantener parcialmente una economía basada en el bosque y una cultura acorde. Pero en la mayor parte de la región, los twa se ganan la vida trabajando para otros, vendiendo cerámica tradicional (económicamente no rentable pero culturalmente muy importante), y mediante diversas formas improvisadas de conseguir alimentos, incluyendo la mendicidad. La combinación de falta de tierras y la profundamente arraigada discriminación étnica significa que los twa tienen muy pocos recursos naturales, financieros o humanos utilizables para su supervivencia y que los marcos institucionales de los países en los que viven han ignorado hasta hace poco sus necesidades. Como resultado los twa son uno de los pueblos más pobres de la región, con un muy

desigual acceso a la educación, servicios de salud, vivienda y justicia⁶.

Conflicto regional

Los problemas que enfrentan las comunidades twa se ven intensificados por el violento conflicto que azotaba la región desde antes de la independencia. El conflicto más reciente tiene sus raíces en el genocidio ocurrido en Ruanda en 1994, en el cual 800.000 tutsi, hutu moderados y twa fueron asesinados en sólo tres meses por extremistas hutu "Interahmwe", que luego huyeron a los países vecinos, especialmente la R.D.C. Resuelto a desarraigar a los "Interahmwe", el gobierno de Ruanda apoyó dos levantamientos rebeldes en el este de la R.D.C. Pero después, el nuevo régimen de la R.D.C. -que había derrotado al debilitado presidente Mobutu de Zaire- renegó de su promesa de ayudar a Ruanda y pidió ayuda a Angola, Namibia y Zimbabwe para aplastar a los rebeldes. A principios del año 1999 había ocho ejércitos y al menos otros 12 grupos armados activos en la R.D.C., sobre todo en la zona oriental. Las comunidades twa informan sobre pillajes e incendios de sus asentamientos, trabajos forzados, torturas y asesinatos.

Las fuerzas apoyadas por Ruanda mantuvieron el control del este de la R.D.C. mientras que los grupos apoyados por Uganda actuaban más al norte contra los insurgentes que atacaban a Uganda. Dos grupos rebeldes opuestos al gobierno de Burundi también operaban des-

de la R.D.C. La presencia de estas facciones armadas en la R.D.C. fue usada por los gobiernos vecinos como una excusa para justificar la continua ocupación del país pudiendo así explotar sus ricos recursos minerales y forestales⁷. Durante el año 2003 el conflicto se calmó a medida que los grupos rebeldes iban incorporándose a los gobiernos de coalición en Burundi y la R.D.C. y con la consiguiente retirada de las tropas extranjeras. Sin embargo, una fracción rebelde continua sus ataques contra el gobierno de Burundi y a pesar de que la guerra en la R.D.C. ha terminado oficialmente, el gobierno no controla la zona oriental y nororiental, donde la población continúa sufriendo atrocidades.

Los efectos del conflicto sobre la población civil, incluidos los twa, han sido devastadores. En Burundi ha causado más de 200.000 muertes, un masivo desplazamiento poblacional y la destrucción de la infraestructura del país. En la R.D.C. han muerto unos 3 millones de personas debido a enfermedades, hambre y una horrenda violencia, incluyendo violencia sexual contra mujeres y hombres⁸. En la región de Ituri un brutal conflicto en el cual las milicias trataron de exterminar tribus enteras ha causado más de 50.000 muertos desde 1999 y el desplazamiento de aproximadamente 500.000 personas⁹. Informes sobre secuestros, canibalismo, violaciones de mujeres y niños, ejecuciones sumarias y torturas han sido investigados y confirmados por los enviados de las Naciones Unidas a la R.D.C. Los "pigmeos" mbuti fueron uno de los grupos que más sufrieron las ejecuciones



Twa danzando en Nyaruguru, Ruanda. Foto: Dorothy Jackson

sumarias y que testimoniaron sobre actos de canibalismo cometidos contra miembros de sus familias¹⁰.

La situación de las mujeres twa

Los problemas que enfrentan los twa como comunidades indígenas, en particular la denegación de sus derechos territoriales, la discriminación étnica, las devastadoras consecuencias de vivir en un área castigada por violentos conflictos, son dificultades experimentadas tanto por los hombres como por las mujeres. Las mujeres, sin embargo, sufren la carga adicional de ser discriminadas debido a su género y en muchos casos, los problemas que los twa enfrentan en su trato con la sociedad dominante son aún más grandes para las mujeres.

Conflicto

Como las otras mujeres de la región, las twa son muy vulnerables en situaciones de conflicto violento. La destrucción de la infraestructura como los centros de sanidad significa que la salud reproductiva de las mujeres empeora: no pueden recibir atención prenatal y más mujeres y bebés mueren debido a los partos domiciliarios. Las posibilidades de proteger a sus hijos contra las enfermedades y de cuidar a los niños enfermos se ven disminuidas. La destrucción de las escuelas significa que los bajos logros

educativos de las mujeres se ven aún más amenazados. Como es el caso en otros grupos étnicos, las mujeres twa son la base de la economía familiar¹¹. El riesgo de ser atacadas por los beligerantes les impide salir a trabajar para otros o cultivar sus propios campos. A la vez, sus aldeas son despojadas de alimentos y ganado por los grupos armados, socavando así el magro capital familiar.

El conflicto se ha llevado a más de cinco miembros de mi familia. Algunos fueron destripados en los arbustos donde se habían ocultado y otros fueron asesinados en los campos para personas desplazadas. Ahora soy como una mujer que nunca tuvo hijos (...) El conflicto tuvo un terrible impacto – causó hambre, pobreza. Cuando volvimos a nuestras casas de las cuales habíamos huido, se habían llevado todo. Nuestras casas fueron quemadas, vagábamos sin dirección, no sabíamos dónde ir (...) hasta nuestros campos habían sido devastados (...) Desde entonces estamos traumatizadas cuando oímos de más luchas. Hemos comenzado actividades de desarrollo pero no podemos hacer nada contra el hecho de que nuestros campos están a orillas de los pantanos donde se esconden los bandidos, que se convierten en un campo de batalla entre los beligerantes. Si bien hemos sembrado y plantado, nuestras cosechas son hurtadas por los beligerantes. (Mujer twa, Kigarama / Burundi.)

En la R.D.C donde la violencia es todavía desenfrenada, particularmente en las áreas boscosas controladas por diversas bandas armadas, las mujeres viven en un cons-



Mujeres twa en Nyaruhengeri, Ruanda. Foto: Dorothy Jackson

tante clima de temor, con miedo a ser asaltadas por hombres armados que buscan importunarlas o violarlas, temerosas siquiera de ir al mercado debido a los numerosos puestos militares de control donde se les exige dinero, desapareciendo así las ganancias obtenidas en el mercado. A las jóvenes se les recomienda ir a la escuela en grandes grupos para evitar ser violadas.

Mi hermanita estaba enferma y tenía que ir al centro de salud. En el camino se encontró con unos Katangais que habían salido del bosque. Cuando la vieron la llamaron. Uno de ellos le dijo 'toma este dinero y cómprame cigarrillos'. Ella se rehusó diciendo que estaba enferma y que tenía que ir al centro de salud. El hombre dijo 'no, ven aquí'. Él la intimidó y ella obedeció. Él la tomó en sus brazos, dejando su arma de lado y dijo 'hoy vas a ser mi esposa y si te rehúsan verás las consecuencias'. Entonces la violó. (Mujer twa, Iusi / Kalehe, R.D.C.)

Los jóvenes y los hombres no son tan intimidados por las milicias. Aunque por supuesto corren el riesgo de ser asesinados, pueden cruzar las barreras militares con menos problemas y están menos expuestos a la violencia sexual. Años de esfuerzos por parte de las ONG dedicadas a la promoción de los derechos de las mujeres han sido arruinados por el surgimiento de la violencia masculina contra las mujeres en las zonas de conflicto.

Conflicto y SIDA

La horrenda violencia sexual infligida a mujeres de todos los grupos étnicos ha aumentado los niveles de contagio por SIDA en la región¹². Las mujeres twa violadas son frecuentemente excluidas por sus comunidades por miedo a que estén contagiadas con VIH¹³, y ellas no tienen la suficiente fortaleza para denunciar a sus agresores. La organización de mujeres twa UEFA (Union des Femmes Autochtones) con sede en Bukayu ha iniciado un programa para documentar la violencia sexual contra las mujeres twa, proveer apoyo profesional y ayuda a la reconciliación de familias fracturadas y apoyo práctico para actividades agrícolas en pequeña escala. No existen estadísticas sobre el nivel de infección por VIH entre los hombres y mujeres twa. Las comunidades twa son conscientes de la peligrosidad del VIH/SIDA pero muchos la consideran una enfermedad que afecta a otros grupos étnicos con los que no tienen mucho contacto, por lo que no corren riesgo. Pero en realidad el SIDA ya ha llegado a las comunidades twa.

Las mujeres twa están particularmente expuestas debido a las prácticas culturales de los grupos no-twa. La dote baja o inexistente de las mujeres twa significa que hombres de otros grupos pueden adquirirlas a bajo costo¹⁴. En muchos casos estas relaciones son sólo de conveniencia sexual por parte de los no-twa. La mujer twa se encuentra en una situación en que el marido no provee lo necesario para el mantenimiento de la familia y en la que es desdeñada por el resto de la comunidad por lo que con

sus hijos acaba regresando, posiblemente contagiada de SIDA, a su propia comunidad.

Una creencia muy generalizada entre los grupos dominantes de la región es que acostarse con una mujer twa cura el dolor de espalda. Una variante de esta creencia es que el tener relaciones sexuales con una mujer twa protege contra el VIH/SIDA. Ya se trate de creencias sinceras o excusas para mantener relaciones sexuales informales por "razones médicas", estas prácticas aumentan aún más el riesgo de infección de VIH entre las mujeres twa.

A los bakiga les gusta dormir con jovencitas batwa. Quizás se encuentran en un bar y terminan acostándose juntos, ellos sólo las utilizan, no se casan con ellas. A veces, hasta cuando tiene SIDA, el bakiga piensa 'yo ya estoy enfermo, vamos a dárselo a otra persona'. (Muchacho twa, Rubuguri, Uganda).

Tierra

Existe muy poca información publicada sobre los derechos territoriales tradicionales del pueblo twa en áreas donde tienen acceso a los bosques. Sin embargo, es probable que tengan o hayan tenido sistemas similares a los de otros cazadores / recolectores de los bosques de África Central. Estos pueblos consideran tener una íntima y vital relación con el bosque y no poseen el concepto de propiedad individual de tierras. La gente es libre de utilizar los recursos naturales que necesite y puede cazar y recolectar en amplias zonas a las que tienen acceso a través de su pertenencia a clanes, relaciones maritales y de amistad. Las mujeres tienen libre acceso a los recursos de la selva, independientemente de sus relaciones con los hombres.

Los twa que han perdido sus territorios boscosos y viven ahora al margen de la sociedad dominante tienen un sistema de posesión de tierras que se asemeja al de sus vecinos pastoralistas y agricultores, en el cual la posesión se logra a través de su pertenencia a clanes, pero sólo por línea paterna. Por lo tanto, en las comunidades twa que no habitan en los bosques, se considera a los hombres como dueños de los terrenos familiares y la regla general es que son los hijos los que heredan las tierras de sus padres, por lo que las mujeres twa divorciadas o viudas pueden ser desalojadas de las tierras familiares. Pero en la práctica existe una considerable variación en la habilidad de las mujeres twa de controlar la propiedad familiar y parece ser que las leyes tradicionales son interpretadas más flexiblemente a favor de ellas que en las comunidades no-twa¹⁵.

Sin embargo, la falta de seguridad sobre la propiedad de tierras de los twa en general es todavía peor para las mujeres, ya que sus derechos a las tierras son más limitados que los de los hombres bajo el régimen de los derechos de propiedad individual y más débiles que bajo el sistema de tenencia comunitaria de los bosques que los twa probablemente utilizaban. Con la implementación de la reforma agraria y los programas de distribución de tierras en las áreas donde viven los twa, existe el riesgo de que la legalización de los títulos de propiedad refuerce esta tendencia otorgándole la tenencia legal a los maridos,

aumentando así su capacidad de manejar las tierras como quieran o disponer unilateralmente de ellas, a menos que se implementen medidas específicas para salvaguardar los derechos de propiedad de las mujeres o que se desarrollen sistemas innovadores de derechos colectivos de propiedad.

Protección legal para los derechos de propiedad territorial de las mujeres

En Ruanda y Uganda nuevas leyes de herencia protegen los derechos de la mujer a heredar tierras, permanecer en la casa familiar luego del fallecimiento del marido y tener derechos más equitativos sobre sus hijos a condición que su matrimonio esté oficialmente registrado. En Uganda se incluyen también los casamientos tradicionales. Estas reglas podrían incrementar la seguridad sobre los derechos de propiedad territorial de las mujeres twa, pero muy pocas de ellas están casadas oficialmente en la actualidad.

Generalmente, las parejas twa poseen una modalidad de casamientos “monógama en serie” según la cual las partes se encuentran, viven juntas por un tiempo, luego se separan y tanto el hombre como la mujer son libres de elegir nuevos cónyuges. Este tipo de relaciones son muy comunes entre los cazadores / recolectores y reflejan la relativa igualdad de género dentro de estos grupos, que aceptan el derecho de las mujeres a tomar sus propias decisiones con respecto a sus relaciones. Esto contrasta con las sociedades donde las mujeres son controladas por los hombres y forzadas por las normas sociales y las leyes a permanecer en relaciones degradantes¹⁶.

La sociedad twa posee varios aspectos positivos para sus mujeres. Los padres valoran a sus hijos e hijas por igual. Las chicas no son controladas por sus padres o sus tíos, pueden normalmente elegir a su esposo (excepto en los relativamente raros casos de secuestro) y tiene el derecho de abandonar a sus maridos si así lo desean. Las mujeres controlan el dinero que ellas mismas ganan y a veces administran los ingresos de sus maridos. Los maridos valoran el rol de sus esposas como el pilar de la economía familiar de subsistencia y la división del trabajo entre el hombre y la mujer es relativamente balanceada. La mujer twa participa activamente dentro de sus comunidades y posee un preponderante rol en la toma de decisiones. Sin embargo, no todo es perfecto en la sociedad twa, las mujeres sufren daños físicos y emocionales debido al abuso del alcohol¹⁷ por parte de sus maridos –(fenómeno alarmantemente generalizado en muchas sociedades indígenas que enfrentan un colapso cultural)- les desagrada profundamente vivir en relaciones polígamas (pocos hombres twa tienen los medios económicos para mantener a más de una mujer) y sus derechos a la propiedad territorial se están debilitando frente a los de los hombres.

Dados los elementos de paridad existentes en la sociedad twa, sería importante consultar a las comunidades para ver si el matrimonio civil es la mejor manera de potenciar a la mujer twa en sus relaciones matrimoniales y proteger sus derechos a la tierra y a la propiedad. Una desventaja sería que puede hacerse más difícil o caro para una esposa twa

salir de una relación denigrante si está casada legalmente. También pueden existir instituciones y costumbres twa que, debidamente potenciadas, podrían proteger los derechos de la mujer y a la vez validar la cultura twa.

Participación en la sociedad civil

La discriminación que los twa han sufrido por parte de los otros grupos étnicos en todos los aspectos de su vida ha contribuido a un fuerte sentimiento de exclusión y a que no se sientan bienvenidos a participar en la sociedad civil.

Los twa viven en sus propias comunidades, separados de los asentamientos de otros grupos étnicos. En los pocos casos en los que las vidas de los twa y los no-twa se entremezclan, como es el caso en las aldeas planificadas (*imidugudu*) de Ruanda, surgen frecuentemente tensiones ya que los no-twa ponen objeciones al sistema de vida de los twa, les molesta por ejemplo el humo del horneado de su alfarería. Los twa pueden también ser arrestados por las autoridades locales por acusaciones arbitrarias de robo, daño a cosechas y hasta violaciones, denuncias hechas por sus vecinos, y se les paga habitualmente mucho menos que a los no-twa por las tareas agrícolas. El abuso del alcohol, la pobreza y el sentimiento de marginación social pueden conducir a los twa, especialmente a los jóvenes, a la delincuencia, aumentando aún más la desconfianza de los otros grupos étnicos.

Nosotros tenemos conflictos [con los no twa] sobre territorios. Reclamamos las tierras de nuestros ancestros que han sido tomadas por los hutu. Hemos presentado una queja ante el gobernador (provincial). Cuando saludamos y somos saludados por nuestros vecinos es superficial... en realidad no entendemos nuestras respectivas culturas y nuestro modo de expresarnos. Cuando huimos y buscamos refugio [del conflicto] en casa de nuestros vecinos más próximos, hasta ellos nos rechazaron diciendo que habíamos ido a robarles. Hace poco, un mutwa le compró un nuevo manto a su mujer. Ella fue arrestada cuando fue al mercado bajo el cargo de que no podía haber comprado un manto así, debía haberlo robado. Desde que empezamos a realizar actividades de desarrollo[nuestros vecinos] están celosos. Es por eso que entran en nuestros campos y destruyen todo lo que hemos plantado. Si se comportan así, sin consideración hacia nosotros, eso muestra la diferencia entre nosotros, la marginalización y discriminación que nos imponen y las malas relaciones que no deberían existir. Si no pueden respetar nuestra propiedad y si no nos podemos ayudar mutuamente, no podemos decir que existen buenas relaciones entre nosotros. Vivimos así, como perros y gatos. (Mujer twa, Kigarama / Burundi).

La participación de la mujer twa en la sociedad civil es todavía muy limitada. Muy pocas son miembros de grupos locales de mujeres. Los gobiernos y ONG de Ruanda y Uganda están implementando políticas progresistas a favor de la mujer, pero prácticamente sin la participación de las mujeres twa que normalmente ignoran la existencia de los programas de apoyo para mujeres. Son pocas las

medidas para asegurar que estas iniciativas lleguen a las mujeres twa y la distribución étnica del uso de los servicios de apoyo a la mujer no es controlada. Es menos factible que las mujeres twa asistan a las reuniones organizadas por las autoridades locales debido a sus responsabilidades familiares y a que les falta confianza para expresar sus opiniones fuera de sus propias comunidades. En muchos casos, su principal fuente de respaldo son las ONG twa y organizaciones de apoyo que visitan sus comunidades y proveen capacitación e información.

Los twa no ocupan altos cargos políticos, excepto en Burundi donde los acuerdos sobre co-participación, basados en el tratado de paz de Arusha, aseguran la existencia de tres senadores twa. Uno fue asesinado en una emboscada por lo que sólo dos escaños están ocupados, uno por una mujer. Burundi es también el único país en tener una diputada twa, la Sra. Libérate Nicayenzi que fue designada para el cargo luego de que su esposo, también un diputado twa, fuera asesinado. La nueva constitución de Ruanda provee 8 escaños en el senado para “representantes de las comunidades históricamente marginalizadas” pero, si bien no hay dudas de que los twa cumplen con este criterio, ninguno de los cuatro senadores designados hasta el momento es twa.

Muy pocos twa están representados en los gobiernos locales o en las estructuras administrativas comunitarias regionales debido a su reticencia a presentarse a elecciones. Les parece que su analfabetismo, sus ropas pobres y los estereotipos étnicos como por ejemplo que los twa no pueden guardar información confidencial hacen que otros los rechacen como líderes e ignoren sus puntos de vista¹⁸. Algunas comunidades twa de Ruanda han hasta elegido a un no-twa como su *nyumbakumi*, que es el representante de diez familias. Es muy inusual para los twa detentar el poder de toma de decisiones en un grupo étnico mixto. Estos obstáculos son aún más difíciles de superar para las mujeres twa. Sin embargo, con el respaldo de las organizaciones twa y las ONG de apoyo, un creciente número de twa, incluso mujeres, están comenzando a presentarse como candidatos a cargos comunales. Jóvenes viudas, divorciadas y mujeres solteras parecen estar más dispuestas a adoptar estos roles, quizás porque están acostumbradas a hacerse cargo de sus propias vidas.

Soy miembro del consejo de mujeres de mi colline (unidad administrativa inmediatamente superior a la célula) compuesta únicamente de twas. También estoy en un consejo compuesto por hutus, tutsis y twas.....Estoy en un coro mixto y dirijo un grupo de cantantes femeninas. Los hombres que me han dado estas responsabilidades aprecian mi capacidad. Trato de reconciliar conflictos, de separar a cónyuges que se pelean cuando otros no pueden hacerlo. (Viuda twa, Gitega, Burundi).

Aumentar el nivel educativo de los twa contribuiría a la potenciación de las mujeres aumentando su autoconfianza y contrarrestando la visión negativa de otros grupos étnicos. La asistencia escolar primaria de los twa es muy inferior a la del resto de la población. Por ejemplo

en Ruanda, el porcentaje de niños twa que asisten a la escuela primaria es de 48 % comparado con el porcentaje nacional que es de 73 %¹⁹. La asistencia de las jóvenes twa a los colegios de educación secundaria disminuye drásticamente ya que los escasos recursos de las familias se invierten en la educación de los chicos, y no hay mujeres twa en las universidades. El nivel de alfabetismo es mucho más bajo que el del resto de la población (28 % contra 73 % en Burundi; 23 % contra 77 % en Ruanda²⁰) y las mujeres twa son menos alfabetizadas que los hombres.

Las mujeres twa son fervientes participantes en las clases de alfabetización. Sus razones para aprender están más relacionadas con el deseo de poder controlar su propia vida y de mejorar su estatus que con la adquisición de conocimiento escrito. Quieren poder leer los carteles de información y evitar ser ridiculizadas por otros por utilizar una puerta equivocada, por ejemplo, y además desean poder leer cartas privadas sin tener que recurrir a un intermediario.

Organizaciones twa

Los twa han establecido unas 11 ONG activas y organizaciones de base comunitaria en la región, las que se ocupan de proyectos de educación, generación de ingresos, salud, recolección de datos sobre la situación de los twa, suministro de información a las comunidades twa y actividades para el fomento de sus derechos. Estas organizaciones trabajan generalmente en la práctica con asociaciones comunales, es decir grupos de twa que trabajan en conjunto en actividades específicas y depositan las eventuales ganancias en un fondo común. Las mujeres twa son las más beneficiadas. Las asociaciones eligen generalmente mujeres como tesoreras debido a su mayor confiabilidad en el manejo del dinero, aunque normalmente se elige a un hombre para ocupar la importante posición de presidente.

Este modelo se repite en las organizaciones twa donde, excepto en aquella que se ocupa específicamente de asuntos de la mujer, los hombres tienden a ser los administradores y portavoces mientras que las mujeres ocupan puestos de menor rango como secretarías o coordinadoras de proyectos relacionados directamente con las mujeres y los niños, como ser proyectos de salud y de educación. Las organizaciones twa se esfuerzan por reclutar igual número de hombres y mujeres como trabajadores de campo y voluntarios comunitarios pero los hombres siguen siendo más numerosos. Esta disparidad es difícil de evitar debido a los más bajos niveles de educación de la mujer y sus responsabilidades familiares, lo que les dificulta el trabajo de campo, pero los estereotipos de género parecen también tener algo que ver con esto.

Hasta el momento, las organizaciones twa tienen pocos programas específicamente orientados al tratamiento de la marginalización de la mujer twa en la sociedad civil y dentro de sus propias comunidades y organizaciones. Esto se entiende puesto que pocos miembros del personal de las organizaciones twa han recibido capacitación con respecto a las cuestiones de género y a que los contactos con

las organizaciones para los derechos de la mujer, que podrían informar a las organizaciones twa sobre medidas más radicales, están en una fase inicial.

Conclusión

El mayor problema que enfrentan las mujeres twa surge de la marginalización política, social y económica de los twa como grupo étnico, lo que resulta en falta de tierras, pobreza y exclusión social. Como mujeres son también más vulnerables en situaciones de conflicto, poseen derechos territoriales más débiles, y participan menos en la vida pública que los hombres. Dentro de la sociedad twa, las mujeres gozan de muchas libertades pero sufren particularmente el abandono familiar y la violencia doméstica resultante del abuso del alcohol por parte de sus esposos.

Los esfuerzos por mejorar la situación de las mujeres twa en los países de la zona de los Grandes Lagos se realizan actualmente más a través de los movimientos twa que a través de los grupos para los derechos de la mujer. Ambos son organizaciones dinámicas dedicadas al apoyo de sus respectivos grupos. La colaboración entre estas, tanto en el ámbito nacional como local, mejoraría espectacularmente las posibilidades de la mujer twa. □

Notas y referencias

- 1 La palabra *twa* se utiliza habitualmente sin distinción entre el singular (mutwa) y el plural (batwa) (Nota del editor).
- 2 Este documento no cubre a aquellos grupos de cazadores-recolectores de otras zonas de la R.D.C. que también son conocidos como twa. Se los estima en unos 30 a 40.000 en Burundi, 16.000 en la R.D.C. (Lewis, J. 2000. The Batwa Pygmies of the Great Lakes Region. *Minority Rights Group International*); 3.500 a 4.000 en Uganda (Jackson, Dorothy. 2003. Twa women, Twa rights in the Great Lakes Region of Africa (Mujeres twa, derechos twa en la región de los Grandes Lagos de África). *Minority Rights Group International*) y 33.000 en Ruanda (CAURWA, 2004^a). Enquête sur les conditions de vie socio-économiques des ménages des bénéficiaires de CAURWA (Encuesta sobre las condiciones socioeconómicas de vida de los grupos familiares beneficiarios de CAURWA).
- 3 Ver Barume, Albert Kwokwo. 2000. Heading towards extinction? Indigenous Rights in Africa: The case of the Twa of the Kahuzi-Biega National Park, Democratic Republic of Congo (¿Camino a la extinción?: Derechos indígenas en África: El caso de los twa del Parque Nacional Kahuzi Biega, República Democrática del Congo). Forest Peoples Programme e IWGIA. Jackson D. 2003. op.cit.; Kenrick J y J Lewis. 2001. Discrimination against the Forest People ('Pygmies') of Central Africa. (Discriminación contra los pueblos de los bosques ("pigmeos") del África central) en: Marianne Jensen y Suhas Chakma (eds): *Racismo contra los Pueblos Indígenas*. IWGIA; Lewis J y Knight J. 1995. The Twa of Rwanda. Assessment of the situation of the Twa and promotion of Twa rights in Post-War Rwanda (Los twa de Ruanda. Evaluación de la situación de los twa y promoción de sus derechos en la Ruanda de Posguerra). Movimiento Mundial para la Selva e IWGIA. Lewis, J. 2000. op.cit.; Woodburn, J. I. 1997. Indigenous discrimination: the ideological basis for local discrimination against hunter-gatherer minorities in sub-Saharan Africa (Discriminación indígena: la base ideológica para la discriminación local contra las

- minorías cazadoras-recolectoras en la África subsahariana). *Ethnic and Racial Studies*, 20/2:345-361)
- 4 Jackson, D. 2003. Op.cit.: 6; Nkurunziza, S. 2002. *Towards social and economic inclusion of minorities: a case of the Twa people in Burundi* (Hacia la Inclusión Social y Económica de las Minorías: un caso del pueblo twa en Burundi). Tesis de MSc no publicada, Universidad de Dublín, página 73-75; CAURWA. 2004b. Enquête sur les conditions de vie socio-économique des ménages des bénéficiaires de CAURWA (Encuesta sobre las condiciones socioeconómicas de vida de los grupos familiares beneficiarios de CAURWA).
 - 5 CAURWA. 2003. Mémoire adressé aux décideurs politiques: la loi foncière et la situation foncière des Batwa au Rwanda (Memorando dirigido a los legisladores y políticos: la lucha territorial y la situación territorial de los batwa en Ruanda). Kigali: CAURWA.
 - 6 idem
 - 7 Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, Informe final del panel de expertos sobre la explotación ilegal de los recursos naturales y otras formas de riqueza de la República Democrática del Congo, 16 de octubre de 2002, Documento no.S/2002/1146.
 - 8 idem; *The Economist*. 2004. Coping with conflict (Sobrellevando el conflicto). 17 de enero, p 8-9.
 - 9 Human Rights Watch, Ituri. 2003. Covered in blood. Ethnically targeted violence in northeastern DR Congo (Cubiertos de sangre. Violencia étnicamente orientada en el nordeste de la R.D.C). Vol. 15 (11 (A)). <http://hrw.org/reports/2003/ituri0703/DRC0703full.pdf>
 - 10 IRIN. 15 de Enero de 2003. DRC: MONUC confirms cannibalism in Mambasa, Mangina (RDC: MONUS confirma canibalismo en Mambasa, Mangina). <http://irinnews.org/report.asp?ReportID=31724>; IRIN. 28 de enero de 2003: DRC: Pygmies demand a tribunal for crimes (DRC: Pigmeos exigen un tribunal para los crímenes de Ituri'). <http://irinnews.org/print.asp?ReportID=31962>; Human Rights Watch, 2003, op. cit.; CAMV. 2003. Violations flagrantes des droits des autochtones minoritaires Pygmées Batwa a l'est de la RD-Congo: janvier à juin 2003 (Flagrantes violaciones de los derechos de las minorías pigmeas autóctonas batwa del este de la R.D.C: enero a junio 2003) . camvorg@yahoo.fr
 - 11 Jackson, D. 2003. op.cit.: 9 -10.
 - 12 IRIN. 10 julio de 2002. Congo-DRC-Rwanda: conflict fuelling spread of HIV/AIDS (Congo-RDC-Rwanda: El conflicto refuerza la propagación del VIH/SIDA). <http://irinnews.org/print.asp?ReportID=28742>
 - 13 Jackson. D. 2003. op.cit.: 15
 - 14 En comparación, los casamientos entre hombres twa y mujeres de otros grupos son sólo comunes entre los twa con estudios de la ciudad que pueden pagar la dote de las mujeres no-twa.
 - 15 Jackson. D. 2003. Op.cit.: 7-8
 - 16 Jerome Lewis, comentario personal, agosto 2003
 - 17 Jackson. D. 2003. Op.cit.:11-13
 - 18 Nkurunziza, S. Op.cit.: 84-96, y 113
 - 19 CAURWA 2004. El porcentaje de asistencia es seguramente menor en Burundi y la R.D.C. donde los sistemas educativos han sido severamente deteriorados, pero posiblemente sea más alto en Uganda debido a la introducción de la enseñanza primaria gratuita.
 - 20 Nkurunziza, S. Op.cit.: 63; CAURWA. 2004b. Op.cit.

Dorothy Jackson es la coordinadora de África para el Programa de los Pueblos de los Bosques (una ONG que promueve los derechos de los pueblos de los bosques de todo el mundo) y de su organización benévol, el Proyecto de los Pueblos de los Bosques. Trabaja desde 1992 con pueblos y organizaciones twa, apoyando su trabajo de defensa de los derechos humanos, actividades de ganancias sostenibles y desarrollo a nivel organizacional. www.forestpeoples.org

MUTILACION GENITAL FEMENINA



Collar utilizado por mujeres ancianas maasai durante las ceremonias de MGF. Foto: IWGIA

Naomi Kipuri

Introducción

La expresión Mutilación Genital Femenina (MGF) es el término que actualmente se utiliza para lo que se suele llamar "circuncisión femenina". Esta última expresión tendía a equiparar esta práctica con la circuncisión masculina, que no parece tener efectos adversos sobre aquellos que la sufren y que continúa siendo una parte importante de los ritos de pasaje de muchas comunidades.

Un rito de pasaje

Muchos grupos étnicos de Kenia, como de otras partes de África, practican la circuncisión masculina y femenina. Según el Censo Demográfico de Salud de 1998 más del 55 % de las comunidades kenianas todavía la practican. Si bien no existen estadísticas precisas, un estudio realizado por Maendeleo ya Wanawake indica que en la comunidad samburu la práctica de la MGF llega al 95 %. Esto parece coincidir con observaciones concretas entre la mayoría de las comunidades indígenas. En las comunidades donde esta práctica es popular, la operación se realiza como parte de un rito de pasaje durante la adolescencia para marcar el final de la infancia y el inicio de la vida adulta. La preparación del ritual dura muchos meses e involucra a la comunidad entera. Para los hombres significa la amputación del prepucio o parte del mismo mientras el aspirante demuestra su valor manteniéndose impávido durante la operación. El coraje es valorado ya que se presupone que el joven se hará cargo de todas las necesidades de seguridad de la comunidad hasta que otros jóvenes sean iniciados para ocupar su lugar. Para los hombres, la ceremonia continúa siendo parte de una elaborada experiencia ritual que incluye la instrucción sobre los asuntos relevantes para un adulto en su comunidad.

No se pretende que las muchachas sean valientes como los guerreros. La operación puede ser tan nimia como el corte de una pequeña parte de la punta del clítoris o tan substancial como la amputación de todo el clítoris y el resto de las partes externas de la vagina. Una vez recobradas de la operación las jóvenes están listas para el matrimonio.

Entre las comunidades donde la operación se realiza durante la infancia, a los varones se los circuncida cuando apenas tienen 8 días mientras que las niñas son operadas normalmente a los 8 años de edad.



La circuncisión masculina como rito de pasaje sigue siendo considerada como una parte positiva y necesaria de las culturas vivientes. Sin embargo esto no es válido para la circuncisión femenina.

Mientras que los hombres pasan meses y a veces años recibiendo instrucción sobre el comportamiento adulto, todo lo que reciben las jóvenes es un mero corte antes de ser ligadas a un esposo o, quizás, el permiso de continuar sus estudios entre otras jóvenes que perciben semejante operación como humillante. Se menciona que en algunos lugares, donde las jóvenes operadas son minoría, éstas abandonan sus estudios debido a la vergüenza y optan por un temprano matrimonio.

Por qué algunas comunidades practican la MGF

En la región del África oriental se justifica la MGF desde diferentes perspectivas como pueden ser las siguientes:

- Algunas comunidades argumentan que es un rito de pasaje necesario para convertirse en mujer. No ven otra posibilidad de marcar el fin de la infancia y el comienzo de la adultez.
- Asegura la higiene.
- Ofrece mejores posibilidades de casamiento.

- Ensancha el conducto de nacimiento.
- Previene la promiscuidad y el excesivo crecimiento del clítoris.
- Protege la virginidad para aquellos que insisten en ella antes del matrimonio.

Historia de la MGF

La MGF ha sido siempre percibida negativamente como una práctica “salvaje” por los foráneos. Esto sigue siendo así desde el período colonial hasta el presente. Sin embargo, durante muchos años antes y después del colonialismo, la práctica continuó, casi sin interferencias, entre las comunidades de Kenia. Debido a que el gobierno colonial casi no ofrecía educación pública, se puede decir que fueron los misioneros y las iglesias los que comenzaron las campañas contra esta práctica entre sus prosélitos. Las misiones la prohibieron y excomulgaban a aquellos miembros africanos que persistían en su práctica. En muchos casos la afiliación a las iglesias se redujo drásticamente cuando una declaración de lealtad con la congregación era instituida en contra del rito.

La Iglesia Anglicana y la Presbiteriana denegaban la sagrada comunión a aquellos maasai que permitían la circuncisión femenina de sus hijas, como se decía en aquella época. Generalmente hay testimonios de que casi todos los protestantes se oponían a la MGF mientras que la mayoría de los católicos y musulmanes eligieron no interferir en los aspectos no espirituales de sus seguidores.

Las comunidades africanas también desobedecieron algunas reglas e iniciativas contra la MGF porque las consideraban como parte de un plan general de los colonizadores para controlarlos y oprimirlos. Debido a ello, los esfuerzos (especialmente los del gobierno, pero también de las organizaciones religiosas) contra la práctica han dado como resultado la popularización del rito en las comunidades que lo practican.

Otra razón para su popularidad es que durante la lucha por la independencia el rito era un requerimiento para la afiliación en algunas asociaciones africanas, donde los no circuncidados eran vistos como opositores a la libertad. Una vez lograda la independencia, se trató poco el tema de la erradicación de la circuncisión de las jóvenes. Probablemente debido a que el primer Presidente de la República consideró este tema como políticamente delicado y en consecuencia adoptó la política de “no decir nada, no hacer nada”. Casi todas las mujeres cumplían con el rito en ese entonces, por lo que las pocas que no lo hacían eran inicialmente rechazadas por la comunidad y les resultaba difícil encontrar a alguien que quisiera casarse con ellas. En otros casos, aquellas que habían logrado evitarlo con anterioridad, eran circuncidadas antes del matrimonio o durante el nacimiento de su primer bebé. Esto se debe a que, en las sociedades que emplean este rito en términos simbólicos, una mujer debe de haber sido iniciada en la adultez mediante la circuncisión para poder ser madre. Las mujeres han sido reticentes a renunciar al rito debido a las estrictas penas que se imponen a aquellas que no lo efectúan. Las

jóvenes que rechazan someterse al rito, en aquellas comunidades donde es costumbre, se convierten en parias. Todas las campañas contra la MGF durante el período colonial y los primeros años de la independencia han sido inefectivas debido a varias razones:

- En los casos en que las iglesias restringían el acceso a las ceremonias, la gente ignoraba simplemente esa regla y asistía a la iglesia cuando quería debido a que nunca habían tomado en serio sus enseñanzas.
- En algunos casos se empleaban mujeres de comunidades que no practicaban este rito en las campañas contra el mismo. Estas campañas no eran muy efectivas ya que se consideraba que ignoraban las culturas ajenas.
- Los pronunciamientos públicos en la lucha contra el rito fueron igualmente inefectivos. Por ejemplo cuando el ex presidente advirtió contra el rito en su propio distrito de Baringo, la respuesta fue un gran aumento en la cantidad de jóvenes sometidas a la operación. La reacción de la mayoría fue que si bien el presidente gobierna el país, este no debe inmiscuirse en lo que ocurre dentro del hogar de la gente.

Durante aquellos primeros años, la MGF era vista como un asunto personal. Mujeres de la misma generación hablaban sobre acontecimientos utilizando la circuncisión como punto de referencia temporal: *“Ocurrió el año en que fuimos circuncidadas”*

Pero el real ímpetu al movimiento contra la MGF ante la opinión pública fue dado cuando el presidente Moi empezó a manifestarse en contra de prácticas como el matrimonio temprano y la circuncisión femenina. El presidente permitió también operar libremente a los movimientos opuestos al rito. Durante una de sus visitas al distrito de Baringo en 1982 dijo que si se sabía o si se atrapaba a alguno en el acto de circuncidar a una joven, *“éste iba a ser quemado”*. Desdichadamente no fue hasta el año 2001 que la práctica fue criminalizada por el parlamento mediante la adopción de una legislación que la penaliza.

La Organización Mundial para la Salud (OMS) también clasificó a la MGF como una forma de violencia contra las jóvenes y mujeres ya que tiene serios efectos físicos y psíquicos. Kenia fue uno de los diez países africanos que recibió asistencia técnica y financiera de la OMS para la erradicación de la MGF. Desde ese entonces, el país ha logrado enormes progresos hacia la realización de esa meta. Tanto el gobierno como las ONG y las organizaciones femeninas se han esforzado por sensibilizar al público sobre los peligros de la MGF. Organizaciones eclesásticas como son el Consejo Nacional de Iglesias (NCCCK), Visión Mundial Internacional (Kenia) y otras más, han intensificado también sus campañas contra esta práctica. La MGF ha sido también criticada por líderes femeninas y otras organizaciones nacionales que declaran que es una violación de los derechos de las mujeres y que las expone a una tortura física y psíquica.



Países de África donde aún se practica la MGF



Áreas de pastoreo donde aún se practica la MGF. Fotos: Marianne Wiben Jensen

MGF como una cuestión de salud

Además, el aspecto sanitario de la operación ha sido reexaminado recientemente. La circuncisión era usualmente realizada sin anestesia por ancianas que utilizaban viejos cuchillos no esterilizados.

La gravedad de la operación depende del tipo. El primer tipo consiste en cortar la punta del clítoris. El segundo tipo consiste en la eliminación del clítoris y los labios menores (el tejido adyacente a veces llamado labios interiores). El tercer tipo es la llamada infibulación u operación faraónica en la cual se extirpan el clítoris, los labios menores y los labios mayores (labios exteriores), cociéndose luego los bordes, dejando sólo un mínimo orificio para permitir la salida de la orina y los fluidos menstruales. El cuarto tipo, que se practica muy raramente en la actualidad, incluye la expansión del canal vaginal mediante el corte del perineo. Efectos a corto plazo que pueden asociarse con la operación son las hemorragias, shock, dolor y riesgos de infección con tétanos, hepatitis y SIDA. También se ha informado de casos de muertes causadas por las malas condiciones higiénicas durante la operación. Los efectos a largo plazo de la MGF también son mencionados. Uno de ellos es un difícil y laborioso parto además de desgarros musculares durante los nacimientos. Además, desde una perspectiva de derechos humanos, las jóvenes sometidas a esta operación han sido recientemente descritas como víctimas cuyos derechos han sido violados ya que el rito es llevado a cabo en contra de sus deseos y sin que las jóvenes hayan sido adecuadamente informadas de los efectos secundarios o posibles riesgos de la operación. De este modo se ha presionado para reducir la frecuencia del rito o para hacerlo desaparecer totalmente.

Pero la gravedad del corte no ha desaparecido, en tanto que algunos aspectos culturales cambian rápidamente y otros son totalmente rechazados. Desde esta perspectiva, el rito es cada vez más considerado como una reliquia cultural que debe ser abandonada.

Legislación contra la MGF

Mientras que otras medidas de control continúan siendo utilizadas contra la MGF, siempre ha existido el sentimiento de que la legislación es el único modo en que el gobierno puede demostrar su compromiso en la lucha contra la práctica. Según una propuesta de ley, aquellos que practiquen la mutilación genital femenina y aquellos que contraigan matrimonio con menores de edad arriesgan serias penas y pueden ser condenados a 12 meses de prisión y/o una multa de 50.000 Ksh. Estas penas se aplican tanto a aquellos culpables de MGF y matrimonio con menores de edad como a aquellos que nieguen la educación a sus hijos. A comienzos del siglo, los legisladores, la sociedad civil y otros grupos de presión empezaron a promover acciones para que el gobierno prohibiese la práctica de la MGF. Una moción parlamentaria presentada por un legislador de sexo masculino que pedía la

abolición de la práctica en todas sus formas, no pudo ser aprobada en su primera presentación ante el parlamento debido a que los legisladores de las comunidades que la justifican no la apoyaron.

Paralizados por el temor a escandalizar a sus votantes, los políticos apoyaron la continuidad de la práctica de modo estridente. Muchos de los parlamentarios opuestos a la moción provienen de comunidades indígenas pastoralistas que están política y socioeconómicamente marginalizadas y que se aferran tenazmente a sus culturas a pesar de los ataques occidentales. Estas áreas son también remotas y casi carentes de infraestructura. Sin embargo, después de muchas discusiones, la propuesta fue aceptada en el año 2001.

A pesar de todos estos debates, presiones y legislaciones, los casos de circuncisión femenina han aumentado en algunos distritos, incluyendo Nyamira, Kissi, Meru, Samburu, Transmara, Narok y Kajiado. Esto se debe quizás a una combinación de factores como son el aumento de la necesidad de la gente de reafirmar su identidad y el orgullo de ser diferentes como una reacción contra los intentos estatales de homogeneización. Se observa también que la Década de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas les ha dado la confianza de dar un paso adelante y ser tomados en cuenta como colectividades diferentes. Esto a su vez significa una reafirmación de las diferencias culturales de las cuales la circuncisión es parte fundamental. Otra razón posible es que el aumento de los embarazos en la adolescencia, el abuso del alcohol, la rebelión adolescente y otros hábitos que los progenitores perciben como un comportamiento antisocial están induciendo a algunos padres indígenas (que en otro caso hubiesen abandonado la práctica) a creer que el retorno a la cultura tradicional podría inculcar la disciplina a sus hijos. La secretaria de la Liga de Mujeres Kenianas criticó a las mujeres que forzaban a sus hijas a someterse a esta práctica. La ex parlamentaria dijo *"la práctica era dañina y la comunidad Kisii no tenía otra opción que descartarla"*.

Se han escuchado muchas críticas en el distrito de Meru, donde los ancianos condenaron un incidente en el cual una mujer de la parte norte del distrito fue forzada a circuncidarse a sí misma para aplacar a su familia política. Una madre se mutiló a sí misma para salvar su matrimonio después de que su marido la abandonase por no estar circuncidada. Los ancianos urgieron a la comunidad meru a descartar esta anticuada práctica. Algunas comunidades en el área han insistido en la MGF como un símbolo de femineidad mientras que el presidente del Consejo de Ancianos les pidió a los meru que descartasen la MGF diciendo que *"es retrógrada y dañina para el desarrollo de las niñas y de la comunidad"*.

Siguiendo esta línea, la policía ha arrestado a una mujer que circuncidó a una niña diabética que más tarde murió desangrada en un hospital. La mujer fue acusada de homicidio. Otro incidente tuvo como protagonista a un padre que golpeó a su hija de trece años que se negaba a ser circuncidada. La administración provincial advierte constantemente a los residentes a no violar los derechos de los niños añadiendo que el gobierno castigará a quienes lo hagan.

Sin embargo, en el distrito de Marakwet (predominantemente ocupado por la comunidad kalenjin), las estadísticas muestran que menos jóvenes están siendo operadas. Una organización no gubernamental que lidera las campañas contra la mutilación genital femenina en el área dice *“el número de jóvenes sometidas al rito ha declinado en más de un 50 % durante el año pasado”*. La coordinadora del proyecto de Mujeres y Jóvenes Marakwet dice *“Menos de 100 muchachas han sido circuncidadas esta temporada en comparación con más de 300 durante la misma época en años pasados”*. Ella atribuye esta disminución a las intensivas campañas en contra de la práctica realizadas por las organizaciones no gubernamentales que operan en la zona. Su propia organización ha rescatado a más de setenta jovencitas de la circuncisión forzada, la mayoría de las cuales han realizado una ceremonia alternativa de pasaje. La coordinadora dice *“La reducción en la incidencia de la MGF en el valle de Kerio se ha logrado a través del esfuerzo conjunto de mi organización, Visión Mundial, SNV y otras organizaciones”*.

El rito alternativo

Si bien existen suficientes razones contra la continuidad de la MGF, la dificultad consiste en cómo terminar con esta antiquísima práctica cuando no existe nada para reemplazarla.

Debido a que el rito está profundamente arraigado en algunas comunidades, ha sido difícil en muchos casos abandonarlo total y abruptamente. Por esto algunos grupos han experimentado con varios modos de facilitar su desaparición de una manera socialmente aceptable. Uno de los métodos iniciados entre los meru es denominado como rito alternativo de pasaje o Iniciación Intelectual Femenina (IIF) que se ha extendido a otras partes del país. Muchas jóvenes han optado por cumplir un rito alternativo de pasaje que incluye instrucción sobre SIDA/VIH, nutrición, economía doméstica, derechos de los niños, higiene, selección de carreras, efectos negativos de la mutilación genital femenina y cambios en las tendencias culturales. Más de 1.000 jóvenes de Tunyo, Tot y Tirap en el distrito de Marakwet se han beneficiado (al igual que los meru) de este programa que comenzó hace cuatro años. Existen grandes posibilidades de que el rito alternativo sea imitado en otras comunidades. El problema principal radica en que las organizaciones de base pequeñas con una mayor posibilidad de impacto no poseen usualmente los recursos necesarios, mientras que aquellas que si los poseen no son siempre aceptables.

Dificultades encontradas para acabar con la MGF

Una de las razones por la cual es difícil erradicar la MGF es por la cantidad de valores culturales fuertemente asociados a ella. Repetimos que la práctica se lleva a cabo en áreas remotas y que la accesibilidad seguiría siendo un gran obstáculo por más patrullaje que se realizase. Por ejemplo, en el distrito de Samburu, no ha habido interven-

ciones de importancia para evitar la práctica de la ceremonia. Las pocas organizaciones que luchan contra ella en el distrito están mal equipadas tanto financieramente como en términos de recursos humanos. La falta de informes sobre incidentes de MGF ha hecho inefectiva, en términos legales, la lucha en su contra.

La presidenta del Consejo Nacional de Mujeres de Kenia (NCWK) urgió a los líderes kenianos, especialmente a los hombres, a expresarse en contra de la MGF diciendo *“Si nuestros líderes dejaran de evitar el debate sobre el vicio, la lucha en su contra habría sido más fructífera”*.

Conclusión

Como se desprende de lo anterior, está claro que intentar la erradicación de la MGF en Kenia ha sido una ardua tarea y se han aprendido muchas lecciones a través de estos intentos. Si bien el legislar sobre la práctica ha tenido algunos resultados positivos, ha quedado demostrado que la fuerza de la ley en sí misma no es suficiente para cambiar el modo de vida y de pensar de una comunidad.

También se ha observado que, en los casos en que se ha aplicado demasiada fuerza y presión, la práctica pasa a la clandestinidad y es realizada en secreto, y como las chicas son tan jóvenes, no saben dónde buscar ayuda y cuando lo averiguan ya es demasiado tarde.

La presión debe, por lo tanto, utilizarse sólo como un primer paso en una serie de acciones para desalentar la práctica. Al mismo tiempo ha quedado en claro que una presión y persuasión constante deben ser aplicadas por todos los participantes hasta lograr el propósito.

Como el Ministro de Salud dijo: *“La diplomacia es todavía el mejor método y debemos confiar en la buena voluntad de las comunidades que practican la MGF en tratar de descartarla”*.

Es correcto que el rito es todavía un asunto culturalmente asentado por lo que son las culturas y creencias de los pueblos las que deben ser influenciadas para lograr la reducción de la incidencia de la MGF.

En el análisis final se ha demostrado que las iniciativas de mujeres de comunidades que practican la MGF han sido útiles en la difusión de los mensajes correctos de manera culturalmente correcta. Este tipo de iniciativas serán fructíferas y deben ser apoyadas.

Con la generalización del debate, el rito deja de ser un asunto estrictamente privado y hoy en día se discute abiertamente, se analiza y se cuestiona su relevancia en la sociedad moderna. Mientras esto ocurre, las discusiones con su inherente crítica tienden a influenciar a algunas potenciales candidatas a resistirse a los intentos de obligarlas a someterse a la operación, ignorando así la importancia que esta costumbre tiene en sus respectivas comunidades. □

Naomi Kipuri es una Maasai del distrito de Kajiado de Kenya. Es antropóloga, fue profesora en la universidad de Nairobi y ahora es consultora sobre temas de desarrollo. Esta especialmente interesada en problemas del desarrollo relacionados con los derechos humanos y con los derechos de los pueblos indígenas.

ENTREVISTA A NINA PACARI



La Dra. Nina Pacari Vega Conejo es licenciada en ciencias políticas y sociales, abogada y doctora en jurisprudencia. Fue la primera mujer indígena Canciller de la República del Ecuador después de haber sido diputada, miembro de la Comisión de Gestión pública y del Consejo de la Legislatura del Honorable Congreso Nacional, y segunda vicepresidenta del mismo. Fue también representante de Chimborazo en la Asamblea Constituyente.

Fue secretaria nacional ejecutiva del Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador CONPLADEIN.

De 1993 a 1996 fue dirigente de tierras y territorios de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, la CONAIE después de haber sido su asesora jurídica. Ha publicado varios libros y artículos a nivel nacional e internacional y ha sido miembro de varios consejos directivos.

1.- Usted ha sido la primera mujer indígena en ocupar un puesto de Canciller. También fue Asambleísta, diputada y Vicepresidenta del Parlamento Ecuatoriano. ¿Estas nominaciones hubiesen sido posibles hace diez años?

Mi participación política ha estado articulada a una decisión colectiva. Y esa decisión colectiva tiene un antecedente fundamental: la construcción de un proyecto político de inclusión y equidad. En el Levantamiento indígena de junio de 1990, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, planteó a la sociedad nacional la necesidad de restablecer el país construyendo un estado incluyente, un Estado Plurinacional. En 1993, en el Tercer Congreso Nacional, la CONAIE decidió, entre sus estrategias, incidir en la vida política nacional y, por lo mismo, “participar en los procesos electorales futuros, generando condiciones previa”, para ir cons-

truyendo el desarrollo económico, cultural y político ajustado a la realidad y necesidades de los ecuatorianos.

En 1994, y en base a estas decisiones, la Confederación presentó ante el Congreso Nacional, un paquete de reformas constitucionales a fin de lograr aprobar normas que permitan una representación directa de los pueblos indígenas en el Parlamento Ecuatoriano. Dicha propuesta no fue aceptada por los congresistas pero se introdujo una reforma constitucional que admitió “la participación de los independientes” en los procesos electorales, auspiciados o no por partidos políticos o por movimientos políticos.

Esta norma constitucional es la que dio lugar a que la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, junto con otros sectores organizados de los movimientos sociales urbanos, trazaran los ejes de la conformación de un movimiento político que se denominó Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, que participó por primera vez en las elecciones de 1996. Como resultado de este proceso electoral fueron electos varios alcaldes indígenas como por ejemplo el de Cotacachi (Imbabura) o Guamote (Chimborazo) y, por primera vez se eligió a una mujer indígena como alcaldesa de Suscal (Cañar). Igualmente fueron elegidos cinco legisladores indígenas (dos de la Amazonía y tres de la Sierra). Y en las elecciones de 1998 es cuando por primera vez en la historia del Ecuador una mujer indígena fue electa legisladora nacional.¹

En una sociedad racista, los pueblos indígenas, y particularmente las mujeres indígenas, no hubiésemos podido incidir en el tablero político nacional de no ser por el proyecto político de inclusión que hemos venido construyendo, colectivamente, como una salida viable a la crisis nacional y que hemos puesto en práctica a través de los gobiernos locales o de los espacios que hemos ocupado.

Debido al proceso de lucha que hemos llevado adelante durante la década del noventa, en el que se visibilizó el rol de las mujeres indígenas, fue posible candidatarlas para los diferentes cargos o designarlas para responsabilidades a nivel ejecutivo. De no ser por todo este proceso de lucha, individualmente no hubiese sido posible asumir cargos tan importantes y mucho menos hace diez años.

2.- ¿Cómo ve los cambios de la sociedad ecuatoriana en cuanto a la participación política de las mujeres indígenas?

Ha dependido mucho del rol que han venido desempeñando las mujeres indígenas. Y ese rol debemos analizarlo y entenderlo en el contexto de las luchas de sus pueblos. El levantamiento indígena de junio de 1990 fue determinante. Los pueblos indígenas salen públicamente a la luz con propuestas y como entes colectivos diferenciados. En las movilizaciones que promueven, no encontramos únicamente a hombres o mujeres. La participación es comunitaria, es familiar. El ayllu es el que está presente. Es decir, la mujer, los padres, hijos, abuelos, la comunidad, los pueblos. En este accionar, a cada uno le correspondió asumir una responsabilidad determinada. Pero a todos en su conjunto les correspondió orientar el proyecto político para el Ecuador. En otras palabras, a todos (hombres y

mujeres indígenas) nos correspondió luchar para hacer realidad nuestros sueños y lograr estos objetivos.

Debido a las posibilidades que brinda el desarrollo de la informática y de los medios de comunicación, la sociedad ecuatoriana fue testigo de la participación de las mujeres no solo en las tareas que se les asigna tradicionalmente. La mujer indígena salió a la calle, “codo a codo” con su pueblo, asumió cargos de liderazgo y estuvo también en las discusiones o diálogo con el gobierno de turno.

Por primera vez, los pueblos indígenas (las mujeres también) son capaces de ver sus posibilidades, sus capacidades y sus potencialidades. Pero también son conscientes de sus limitaciones. Saben que para resolver sus problemas no pueden avanzar solos. La solidaridad ciudadana que acompañó la movilización, permitió ubicar a los aliados estratégicos: el pueblo empobrecido y el sector empresarial honesto. Así se fueron tejiendo propuestas nacionales en las cuales se sienten identificados todos los sectores. Por ejemplo: la lucha por la tierra y la producción, se incluyó la lucha por la seguridad alimentaria de todos los ecuatorianos; a la lucha por el reconocimiento del carácter étnico cultural, se plantearon el de la equidad de género y generacional.

Desde el accionar cotidiano, la mujer fue tomando una firme posición de liderazgo. Ya sea en la Escuela de Formación de líderes² gestada por las mismas mujeres, sea en la dirigencia local, provincial, regional o nacional, o asumiendo responsabilidades en la administración pública al resultar electas en los procesos electorales.

La sociedad ecuatoriana, poco a poco, ha ido confiando en el rol individual que desempeñan las mujeres y en el rol colectivo que desempeñan sus pueblos, mostrando una mayor apertura. Sin embargo, está claro que el racismo o la discriminación de género aún no han sido superados.

3.- ¿Cuáles son los obstáculos que todavía persisten? ¿Sigue la discriminación?

Según mi criterio, priorizaría cuatro ámbitos importantes, aunque no únicos:

- Códigos culturales distintos.
- Estructura organizativa de un Estado aún excluyente.
- Situación económica.
- Carencia de un proyecto político nacional consensuado.

a) Códigos culturales distintos. Existe un avance normativo constitucional sobre la diversidad cultural, gracias a los reclamos de los pueblos indígenas. Hoy en día, la sociedad ecuatoriana, se define en teoría como pluricultural. Sin embargo, en los hechos reales y prácticos, su materialización aún es incipiente. No es común encontrar los principios de la diversidad e interculturalidad en la agenda de las políticas públicas. No se concibe a los pueblos indígenas políticos o con conocimientos suficientes para poder contribuir al pensamiento nacional o universal.

Cualquier análisis sobre las problemáticas o sobre las

demandas de los pueblos originarios parte de la lógica de la dominación, siempre reafirmando la racionalidad del dominante. Esa imposición de los códigos culturales dominantes se convierte en verdadero obstáculo para dar cabida a los sectores oprimidos. Esa es una de las batallas que a diario libra el movimiento indígena: desarrollar, difundir e incluir sus códigos culturales en la vida nacional del Ecuador.

b) Estructura organizativa de un Estado aún excluyente.

Diremos que la forma organizativa del Estado no está concebida para incluir el enfoque étnico-cultural. Los pocos y escasos espacios que se han creado han sido producto de la lucha de los pueblos indígenas, sin existir un apoyo real de parte del gobierno central.

A esta falta de apoyo se suma la falta de apertura para comprender, respetar y acoger los contenidos de las propuestas que desde esos espacios plantean los pueblos indígenas.

En el ámbito nacional, la falta de un enfoque étnico cultural en las políticas públicas, en los proyectos y programas impulsadas por el Estado, también ha incidido en el fracaso respecto de lo que se debería entender por “convivencia en una sociedad pluricultural”.

c) Situación económica. Si bien los pueblos indígenas han logrado irrumpir en el escenario político, la situación económica sigue siendo uno de los grandes escollos no sólo para la sostenibilidad y desarrollo de sus economías sino también para enfrentar los actuales reclamos electorales.

La preocupación de los gobiernos se concentra en la macroeconomía que beneficia a muy pocos ecuatorianos. Los actores de la microeconomía y de la informalidad no son ni siquiera considerados en las estadísticas. Acorde a esta visión parcial, los gobiernos implementan políticas orientadas a beneficiar a los mismos de siempre. Este restringido enfoque de la política económica no permite tomar medidas globales ni integrales. Los pueblos indígenas son reconocidos como sujetos sociales, no como sujetos económicos, a pesar de que el 64% de la producción agrícola del mercado nacional es generado por este importante sector poblacional junto a pequeños agricultores. De no producirse una ruptura en este enfoque limitado sobre la realidad de los actores económicos, seguirá existiendo un obstáculo para reorientar la inversión social e infraestructural así como para la creación de políticas de desarrollo con visión integral.

Dada la experiencia indígena en el campo electoral a partir de 1996, se puede afirmar que su intervención ha sido crucial. A este nuevo actor político, así como a la mujer indígena le ha correspondido competir en la contienda electoral con los partidos políticos que no son sino empresas electorales con muchísimos recursos económicos pero sin ninguna base social. Le ha correspondido también sortear los enormes muros de la discriminación. A diferencia del gran debate durante la época colonial sobre “si el indígena tenía alma o no”, en el proceso electoral se enfocaba sobre el tema de “si los indígenas eran capaces o no para asumir la gestión pública”. En el caso de la mujer indígena, la triple discriminación se refleja en su condición de mujer, pobre e indígena. Para superar estas barre-

ras y romper con los prejuicios, los nuevos actores, particularmente la mujer indígena, han tenido que actuar éticamente con creatividad y eficiencia. No obstante, la discriminación o el racismo, como herramientas de la dominación aún persisten.

d) Carencia de un proyecto político nacional consensuado. Este se está convirtiendo en uno de los más graves y acentuados problemas que tiene el Ecuador. La falta de un reconocimiento interno de su diversidad y la necesidad de construir una agenda común mediante el diálogo. Con el levantamiento indígena de junio de 1990, la CONAIE logró, por primera vez en la historia del país, que el gobierno dialogue con los pueblos indígenas, conozca y resuelva sus demandas.

En aquella movilización y en las que posteriormente se han dado, la participación de la mujer indígena ha sido absoluta. En el bloqueo de carreteras también ha estado la mujer participando activamente con sus hijos pequeños. Sin embargo, su participación “con sus hijos cargados a la espalda” fue criticada por las mujeres no indígenas. No entendían que su lucha era apoyada por el Ayllu, la comunidad; que su lucha tenía que ver con un proyecto de vida.

4.- En cuanto a la posibilidad de participación política, ¿hay una diferencia entre hombres y mujeres indígenas, entre mujeres mestizas e indígenas?

Creo que es necesario explicar brevemente el marco normativo en el que se desenvuelve la participación de la mujer, sea indígena o no, en los procesos electorales. El Art. 102 de la Constitución Política señala expresamente que “El Estado promoverá y garantizará la participación equitativa de mujeres y hombres como candidatos en los procesos de elección popular (...) y en los partidos políticos.” Al amparo de esta disposición constitucional se aprobó la legislación electoral que prevé una progresiva incorporación de las mujeres en la conformación de las listas para participar en los procesos electorales. De ahí que para las elecciones de 2000, se logró una participación del 30% en la conformación de las listas. En las elecciones de 2002 fue del 35% y continuará incrementándose en un porcentaje del 5%, en cada proceso electoral, hasta llegar a la representación equitativa del 50%. Del estudio realizado sobre la participación de la mujer indígena en las elecciones parlamentarias nacionales, en el proceso electoral de 1998, se desprende que el Movimiento Pachakutik tenía como segunda en la lista a una mujer indígena y la Izquierda Democrática, de tendencia socialdemócrata, una mujer en el doceavo puesto, por lo que esta última jamás llegó a actuar en los cuatro años y medio del período legislativo. ³ Esta situación revela que la participación de la mujer indígena aún es incipiente tanto en la tendencia “progresista” como en el seno del mismo movimiento Pachakutik. Entre las razones fundamentales de esta desigualdad podemos citar: 1) el machismo que da prioridad a la participación masculina. 2) los temores que tiene la mujer 3) la irrupción en un espacio desconocido.

En la medida en que la participación de las mujeres indígenas se da en el marco de un Movimiento Político

plural en el que intervienen también actores no indígenas, se ha desarrollado un proceso de mutuo aprendizaje en función de, por lo menos, tres aspectos:

- Los códigos culturales de los actores indígenas y no indígenas.
- El proyecto político que impulsa el Movimiento Político.
- El estilo de hacer campaña.

Los códigos culturales: los principios básicos para un buen gobierno como el Ama Shua (no robar), Ama llulla (no mentir) Ama Killa (no ser ocioso), principios de los pueblos indígenas en los que intervienen tanto el hombre como la mujer indígena. Estos principios son asumidos plenamente por la mujer mestiza que participa activamente en el quehacer político. A las mujeres indígenas nos ha correspondido asimismo ampliar el horizonte de lo particular a una propuesta de inclusión que involucre a la sociedad no indígena y, por tanto a la mujer no indígena. Es cierto que a veces han existido fricciones o discriminación. Pero esta escuela de la diversidad en el quehacer político nos ha permitido madurar y reconocer nuestros puntos fuertes y débiles, pero también nos ha marcado un reto: el de la convivencia con conciencia crítica, con afirmación de la identidad y la perspectiva de un proyecto común.

El proyecto político permite acercar visiones y llegar a tener perspectivas y objetivos comunes. Esto significa un gran avance en el proceso de participación tanto de las mujeres como de los nuevos actores en general.

El estilo de hacer campaña. Cabe señalar que las relaciones internas en el movimiento político, la sensibilidad de las mujeres (indígenas y mestizas) y la participación de nuevos actores en un objetivo común, nos ha llenado de entusiasmo y esperanza. No obstante las diferencias existentes, cuando está de por medio un proceso colectivo es posible unirnos y formar una base fundamental para el ejercicio de la interculturalidad. Es parte fundamental del proceso de cambios. Pero durante una campaña electoral es cuando más ha aflorado el racismo, la discriminación y el clientelismo de parte de los candidatos pertenecientes a partidos políticos rivales.

5.- ¿Cuál es su balance de la experiencia en el poder? ¿Qué lecciones pueden sacar usted, el movimiento indígena y las mujeres indígenas?

Hay una gran diferencia entre poder y gobierno. En el ámbito local, que goza de autonomía, es el espacio en el que desde el año 96 las autoridades indígenas han logrado desarrollar, el ejercicio de un poder y gobierno participativo, con identidad y que han caracterizado como *alternativo*. Por primera vez en el Ecuador y América Latina, una mujer indígena fue electa Alcaldesa en el Cantón Suscal, Provincia del Cañar, ubicada al sur del país. Asimismo, varias mujeres han asumido la responsabilidad en la gestión pública en su condición de concejales o ediles electas. Su gestión es positiva y está brindando aportes al país.

Lo mismo ocurre en el accionar parlamentario. Desde 1996 tenemos legisladores indígenas. Durante el período 1998-2002 estuvo de legisladora una mujer indígena kichua. La tarea legislativa de la mujer indígena ha sido destacada y reconocida por la sociedad nacional. La calidad de la gestión pública de la mujer indígena ha dado un alto grado de respetabilidad a los pueblos originarios.

En el contexto nacional, el triunfo electoral de la alianza Pachakutik-Sociedad Patriótica permitió colocar a dos líderes indígenas de larga trayectoria organizacional al frente de los Ministerios de Agricultura y Relaciones Exteriores. Personalmente diría que ha sido una experiencia muy enriquecedora y positiva. El manejo administrativo de lo institucional, la organización de la gestión, la implementación de las políticas, la cooperación internacional, entre otros, fueron efectivos.

La mayor parte de los desencuentros con el Presidente tuvieron su origen en la existencia de dos visiones distintas sobre el accionar político y gubernativo. Esta dicotomía fue explícita en el entendimiento entre las dos fuerzas políticas que estaban en el gobierno. Finalmente no fue posible canalizar los diez puntos programáticos acordados cuando se concretó la alianza y menos aún la política económica, por lo que el 6 de agosto se produjo la ruptura definitiva.

No obstante estas dificultades, el balance es positivo puesto que nos permitió conocer los potenciales existentes y sus límites.

De todas formas, es importante señalar que, para materializar un proyecto político, no es suficiente contar con ministerios (incluso estratégicos) como el de Agricultura y Relaciones Exteriores. Creo que éste es uno de los aprendizajes contundentes, más aún si consideramos que el cambio estructural se debe ir construyendo a corto, mediano y largo plazo, siempre teniendo en cuenta la urgencia de las situaciones de pobreza y exclusión.

6.- ¿Cuáles son los retos para los años venideros en cuanto a la participación?

En virtud de los aspectos abordados, me parece que podríamos señalar algunos retos :

- Perfeccionar y consensuar un proyecto político incluyente.
- Construir un modelo de Estado que responda, con inclusión social, a la realidad, necesidad y perspectivas del país.
- Implementar un desarrollo económico que garantice el bienestar de todos los ecuatorianos.
- Ejercer la ciudadanía e interculturalidad.
- Acabar con el racismo y el prejuicio, a fin de fortalecer la confianza y la credibilidad.

7.- Usted está defendiendo un proyecto político de inclusión y de respeto a la diversidad. ¿Cree usted que las mujeres indígenas han logrado o pueden lograr una nueva forma de gobernar?

Se dice que las mujeres tienen una mayor sensibilidad en relación con temas sociales. Personalmente creo que los nuevos actores, entre ellos la mujer indígena, han trazado un Proyecto de Vida. Y ese proyecto no se limita únicamente a la forma de gobernar, y menos aún en el marco de una estructura tan poco favorable. De ahí que no debemos mirar únicamente las formas sino también los contenidos. Las políticas a implementar, el modelo de Estado a construir o el tipo de desarrollo son los puntos fundamentales. Entonces, nos queda una gran tarea: construir una visión integral a fin de que no quede fraccionado lo económico de lo social, ni lo social de lo político, ni lo político de lo cultural. Que la mirada no se centre únicamente en la macroeconomía sino también en lo micro. Que la diversidad llegue a un punto concertado. El hecho de ser mujer o indígena no garantiza, de por sí, un buen gobierno. Depende, fundamentalmente, del proyecto político, del proyecto de vida.

8.- ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que las mujeres indígenas puedan jugar su papel plenamente?

Creo que los siguientes puntos son fundamentales:

- Tener conciencia política plena.
- Contar con una formación y capacitación permanente, general e integral.
- Ser impulsores o portadores de un proyecto político.
- Incidir en la generación de políticas públicas con énfasis en la perspectiva étnico-cultural, género y generacional, desde el ámbito de la sociedad civil.
- Desarrollar la autoestima individual y colectiva.

En fin, no dejar de soñar. Confiar en nuestras posibilidades y potenciales. □

Quito, 8 de enero de 2004

Notas

- 1 Nina Pacari fue elegida Diputada Nacional en junio de 1998 y luego designada Vicepresidenta del Primer Poder del Estado, en Agosto del mismo año, por un período de dos años conforme lo establece la Constitución Política del Ecuador.
- 2 La Escuela de Formación y Capacitación de líderes "Dolores Cacuango", adscrita a la Confederación de la Nacionalidad Kichua -ECUARUNARI, fue promovida por dirigentes mujeres.
- 3 Nina Pacari ocupó un segundo lugar en la lista nacional de la alianza Socialista-Pachakutik (17-18); alianza que obtuvo dos escaños. Nina Pacari fue elegida Vicepresidenta del Congreso Nacional de agosto de 1988 a agosto de 2000. La Izquierda Democrática obtuvo dos escaños, por lo que, la candidata indígena Teresa Simbaña, al estar ubicada en el doceavo lugar, jamás llegó a actuar en el Parlamento.

MUJERES INDIGENAS AMAZONICAS: CONOCIENDO SUS DERECHOS

Fotos: AIDESEP



El movimiento indígena en el Perú tiene una historia heroica. Desde la invasión española, los colonizadores siempre quisieron mantenernos a los pueblos indígenas divididos, separados y muchas veces enfrentados. Sólo los grandes movimientos, como el de Juan Santos Atahualpa en el siglo XVII, en la Selva Central, y la revolución de Tupac Amaru, en la Sierra Sur, lograron un mínimo de unidad para exigir nuestros derechos. La República criolla, aquella que fundaron los hijos de los españoles nacidos en el Perú, continuó la misma política de los colonizadores y en algunos aspectos empeoró la situación de los indígenas. En la costa y en la sierra arrasaron con sus territorios y a través de la educación casi aniquilaron sus lenguas y sus culturas. En la Amazonía no fue diferente: esclavitud, enfermedades, violaciones y desplazamientos forzosos fueron comunes en todo el siglo XIX y XX, particularmente a partir de la época de la explotación del caucho (fines del siglo XIX y comienzos del XX).

Las Constituciones del Estado criollo nunca han reconocido la existencia de los pueblos indígenas y mucho menos de sus organizaciones. Han hecho leyes especiales para mantenernos separados y en pequeños conflictos. Las leyes peruanas actuales sólo reconocen derechos a las *comunidades* nativas, mas no a los *pueblos* indígenas. Las organizaciones, por encima de las comunidades, las hemos hecho en contra de las leyes republicanas.

El gobierno militar de los años 70 pretendió modernizar la economía del país a través de la reforma agraria. Para la Amazonía ese gobierno decretó una ley denominada de Comunidades Nativas, reconociendo parcialmente nuestros derechos. Estas pequeñas concesiones alentaron a nuestros padres y nuestros viejos *apus* a federarse y a conversar sobre la necesidad de organizarnos a nivel regional y nacional.

En el año 1979, los yanesha (mi pueblo); los asháninka de la selva central y los aguaruna del norte de la Amazonía, formamos una coordinadora que al año siguiente se convirtió en la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP, organización que se fundó con cuatro organizaciones de base. Surge por la propia dinámica del movimiento indígena como una respuesta orgánica a la necesidad de defender su integridad, su territorialidad, su cultura y la afirmación de su autodeterminación y autodesarrollo. Actualmente, cuenta con 51 fede-

raciones indígenas, agrupadas en seis organizaciones regionales, lo cual la convierte en una de las más representativas del movimiento indígena de la Amazonía peruana. Desde 1980 hasta 1988, nuestra organización fue dirigida sólo por hombres, siguiendo –de alguna manera– los modelos tradicionales vigentes en la creación de las mismas. Poco a poco, sin embargo, la mujer indígena fue tomada en cuenta, considerando nuestra participación en instituciones u organizaciones similares a las de los grupos urbanos, tales como los clubes de madres, los cuales nos permitían ser reconocidas por la comunidad, pero sin lograr formar parte de su estructura directiva.

Por otro lado, durante estos años se produce una gran efervescencia en cuanto a la participación de los movimientos feministas nacionales e internacionales; acciones de los movimientos de mujeres como los de Manuela Ramos, Flora Tristán; encuentros como el de Beijing y otros, también ejercen influencia en las mujeres indígenas, motivando la reflexión de lo que significaba su posición frente a los hombres y frente a los roles que se les asignaba en cada una de sus culturas. Esto se da especialmente en mujeres que de una u otra manera nos vamos involucrando en el trabajo de las federaciones indígenas como parte del acompañamiento que hacemos en las labores que realizan nuestros esposos en estos espacios. Asimismo, acontecimientos como la violencia en la selva central pusieron en evidencia el valor de las mujeres indígenas y su gran capacidad para enfrentar las duras luchas en defensa de nuestros derechos, no solo como mujeres, sino como parte de un pueblo indígena. Aunque aún falta tener un registro efectivo de su participación, es evidente que la labor desempeñada por la mujer indígena fomenta la atención y reflexión de los hombres indígenas, especialmente de aquellos que ejercían –por entonces– el liderazgo de sus federaciones –en este caso en AIDSESP; así como también de las propias mujeres, las que empezamos a mirar y a tomar conciencia de lo que podríamos aportar al movimiento indígena.

Frente a estas reflexiones y teniendo en cuenta que la participación de la mujer indígena en los espacios políticos es aún un tema por trabajar, en el movimiento indígena amazónico y particularmente en AIDSESP, después de muchos años, los delegados del XVIII Congreso, llevado a cabo en 1999, acordaron incorporar por primera vez a una mujer indígena como dirigente nacio-

Fotos: AIDESEP



nal, asignándole la Vocalía del Consejo Directivo Nacional. Posteriormente, en el siguiente Congreso Nacional de 2002, se acordó la creación del Programa Nacional de la Mujer Indígena.

En cada una de las organizaciones pertenecientes a AIDESEP se fue reflexionando acerca de la importancia de su presencia en estas organizaciones; fue así como en la propuesta de Ley Indígena presentada por AIDESEP (1998) se incluyó un inciso sobre la participación de la mujer en lo que corresponde a la toma de decisiones (con voz y voto) en las organizaciones.

Esta propuesta fue haciéndose más concreta cuando AIDESEP, durante su Congreso Estatutario realizado en junio de 1998 en la ciudad de Iquitos, incorpora en el estatuto la participación de la mujer en la toma de decisiones.

Identificando a las líderes

La presencia y el liderazgo de las mujeres indígenas recrean esa propuesta que en su inicio “no es propia”; es decir, que el tema de equidad de género es un discurso y una propuesta proveniente de la sociedad criolla peruana. Poco a poco la mujer indígena, mediante su accionar, va haciendo una lectura propia sobre los temas planteados.

Asimismo, las relaciones, coordinaciones y apoyos recibidos de las ONG y/o de personas no indígenas (especialmente mujeres) de formación académica, ligadas por diferentes motivos (especialmente investigación) al movimiento indígena, contribuyeron y siguen contribuyendo a que contrastemos esos presupuestos con nuestra realidad, sin desligarnos de las propuestas y de la lucha del movimiento indígena por la defensa de nuestros derechos y colocando el tema mujer, género, desarrollo y liderazgo como un eje transversal, pero sin perder de vista aspectos específicos que son competencia del accionar de la mujer como tal.

Es por ello interesante ver cómo la mujer indígena va posicionándose en

este espacio, no sólo como un miembro más de la Junta Directiva, sino en una acción más política, consiguiendo que los temas de género, planificación y gestión se coloquen en un lugar importante en la capacitación de las mujeres, lo que nos ha permitido identificar en cada una de las zonas y organizaciones regionales y comunales nuevas líderes, las mismas que tienen participación muy relevante en la formación de Secretarías de la Mujer en cada una de sus organizaciones. Nos referimos a las mujeres que forman parte de las Secretarías de la Mujer de las seis federaciones regionales de AIDESEP: CORPI, ORAU, FENAMAD, ORAI, ARPI y ORPIAN, así como también a las distintas mujeres que ejercen ya la jefatura de su comunidad.

Programa de la Mujer Indígena

El desarrollo institucional de la AIDESEP incluye la promoción de la participación de la mujer como un aspecto importante, especialmente en los tres últimos años.

El cambio de Secretaría de la Mujer a Programa Mujer Indígena significó que AIDESEP reconociera un papel preponderante y con una proyección más política a las mujeres en su organización. El cambio incluye un trabajo más amplio, pues supone identificar y reconocer roles y capacidades femeninas más allá de los espacios domésticos, así como rescatar valores tradicionales de las mujeres indígenas y borrar aquellas ideas equivocadas acerca de nosotras desde la perspectiva de los hombres indígenas y no indígenas o desde nosotras mismas; tocándonos, asimismo, recrear una propuesta nueva, producto de los nuevos roles que nos toca asumir, tanto en nuestra Federación como en nuestra comunidad.

El nexa creado por el Programa Mujer Indígena con las bases ha hecho posible que, actualmente, la gran mayoría de las Federaciones cuenten con una secretaria de la mujer o que al menos una mujer forme parte de su Junta Directiva y se encargue de convocar a las mujeres de su Federación. Esto se plantea teniendo en cuenta la necesidad de que las mujeres ocupen espacios de interlocución dentro del proceso de desarrollo de las comunidades indígenas, en concordancia con los cambios que cada día se vienen generando producto del contacto con la cultura occidental.

Los objetivos generales del Programa Mujer Indígena son:

1. Promover la organización de las mujeres y su participación activa en todas las instancias de la organización (de base, comunal, regional o nacional).
2. Fortalecer las Secretarías de la Mujer y fomentar su creación allí donde no existen.

3. Promover los derechos de las mujeres desde las culturas indígenas y en concordancia con una actitud intercultural que promueva procesos de identidad y de autoestima.
4. Promover el trabajo en conjunto de hombres y mujeres indígenas dentro de AIDESEP nacional, de sus organizaciones y federaciones afiliadas.
5. Organizar capacitaciones a tres niveles:
 - A las dirigentes para que hagan réplicas en las comunidades.
 - A los dirigentes para sensibilizarlos y ganarlos como aliados y corresponsables de las actividades promovidas por la Secretaría de la Mujer.
 - A las comunidades y las mujeres organizadas.

El cumplimiento de estos objetivos tiene que ver con una propuesta metodológica participativa, con participación plena tanto de las mujeres como de los hombres que asisten a los talleres.

Rescatando la experiencia

..Yo estoy muy contenta de participar en talleres de género, más contenta porque en éstos participa mi esposo...ahora él sabe que es bueno que yo asista y ya no me dirá que solo salgo para conseguirme otro hombre o para andar sola por las calles... si, eso piensan nuestros maridos. (...) los hombres no entienden, pero yo creo que se sienten mal porque nosotras les demostramos que también aprendemos y que cuando aprendemos hacemos las cosas mejor (...) yo soy presidenta de mi comunidad y un hombre cuando yo paso dice "qué va a hacer ella", "las mujeres no saben ni hablar", yo quiero demostrarles que no es así y ahora regresaré a mi comunidad y les diré a todos lo que he aprendido y una de las cosas más importantes será mejorar nuestra Secretaría de la Mujer en coordinación con nuestra comunidad, pero también con nuestra organización ...que se llama ORAI.

Testimonio de Gladys Churay, mujer bora, presidenta de comunidad. Taller de capacitación. (Iquitos 2003)

La Secretaría de la Mujer de AIDESEP ejecutó, durante el primer año de su mandato, el Proyecto titulado "Promoción y participación de las mujeres indígenas de la Amazonía". Este proyecto estuvo orientado a desarrollar un diagnóstico situacional sobre la participación de la mujer en todos los niveles de la organización, así como un diagnóstico de necesidades de capacitación. Al año siguiente, continuamos la política de equidad de género a través del proyecto "Conociendo nuestros derechos como mujeres indígenas"; que se desarrolló durante el año 2002. Se realizaron dos talleres nacionales y varios regio-



Fotos: AIDESEP

Teresita Irene Antazú López pertenece al pueblo indígena Yanesha de la Selva Central del Perú. Desde muy joven fue dirigente en la comunidad de Loma-Linda, y pasó gran parte de su vida trabajando en las comunidades y en diferentes organizaciones indígenas. En noviembre de 1999, durante el Congreso de AIDESEP, fue elegida como vocal y encargada de la Secretaría de la Mujer, siendo la primera vez en la historia de las organizaciones indígenas y en AIDESEP que se elegía a una mujer. Como responsable del Programa Mujer Indígena de AIDESEP, ha promovido la realización de talleres sobre género, así como de mejoramiento de las competencias dirigenciales de las mujeres en las bases de la organización en Selva Central, Iquitos, Pucallpa, y Amazonas.

nales, orientados a la difusión y promoción de los derechos humanos y los derechos de las mujeres indígenas, así como al fortalecimiento de las capacidades de las mujeres para asumir con mayor seguridad los cargos que ocupan en el interior de sus organizaciones y ampliar el ámbito de acción de las mujeres organizadas en las seis regiones de la Amazonía peruana.

En el año 2003, el programa desarrolló un proyecto titulado "Fortaleciendo nuestras organizaciones regionales con una mirada de equidad", orientado esencialmente al desarrollo de competencias dirigenciales de las líderes indígenas en todas las regiones.

Este proyecto ha contribuido a que AIDESEP pueda lograr el fortalecimiento de la participación y la promoción de la mujer indígena. Ha permitido que hombres y mujeres trabajemos juntos, fortaleciendo a las organizaciones nacional, regional, comunal y de base.

Dentro del objetivo general del proyecto, se ha previsto capacitar a los y las dirigentes en derechos de las mujeres indígenas y coordinar entre las secretarías de la mujer a nivel nacional, así como sensibilizarlas en la importancia del fortalecimiento de la autoestima y las capacidades dirigenciales de las mujeres.

La realización de los talleres ha permitido al Programa Mujer Indígena de AIDESEP tener un acercamiento con sus bases e ir ganando mayores espacios de participación de la mujer indígena dentro y fuera de sus organizaciones. Además, ha permitido darles un mayor conocimiento acerca de sus derechos y de los derechos humanos en general.

El proyecto ha promovido la sensibilización de hombres y mujeres, que se han unido en el proceso organizativo, facilitando que ambos compartan responsabilidades en igualdad de condiciones.

A lo largo del proyecto se detectó que existen muchas limitaciones para la participación y crecimiento de las mujeres al interior de sus organizaciones:

- El desinterés por incentivar las actividades propuestas por las mu-

jeros indígenas en sus organizaciones ha sido el impedimento principal a la hora de adquirir experiencias que permitan posteriormente asumir responsabilidades con eficiencia en las organizaciones, así como el de defender los intereses de las mujeres y de sus pueblos frente a otras instancias mayores, y esto ha ocurrido muchas veces, en opinión de los propios dirigentes varones, por el “miedo en cuanto al ejercicio del poder de las mujeres”.

- La asociación del liderazgo femenino con solo “organizaciones de mujeres” (como los clubes de madres o comedores populares), o el relegarlas sólo a “labores de mujeres”, ha impedido también la participación de las mujeres, quitándoles la capacidad de opinar sobre los problemas de la comunidad en su conjunto y en temas como territorio y defensa de recursos naturales, aduciendo como razón que “son espacios sólo para hombres”; es más, incluyendo en esta restricción su falta de capacidad para asumirlos.

Por otro lado, es importante resaltar que, dentro de las potencialidades de las mujeres de este proyecto, se ha descubierto que hay un gran porcentaje de ellas que han ido ganando espacios y experiencias en su comunidad, recibiendo capacitaciones diversas. Por tanto, los talleres nacionales han contribuido a que mujeres que recién comienzan vean a otras mujeres indígenas de otras regiones y que compartan experiencias diversas, logrando tener mayor capacidad de desenvolvimiento para hablar en público y expresar sus opiniones. Esto también han servido para hacer propuestas, venciendo dificultades como la de su alfabetización en castellano, lo cual las motiva a seguir adelante a pesar de los obstáculos que muchas veces enfrentan en sus comunidades u organizaciones.

La consolidación del Programa Mujer Indígena ha significado un paso muy importante para la posición de la mujer indígena dentro de AIDESEP. La meta a corto plazo es que las mujeres no solo se hagan cargo de la Secretaría de la Mujer sino que ocupen otros cargos directivos. El cambio de Secretaría a Programa de Mujer – AIDESEP implica grandes retos para la organización.

Efectos del programa

- El programa ha dado la oportunidad de promover la participación de las mujeres regionales y de base sin dejar de lado la participación de algunos varones. Ellos escucharon de boca de las propias mujeres el difícil proceso de ser dirigentes mujeres en organizaciones que históricamente han sido dirigidas por varones.

- Los talleres regionales permitieron un rico intercambio de experiencias entre líderes indígenas mujeres y al mismo tiempo un espacio de capacitación para un mejor desempeño en tareas directivas de la organización.
- Se espera que el rol que cumplan las dirigentes regionales sea desarrollar en sus bases el efecto multiplicador de estos talleres, con la finalidad de que el enfoque indígena amazónico de género se vaya perfilando en el movimiento indígena en cada una de las organizaciones.
- Para muchas mujeres ha sido una oportunidad de intercambiar experiencias, frustraciones y logros en cada una de sus gestiones, además de ser el inicio de su trayectoria como dirigentes, lo que implica representar a su pueblo en un nivel de representación mayor al de su organización, permitiéndoles imaginar un futuro mejor y diferente para sus hijos e hijas.
- La participación de dirigentes varones en estos talleres orientados a desarrollar las competencias de las dirigentes mujeres ha sido muy importante. El movimiento indígena amazónico considera que el enfoque de género en la vida institucional no se producirá si no se sensibiliza también a los dirigentes varones, quienes luego de estos talleres normalmente cambian su percepción de la mujer indígena.

El esfuerzo de movilización conjunta de hombres y mujeres para desarrollar los talleres de equidad de género es altamente productivo para el logro de los objetivos del Programa nacional de la Mujer Indígena de AIDESEP.

El gran reto de las mujeres indígenas es cumplir con efectividad y seriedad las labores que nos toca desempeñar, venciendo las críticas y la discriminación, ya que la mujer siente que dentro de su organización es discriminada como mujer y como dirigente, lo que muchas veces se demuestra en la subvaloración en las reuniones, eventos y aún en nuestras propuestas. □

Bibliografía

- AIDESEP: “Memoria Institucional”, Consejo Directivo Nacional 1996-2002.
 AIDESEP: “Voz Indígena” N. 25 Edición Especial. 2003. Lima.
 GTZ-AIDESEP: “Conociendo nuestros Derechos como Mujeres Indígenas”, Noviembre 2002. Lima- Perú.

LAS MUJERES INDIGENAS: SURGIMIENTO DE UNA IDENTIDAD COLECTIVA INSURGENTE

Nellys Palomo Sánchez

Este texto es un reconocimiento a la fortaleza de mis antepasadas. Mis bisabuelas y abuelas, mujeres negras e indígenas que pulularon mi infancia y que en la cotidianidad de la comunidad me enseñaron la dignidad, el orgullo de sus raíces y el valor de ser mujer. Mujeres sabias que rompieron con normas y prácticas ancestrales que en aquellos tiempos las mantenían en la opresión y la sumisión y cuyas voces fueron emergiendo.

A ellas, que abrieron los caminos para que otras transitáramos, y a las que hoy, desde diferentes espacios, tejen con hilos finos para que su palabra sea escuchada.

En los últimos años los movimientos indígenas latinoamericanos han estado presentes en las luchas de sus países y son referencia obligada en la construcción de los movimientos sociales alternativos, estableciendo así nuevos sujetos sociales e identidades colectivas con sus formas de resistencia y organización colectiva.

En este contexto de voces y luchas emergentes de los pueblos indios en la región, también se viene dando un

proceso tanto dentro de sus pueblos como hacia fuera de la sociedad no india, expresado en la presencia de las mujeres indígenas.

Para un acercamiento a la compleja problemática tanto sobre la posición de las mujeres indígenas dentro de los pueblos y su condición de discriminación, como sobre sus relaciones con las sociedades predominantes, parto de mi experiencia de trabajo directo con las mujeres o las comunidades indígenas en México y otras regiones de Mesoamérica, como Nicaragua, Guatemala y El Salvador.

Cuatro elementos me llevan a plantear un cambio fundamental operado en estos diez últimos años de desarrollo del movimiento indígena en los cuales las mujeres han sido un actor que ha cambiado la correlación de fuerzas:

1. Su proceso de visibilización, como sujetos
2. Su sentido identitario entre lo étnico y el género
3. Su condición como discriminadas dentro de sus pueblos, asimismo en/ de la sociedad no indígena
4. Su construcción y de-construcción de poderes: el empoderamiento de las mujeres indígenas.

Fotos: archivo de IWGLA

Tejiendo visibilidad

Invisibilizadas como sujetos, las mujeres indígenas han hecho su irrupción consciente y organizada en estos últimos diez años. Los cambios operados por ellas son notables, y muchas ocupan hoy puestos de liderazgo en sus pueblos o en espacios del movimiento. Algunas han logrado consolidarse en posiciones de liderazgo desde donde pueden dar voz a las preocupaciones de las otras: destacan las insurgentes zapatistas, las Comandantes Ramona y Ana María, que participaron en el proceso de diálogo de los acuerdos entre el EZLN y el gobierno mexicano. En Ecuador, Blanca Chancoso, que jugó un papel importante en la mesa de negociación ante la caída del presidente Bucaram en 1997, y Nina Pacari, que llegó a ocupar el cargo de Ministra de Relaciones Exteriores en el gobierno actual de Lucio Gutiérrez, son algunos de los muchos ejemplos en los que las mujeres indígenas sientan presencia.

A pesar de que sus luchas y reivindicaciones son ajenas y que muchas estaban inmersas en las del movimiento indígena en general, cuando las primeras voces se hicieron presentes reclamando su condición y situación como mujeres indígenas, se cuestionó que esto llevaba a la desunión del movimiento o a la infiltración de ideas extrañas o ajenas a la cosmovisión indígena. Hasta se argumentaba que no tenían demandas propias como sector. Algunos dirigentes de organizaciones indígenas dicen que esta lucha de "liberación femenina" tiene que ver con el feminismo; esto se refleja en el siguiente testimonio de Marcelino Díaz de Jesús, líder indígena de la ANIPA en México:

Yo tenía conocimiento del feminismo, pero no de esta cuestión de género. Yo decía: feminismo es igual a mujeres de la ciudad que quieren ir a emborracharse todas las noches hasta muy tarde sin que el marido les diga nada¹.

Esto ha conllevado a que muy pocas mujeres indígenas asuman su condición de oprimidas, discriminadas y excluidas, por el temor a ser catalogadas como feministas. Los espacios desde donde vienen tejiendo su visibilidad han sido o sin puntos o han sido diversos: la comunidad, las organizaciones mixtas, las cooperativas de artesanas, los comités de salud, las organizaciones de mujeres; espacios donde las protagonistas son ellas, tratando de dar respuesta a sus propias necesidades, centradas éstas en la problemática de la equidad de género, la educación y capacitación, la comercialización de artesanías, las denuncias contra los usos y costumbres que conllevan en muchos casos a una denigración de la dignidad de las mujeres, a la violencia intra familiar y comunitaria o al otro tipo de violencia que se vive en estos momentos generada por la presencia militar en algunas zonas indígenas, como sucede en México y Colombia.

Este ejercicio de hacerse presentes ha implicado una toma de conciencia sobre sí mismas, sobre sus relaciones dentro de la comunidad y la organización, compartiendo todo eso en ciertos momentos con sus hermanos, maridos, esposos, hijos.

Los espacios que se han ido cimentando tanto a nivel individual y colectivo, tratan de hacer visible el accionar de las mujeres. Así, en algunos pueblos existen espacios específicos de mujeres, en otros se dan dentro de las organizaciones mixtas, como el caso de la Comisión de



mujeres de la CONAIE en Ecuador o la ONIC en Colombia. En México las mujeres han construido un espacio propio, representado en la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, por fuera de las dos organizaciones mixtas que existen, el Congreso Nacional Indígena y la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía; en otros casos existen comisiones de mujeres o consejos de ancianas(os) o sólo Cooperativas de Artesanas, Comités de Salud, etc.

En cualquiera de estas experiencias, las mujeres han tenido muy presente que su lucha no puede estar divorciada de la comunidad o de la lucha de sus pueblos y hermanos: “La lucha no es contra nuestros hombres, sino contra el sistema económico, político, social y cultural impuesto por el neoliberalismo”² y en eso han hecho acuerdos y alianzas con organizaciones y líderes indígenas, sin dejar de lado el cuestionamiento hacia sus hermanos en las comunidades y en sus hogares que violentan la dignidad de las mujeres, golpeándolas, hostigándolas o castigándolas.

Es importante constatar que, a lo largo de las experiencias realizadas con grupos de mujeres indígenas, ellas han ido aprendiendo a no dividir su lucha, han asumido que las demandas de sus pueblos por su reconocimiento como tales tienen que ir parejas con las demandas que tienen como mujeres indígenas. Al respecto Blanca Chancoso planteó en el II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas (diciembre, 1997, México):

Las mujeres indígenas hemos estado participando en nuestras organizaciones, comunidades, porque somos parte de nuestros pueblos. Defender los derechos y cultura ha sido parte de nuestra lucha sin ser visibles³.

Actualmente existe una gran presencia de organizaciones de mujeres indígenas con demandas y necesidades propias, con voces propias para decir su palabra y querer hacer un camino parejo con los hombres. Una clara muestra han sido los tres Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas, realizados en Ecuador (Quito, 1994); México (DF, 1997); y Panamá (2000).

En la declaración final del II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, las representantes de 25 pueblos indios y de 17 países, reunidas en México, plantearon:

Las mujeres indígenas somos una parte fundamental para la reproducción y permanencia de nuestras culturas milenarias, por eso, hoy retomamos nuestra responsabilidad de reforzar, construir y fortalecer nuestra presencia y participación en todos los ámbitos y niveles dentro y fuera de nuestros pueblos⁴.

Este constante actuar juntamente con la comunidad, la organización y los hombres de sus pueblos, no deja de lado la unidad que como mujeres tienen que seguir construyendo y reafirmando: así en el III Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, la Declaración de Olowaili dice al respecto:

Reafirmamos nuestro compromiso de estrechar lazos de hermandad y solidaridad de mujeres indígenas del continente para lograr derechos, la unidad de los pueblos indígenas, fortaleciendo el espacio de mujeres indígenas de manera responsable y madura en todos los ámbitos de la vida pública dentro y fuera de comunidades, pueblos y países⁵.

El sentido identitario: género y etnia

La primera condición de identidad colectiva de las mujeres indígenas ha partido de los procesos organizativos, donde marcan y definen su condición genérica y étnica, permitiendo el flujo y la interacción con los “otros” y las “otras”, estableciendo un diálogo de diferenciación y reencuentro. En este ámbito de los espacios comunitarios, los eventos de mujeres y las organizaciones, aun cuando sean mixtas, han contribuido a definirse desde su condición de *ser mujer e indígena*.

Ha sido el espacio colectivo lo que ha permitido clarificar esa conciencia como mujeres y reconocer las condiciones de vida en común que comparten; los golpes recibidos de sus padres, esposos y hermanos; las violaciones que han dejado secuela en sus vidas y la de sus hijas; los hijos no deseados; la discriminación cotidiana que sufren dentro y fuera de sus pueblos; la negación a la participación en sus comunidades y el derecho a la palabra en los espacios comunitarios; es la historia en común la que las ha llevado a tener una actitud cuestionadora y constructiva con propuestas liberadoras e integrales para su comunidad y para estar en el presente de sus pueblos con una voz y rostro propios y definir claramente un actuar como mujeres, para encontrar solución a esta condición.

El reconocimiento de sus identidades étnica y de género las ha llevado a conceptualizar sus posiciones subordinadas dentro de sus pueblos, ligadas a los contenidos que definen el valor de ser mujer dentro del sistema de sus culturas, que reproducen de igual manera las relaciones asimétricas entre un género y otro a nivel del mundo no indígena, vinculadas con la discriminación étnica y de clase.

Los que tienen el poder, consciente e inconscientemente nutren concepciones discriminatorias, de la misma manera que los mestizos consideran a los indios como unos ignorantes y sin capacidad de decisión, los hombres indígenas en sus comunidades reproducen el mismo ejercicio de poder que lleva a la dependencia de las mujeres hacia ellos.

Otro de los factores que atraviesa el sentido de identidad étnica genérica es la percepción que se tiene sobre el cuerpo, la sexualidad y los eventos importantes de la vida, como los embarazos, los partos, la menstruación, sucesos que son inherentes a la definición de ser mujer. El testimonio siguiente muestra claramente cómo se construye esta identidad con el tiempo.

A mí me educaron muy a la antigua este..., siempre me dijeron que era malo, que nunca me dejara tocar, que

*nunca, o sea que me negara a sentir ese placer y que siempre me cuidara, así como que me cuidara de los hombres ... aquí sobre todo se exige que las mujeres sean vírgenes cuando se casan, tú no practicas como los hombres... tú no sabes más allá de lo que vas aprendiendo con tu pareja. Entonces en un primer momento este, tal vez no haya una satisfacción plena porque no hay un entendimiento de pareja, pero conforme uno va sabiendo que puede ser placentero, pues uno puede ir viviendo esa relación plena, yo creo que a mí en lo personal me ha servido conocer mis derechos sexuales, me ha servido conocer mi cuerpo, me ha servido compartir con muchas mujeres sus sentimientos y sus vivencias...*⁶

Hasta nuestros días el cuerpo de la mujer está más vinculado con la idea de “dadora de vida”. Bajo este supuesto se da la negación del cuerpo de las mujeres como fuente de placer, o ser pensante, mitificándolo como útero reproductor y reduciendo la sexualidad únicamente a la maternidad.

Otro aspecto que define la identidad genérica es la desvalorización que se hace del cuerpo de las mujeres indígenas, lo que conlleva implícitamente aspectos como son el maltrato doméstico, la esterilización forzada, la maternidad infantil. Otra constante es la violencia sexual, que se justifica y acepta en sus vidas por las normas morales. En muchas culturas, padres, maridos, hermanos, tienen el derecho “natural” de gritarles, insultarlas y golpearlas si consideran que ellas han hecho algo malo. Esta situación se agudiza ante la proliferación del alcoholismo en las comunidades. Hoy el alcoholismo se ha convertido en un verdadero problema para las mujeres, la familia y la comunidad, ya que cuando los hombres toman trago llegan a golpear y a hacer uso de nosotras como si fuéramos cosas. Indudablemente el trabajo lento y persistente de las organizaciones de mujeres indígenas, con el apoyo de ONG en algunos casos o de las comunidades eclesiales de base, han ido perfilando dirigentes (es común) indígenas que reclaman un nivel de autonomía no sólo en la sociedad, la comunidad o la región sino en los diferentes ámbitos de la vida del sujeto y de la colectividad.

Esta identidad que están construyendo se ubica en el orden simbólico-comunitario. En la comunidad, se ubican con una conciencia clara acerca de lo que son los usos y costumbres de sus pueblos, que hoy piden cambiar; manteniendo un diálogo con los diferentes poderes que se manifiestan en los pueblos, las autoridades tradicionales, los comités de ancianos, reclamando el derecho a ser tomadas en cuenta, a tener un lugar para nosotras y no sólo para los otros, aún cuando esos otros sean nuestros propios hermanos.

Desde el ámbito de lo simbólico, se han propuesto cambios que lleven hacia una resignificación y construcción de la subjetividad de las mujeres indígenas. Ser sujetos es decir tener control no sólo sobre sus vidas sino sobre sus recursos naturales, pero sobre todo el derecho a existir teniendo una vida digna como humanas y con control de su propia vida, ejerciendo el derecho a ser seres para sí y no para los otros.

Las dificultades son muchas y están relacionadas con la existencia de una cultura en donde la división sexual del trabajo es una prescripción trascendente, establecida sobre bases simbólicas de supuesta complementariedad entre hombres y mujeres; pero que en realidad ha privilegiado las posiciones de poder de los varones, cuya masculinidad encuentra sus fuentes de valoración en el autoritarismo, la discriminación, la explotación y la violencia hacia las mujeres y los hijos. Actitudes que se incrementan con el aumento desmesurado del alcoholismo, supuesto refugio simbólico de las tensiones de la pobreza, la discriminación y la guerra.

Esta identidad y pertenencia de la cual hablan las mujeres se ha nutrido de las costumbres de sus abuelas, sin dejar de cuestionar las costumbres “que nos dan tristeza en nuestro corazón”, ya que promueven la desvalorización de ser mujer.

Las mujeres exigen que la ley sólo debería proteger y promover los usos y costumbres que las comunidades y las organizaciones analicen como buenas, ya que las costumbres que se tengan en los pueblos indios no deben de hacer daño a nadie. En el cuestionamiento que se hace acerca de los usos y costumbres destaca la carencia de armonía en la relación de género y de poder que se da en el interior de las comunidades indígenas, y donde aún siguen persistiendo pautas y patrones de comportamiento totalmente patriarcales. Se constata que la mujer y la comunidad tienen la inmensa responsabilidad de la preservación identitaria, cultural y religiosa. Son las madres las que transmiten oralmente a sus hijos los idiomas, las costumbres. Y la convivencia comunitaria sigue reproduciendo, recreando, los principios, los símbolos, la cosmovisión, las formas de organización social, política, jurídica y económica.

Las reflexiones que vienen haciendo las mujeres indígenas no parten de una visión acrílica de la cultura, de las costumbres, sino, por el contrario, lo que buscan son nuevos imaginarios y referentes para construir una ciudadanía como mujeres indígenas, que aluda al reconocimiento de la diversidad, la diferencia, la tolerancia y la pluralidad, sin olvidarse de la gran riqueza cultural que tienen algunas costumbres que ellas quieren que se sigan manteniendo como la vestimenta, la lengua, las comidas, las fiestas.

La emergencia de los pueblos indígenas como sujetos sociales y políticos se debe a su persistencia de luchar como pueblos. Asimismo la autoestima colectiva e individual de las mujeres indígenas, combinada con un proyecto político incluyente, está sentando las bases para *construir cambios profundos*. Un nuevo Pachakutik está naciendo, según el decir de los pueblos Kichwa de América⁷.

Condición de discriminación

La población indígena en América se encuentra en una situación de exclusión social, reflejada en la falta de acceso a la educación, salud, servicios sociales básicos y a las altas tasas de fecundidad, natalidad y baja esperanza de vida.

La condición de discriminación para las mujeres indígenas, tanto dentro de sus pueblos como del conjunto de la sociedad no india, ha llevado a posicionar en las agendas públicas de los gobiernos, del movimiento de mujeres y de las plataformas de las organizaciones nacionales indígenas, elementos específicos de reconocimiento a los derechos y necesidades de las mujeres indígenas como sujetos.

En la Cumbre de Mujeres Indígenas de América, realizada en Oaxaca, en 2002, se planteó:

Denunciamos que las mujeres continuamos viviendo en condiciones marcadas por la discriminación, el racismo, la exclusión, la extrema pobreza, el machismo y la falta de poder que se refleja en inequidades que persisten en los niveles de empleo y salarios entre las mujeres y los hombres indígenas, entre las mujeres indígenas y las no indígenas. Asimismo la localización y aislamiento de las comunidades indígenas limita el acceso a mercados económicos, materia prima, recursos y conocimientos, situación que agrava nuestras desventajas⁸.

En los países del continente americano la pobreza suele concentrarse en regiones con alta población indígena, y las mayores condiciones de pobreza se manifiestan en hogares donde las mujeres están a cargo de ellos o son jefas de familia. En Bolivia, por ejemplo, los porcentajes de pobreza urbana son de 52,6 y la incidencia entre los pueblos indígenas es 15 puntos más alta que entre la población no indígena. El 66,9% de las familias indígenas donde la mujer es la responsable se encuentra en el nivel de pobreza, en comparación con el 19,5% de las familias no indígenas donde la mujer es responsable⁹.

La Organización Panamericana de Salud (PAHO, por sus siglas en inglés, Pan-American Health Organization) relaciona la mortalidad materna, los altos índices de nacimientos, la falta de acceso a los servicios de salud y prácticas culturales específicas con la pobreza. Y dentro de estos rubros las mujeres indígenas tienen los índices más altos de nacimientos y de mortalidad infantil y materna.

En el caso de México, un análisis de 542 municipios cuya población está compuesta en un 40% o más por hablantes indígenas, concluyó que “la población indígena de nuestro país vive en condiciones notablemente más precarias que el resto de la sociedad nacional, en lo concerniente a su acceso a servicios de salud institucionales y sus niveles de salud-enfermedad”¹⁰.

Si para los pueblos indígenas mexicanos en general la situación es drástica, para las mujeres indígenas se vuelve lamentable. Datos recientes muestran que el promedio de nacimientos es de 4,1 por mujer, mientras que el promedio nacional en 1997 fue de 2,8. Similarmente el porcentaje de mortalidad materna es de 6,1 en comparación al porcentaje nacional de 4,8¹¹, y 40% sufren de anemia durante el embarazo (índice nacional 26%). El 53% de los niños indígenas sufren también de anemia (promedio nacional 27%), y hasta el 65% de los niños y el 80% de las mujeres indígenas tienen deficiencias de hierro. Todos estos efectos colaterales de la desnutrición

causan complicaciones durante el embarazo y el parto, produciendo nacimientos prematuros y de niños de bajo peso con niveles insuficientes de micronutrientes¹².

Mientras la mayoría de las mujeres no indias son atendidas en centros de salud, la gran mayoría de las mujeres indígenas siguen teniendo sus partos en sus casas, corriendo complicaciones que muchas veces cuestan su propia vida. En Guerrero, el 51,7 % de los partos fueron atendidos en casa, sólo superado por el estado de Oaxaca con un 54,8%¹³ y Chiapas con un 73,9 %¹⁴.

En cuanto a la situación educacional, las mujeres presentan niveles de analfabetismo mucho más altos que los hombres indígenas: en Chiapas, por ejemplo, el 37,5% de las mujeres son analfabetas. Es importante enfatizar que en muchas comunidades indígenas todavía se espera que las mujeres se dediquen a tiempo completo a las actividades del hogar, y como tales no se les alienta a ir a la escuela.

Ante condiciones tan deplorables es claro que la discriminación no es sólo una actitud, sino una política de estado del gobierno mexicano y que se manifiesta de igual manera en otros países donde existe población indígena.

El fenómeno de la discriminación no es exclusivo del sistema político o jurídico mexicano. Se encuentra en los nuevos movimientos y actores emergentes, incluso en el ámbito indígena en donde a veces con el pretexto del “respeto a los usos y costumbres” se discrimina a las mujeres. Estas posturas expresadas en el machismo, la desvalorización, la subordinación, la diferenciación de trato y condiciones materiales para el logro de una vida digna, muchas veces prevalecen sobre las nuevas normas en construcción y los procesos organizativos autonómicos que se vienen dando en varios pueblos. Sigue sin darse un lugar de reconocimiento y dignidad al quehacer de las mujeres, aún cuando en varios de los eventos y cumbres internacionales, varias líderes han planteado este debate.

En la declaración de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América se concluyó:

Expresamos que en la actualidad persisten distintas formas de discriminación contra las mujeres indígenas, que nos impiden promover el desarrollo pleno de nuestras capacidades y potencialidades, así como el disfrute de los derechos humanos individuales y colectivos como pueblos.[...]

La violencia intra familiar ha aumentado significativamente en las últimas décadas. Este aumento no es ajeno a todo el proceso de cambios económicos y políticos que se han dado en las comunidades.[...]

Sin embargo, lo económico no es suficiente para explicar las características de esa violencia, en la que inciden directamente factores de la cultura y situación locales y factores de tipo personal que sin estar para nada desligados de lo estructural marcan dinámicas en las subjetividades y relaciones personales en el interior de las familias que también es necesario tomar en cuenta para las estrategias de cambio¹⁵.

En el caso de México, la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas condensó el corazón de las demandas de



las mujeres indígenas por su situación de discriminación, declarando:

1. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que puedan tener y cuidar;
2. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación;
3. Las mujeres tienen derecho a la educación.

A pesar de ocupar algunos espacios políticos e iniciarse un reconocimiento de sus capacidades y sentido de responsabilidad, los enfrentamientos y conflictos persisten.

Por eso hay que decir que, aun cuando existan leyes como la anterior, la legitimación de los derechos de las mujeres y su puesta en práctica serán una prueba para la validez y dirección de los cambios y de su política de inclusión que pregonan hoy los movimientos indígenas.

Construcción y deconstrucción de poderes

El término de “empoderamiento” ha tenido mucha difusión en los últimos años, gracias al debate teórico que ha concitado en los diferentes ámbitos desde la academia, ONG, agencias financieras, hasta los grupos de base de mujeres que lo han ido integrando en sus experiencias

cotidianas. Cada día usan más este término como un referente para acercarse a una definición que reconozca la situación de falta de poder en la que viven las mujeres. En el resolutivo de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, dicen al respecto:

Afirmamos que para lograr una participación amplia de las mujeres indígenas se debe incorporar el concepto de “empoderamiento” que contribuya a establecer alternativas en la búsqueda de soluciones a sus problemas, incluyendo procesos de toma de conciencia de los hombres, quienes muchas veces representan la primera barrera que deben superar las mujeres indígenas para acceder a espacios de participación¹⁶.

Es obvio que existe una resistencia de cambio por parte de varios de los hombres que tienen una relación directa con las mujeres de estas organizaciones, sean esposos, hermanos, padres o hijos. Sin embargo, muchas de estas mujeres lo que piden es un tipo de relación “pareja”, en voz de Ubali Guerrero, presidenta de la organización Mujeres indígenas en Lucha (Guerrero, México). Ella dice: “Lo que queremos es caminar parejo con nuestros hombres, que podamos participar, opinar y, por qué no, dirigir”.

Estas ideas representan para las mujeres un desafío a la ideología patriarcal con miras a transformar las estruc-

turas que refuerzan la discriminación de género y la desigualdad social. Este desafío que representa el “empoderamiento” conlleva cuestionar las relaciones familiares patriarcales y un des-empoderamiento de los hombres, o sea, la pérdida de las posiciones privilegiadas en que están colocados los hombres por el patriarcado. Esto significa un cambio de la dominación tradicional de los hombres sobre las mujeres en cuanto al control de sus cuerpos, su sexualidad, su movilidad, abuso físico y las violaciones y aplicación de leyes restrictivas.

El empoderamiento, si va aunado a la autoconfianza y la autoestima, lleva en su esencia el sentido de valor y capacidades. También se ha logrado constatar que el empoderamiento de las mujeres libera y empodera a los hombres en lo material y lo sociológico ya que la mujer logra acceder a recursos materiales en beneficio de la familia y de la comunidad; entra a compartir responsabilidades y se dan nuevas experiencias emocionales para los hombres, liberándolos de los estereotipos de género a que están sometidos.

Lo que sí es importante ubicar es la necesidad de transformar la posición de las mujeres de una manera que los avances sean sostenibles y las hagan sentirse orgullosas de que han sido ellas mismas los agentes de la transformación, que se han ganado este nuevo espacio para la acción por sí mismas.

Hay que tener claro que el hecho de que una mujer inicie un proceso de poderío o empoderamiento en este sentido, no necesariamente garantiza que lo esté logrando o desarrollando en otros ámbitos de su vida. Para algunas mujeres el empoderamiento constituye una serie de factores que pueden ir desde el valor que le dan al trabajo doméstico hasta los espacios de lo público. Esto incluye aspectos importantes como la distribución de las tareas domésticas, tener acceso a los recursos y a las decisiones, estar conscientes de los derechos de las mujeres, tener libertad, independencia y acceso a puestos de poder en el gobierno¹⁷. Por eso es necesario entenderlo como un proceso desde diferentes ámbitos de la existencia de un individuo o colectivo, y tenerlo en una dimensión no significa que por sí mismo se generalice al resto de su existencia.

El empoderamiento es un proceso para cambiar la distribución del poder, tanto en las relaciones interpersonales como en las instituciones de la sociedad, involucrando un proceso político para generar conciencia en los diseñadores de políticas acerca de las mujeres y crear presión para lograr un cambio en las sociedades indígenas y no indígenas.

Es en este transitar donde las mujeres indígenas están buscando nuevos referentes que implican cambios profundos que van desde el cuerpo, lo privado y el ámbito de lo público. Y es ahí donde se han podido interrelacionar las mujeres indígenas con las de otros sectores para ir construyendo esa agenda propia que hoy requiere el movimiento indígena.

Estos son logros incipientes y no podemos concluir diciendo que todas las mujeres indígenas están empoderadas, pero sí son indicios mínimos tener voz, movilidad y establecer una presencia pública. Aún cuan-

do las mujeres puedan empoderarse a sí mismas al obtener algún control sobre los diferentes aspectos de su diario vivir, el empoderamiento también sugiere la necesidad de obtener control sobre las estructuras del poder, o de cambiarlas.

El término de empoderamiento, por lo tanto, se relaciona con una nueva concepción del poder basado en las relaciones sociales democráticas o del poder compartido que incluya una ética generacional que implica que el uso del poder mejore las relaciones sociales de las generaciones presentes y haga posible y gratificante las de las generaciones futuras.

Entre los pueblos indios de México, el empoderamiento del cual se habla lo han acotado con el término de autonomía. Esta demanda central es un instrumento estratégico que permite la libre expresión concreta de su derecho a la libre autodeterminación. Para el Foro Nacional Indígena implica:

...el reconocimiento político, jurídico y práctico de la existencia misma de los pueblos indios, a través de un régimen de autonomía mandatado por la Constitución y la Ley Orgánica de las Autonomías.

La autonomía es una distribución de competencias entre distintos ámbitos de gobierno, que van desde lo comunal, municipal y regional, y debe de ser reconocida como una diversidad de modelos y niveles de acuerdo a las necesidades y condiciones de cada pueblo, integrando el derecho a la territorialidad, al autogobierno, al ejercicio pleno de nuestros sistemas jurídicos, al desarrollo económico, social y cultural y el control de nuestra seguridad interna”¹⁸.

Para nosotras las mujeres la autonomía implica:

...capacitarnos, buscar los espacios y mecanismos para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y tener cargos. Igualmente implica enfrentarnos al miedo que tenemos para atrevernos a tomar decisiones y a participar, buscar independencia en la familia, seguir informándonos porque el conocimiento nos da autonomía. Difundir las experiencias de mujeres para animar a otras a que participen, el poder participar en este tipo de reuniones”¹⁹.

En el Encuentro Nacional de Mujeres de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (San Cristóbal de las Casas, Chiapas, diciembre, 1995), éstas concluyeron que los procesos que pueden ayudar a alcanzar el empoderamiento o la autonomía pueden ser:

- Que todos los planes de desarrollo sean manejados por los propios pueblos indios, pero que estos incluyan a las mujeres.
- Que exista igualdad de salarios y derechos para hombres y mujeres, que las costumbres no sean un pretexto para violar nuestra salud física y emocional y no se nos discrimine.
- La autonomía que queremos no sólo es en los territorios, en la comunidad, sino también para

nosotras las mujeres, que podamos participar y no estar en la cocina, con este movimiento de los zapatistas ya despertamos y queremos hacer acciones fuertes, para que nos tomen en cuenta²⁰.

Algunas interrogantes para continuar el debate

En la memoria del taller de Tapalheui sobre "Empoderamiento y la mujer rural en México", las organizadoras reconocen algunos logros que han permitido a las organizaciones empoderarse. Se nota, entre otro, que las mujeres pierden su timidez, tienen más confianza para hacer cosas nuevas, y más capacidad para hacer sus propias negociaciones con las autoridades; tienen un nivel más elevado de autoestima, valoran su trabajo y tienen más capacidad de defenderse; previenen, disminuyen o paran la violencia contra la mujer; y tienen un análisis más amplio de su alrededor e intereses más grandes, participando por ejemplo en elecciones (internas y estatales / nacionales), etc.

Pero para seguir avanzando y fortalecer la emancipación de las mujeres, se requiere un análisis más detallado de los mecanismos de discriminación y opresión y seguir buscando respuestas a interrogantes como por ejemplo:

¿En qué condiciones las mujeres indígenas dejan de aceptar un trato discriminatorio como norma y empiezan a tomar decisiones que contribuyan a cambiar las normas tanto en la experiencia cotidiana como en el derecho (usos y costumbres)?

¿Cómo afecta a la comunidad la formación de las personas, particularmente con relación a las condiciones que facilitan tanto la eficacia o el control personal como el sentido de comunidad? y ¿cómo estos pueden ser opuestos a aquellas que promueven el sentido de empoderamiento?

¿Cómo articular las relaciones entre el empoderamiento de las mujeres y la comunidad?

¿Genera el empoderamiento de los grupos y las personas desprotegidas simultáneamente un sentido comunitario? y ¿fortalece los lazos que mantienen cohesionada a la sociedad o acaso promueve a algunos individuos o grupos a expensas de otros, incrementando la competitividad y la falta de cohesión?

¿Es suficiente el criterio de que las mujeres sepan leer y escribir, que estén alfabetizadas, para hablar de un proceso emancipatorio?

¿Cuáles son los prerequisites para que las mujeres indígenas logren un empoderamiento económico? ¿Basta que tengan la capacidad de comprometerse con una actividad productiva que les brindará algún grado de autonomía financiera? e ¿importa que el comienzo sea pequeño/modesto?

Dejo, pues, abiertas estas preguntas en benéfico de un debate abierto y real sobre el empoderamiento de la mujer indígena. Debate que, como he dicho anteriormente, espero pueda ayudar a desarrollar un análisis de los mecanismos de discriminación a los que se ve sometida la mujer indígena. Análisis que será fundamental para poder avanzar y fortalecer la lucha de las mujeres indígenas por conseguir su emancipación y empoderamiento. □

Notas y referencias

- 1 Ramos Gil, Ángela I. 2002. *Mujeres Indígenas y relaciones de género en el Congreso Nacional Indígena*. Tesis de licenciatura, UNAM, p. 59.
- 2 Entrevista a Rosalinda Santis, ex presidenta de la Cooperativa Jolom Mayaetik, julio, 2000.
- 3 Kinal Antzetik, A. C. 1997. Balance del movimiento de mujeres indígenas: desde Quito hasta México. *Memoria II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Ayala*, México D.F.
- 4 Declaración de México - Tenochtitlan, op. cit., p. 46-47.
- 5 Declaración de Olowaili, en el III Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, Panamá, 2000.
- 6 Entrevista realizada a Clara Palma, para la realización del video "Nuestras voces por la vida". Kinal Antsetik, México, 2003.
- 7 Derechos Humanos e indígenas, en *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, México: Fundación Rigoberta Menchú Tum (2003) p. 123.
- 8 Idem, p. 9.
- 9 Idem, p. 12.
- 10 Sepúlveda, Jaime. 1993. *La Salud de los Pueblos Indígenas en México*. México, DF: La Secretaría de Salud/Instituto Nacional Indigenista. (Estudio basado en datos del censo de 1990).
- 11 Elu, María del Carmen y Elsa Santos Pruneda. 1999. *Una nueva mirada a la mortalidad materna en México*. México: Fondo de Población de Naciones Unidas y Consejo de Población.
- 12 *Programa de salud y nutrición de los pueblos indios*. 2001. México: Secretaría de Salud.
- 13 Huerta Pegueros, María Inés y Bernal Vélez, Carlos. 1997. *Mujeres de Guerrero, Cifras y realidades*, México: Secretaría de la Mujer, Gobierno del estado de Guerrero.
- 14 *Mujeres en Chiapas, agosto 2002*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.: Chiapas: Instituto de las Mujeres de Chiapas.
- 15 Declaración Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América. 2003. *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, México: Fundación Rigoberta Menchú Tum.
- 16 Idem.
- 17 Alberti, Pilar et al. 1995. *Empoderamiento y la mujer rural en México. Informe del taller en Tapalheui, Xoxotla, Morelos*. México: Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales.
- 18 Foro Nacional Indígena, 1995
- 19 Palomo, Nellys. Compilación, Kinal Antsetik, A.C, 1996, p. 9
- 20 Palomo, Nellys, Comisión de Seguimiento de Mujeres de la ANIPA, Kinal Antsetik, A.C, 1996, p. 14 México.

Nellys Palomo Sánchez nació en Cartagena, Colombia pero ha vivido en México la mayor parte de su vida. Es graduada en cuestiones de género y medio ambiente y tiene capacitación como psicoterapeuta. Es una de las fundadoras de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, que reúne a diferentes organizaciones de mujeres de México. Nelly Palomo ha sido la coordinadora de K'inal antsetik, una ONG de Chiapas. En la actualidad coordina cursos de resolución y manejo de conflictos.

MUJERES NATIVAS DE QUEBEC: ENFRENTANDO LA VIOLENCIA

Michèle Rouleau

La violencia es un fenómeno que afecta todas las esferas de la sociedad a varios niveles. Sin embargo, en el entorno indígena es omnipresente y muchas comunidades tienen que tratar problemas endémicos de violencia. La violencia familiar es tan amplia en las comunidades indígenas, que no se vacila en calificarla de plaga.

En el entorno indígena de Québec, un grupo de mujeres trabaja con estos problemas desde hace más de 10 años. Québec Native Women (Mujeres Nativas de Québec) (QNW) es una organización que reúne a mujeres que pertenecen a las 10 Primeras Naciones de Québec. Esta asociación, fundada en 1974, trabaja para defender los derechos de las mujeres, mejorar las condiciones de vida de las familias indígenas y promover la no-violencia.

Desde que se fundó, QNW ha trabajado principalmente por la defensa de los derechos de las mujeres indígenas que han sufrido discriminación causada por la *Ley India*, una ley federal que ha gobernado la vida de las Primeras Naciones de Canadá desde 1876. Bajo los términos del artículo 12,1,b de la Ley India, las mujeres indígenas que están casadas con hombres no-indios pierden su estatus indígena. Para una mujer indígena, la pérdida de su estatus legal como indígena significa también ser expulsada de su comunidad y ser repudiada por la misma. Esta injusticia, sumada a la discriminación ya existente contra los pueblos indígenas significa que las mujeres enfrentaban una doble discriminación. La lucha de las mujeres indígenas contra esta discriminación continúa desde hace muchos años. Y aunque la Ley India fue enmendada en 1985, gracias a las actividades colectivas realizadas por grupos de mujeres indígenas, persisten todavía varios problemas. Hoy QNW continúa su lucha por la defensa de los derechos de las mujeres indígenas.

Con el transcurso del tiempo, QNW ha ampliado su esfera de actividades. A fines de los años ochenta QNW comenzó a ocuparse de la cuestión de la violencia familiar. En ese momento, la movilización de los grupos de mujeres que trabajaban en este terreno llevó al gobierno provincial de Québec a reconocer el problema e implementar políticas relativas a la violencia marital.

Las mujeres indígenas también comenzaron a hablar sobre esta violencia que era parte de su vida diaria. En las asambleas generales de QNW y otras reuniones, la cuestión de la violencia familiar surgía frecuentemente. Las mujeres hablaban sobre sus propios problemas u otros que experimentaban otras mujeres de su entorno. Estaban muy preocupadas por el hecho de que los niños estuvieran expuestos a este tipo de situación.

Rompiendo la muralla del silencio

QNW comenzó a organizar talleres y reuniones sobre la cuestión de la violencia familiar. La violencia en las comunidades apenas había sido mencionada antes, y QNW quería que la gente hablara más sobre ello, para que las mujeres pudieran romper la "muralla del silencio". Así nació la idea de una campaña de toma de conciencia pública.

En 1988, QNW realizó una campaña en tres etapas. Inicialmente se produjo un afiche ilustrado por un pintor indígena que decía "La violencia nos está separando: aunémonos". Estos afiches fueron distribuidos en todas las comunidades indígenas de Québec y tuvieron un gran impacto; la gente habló mucho sobre los mismos. Luego hubo emisiones de radio en estaciones radiales comunitarias. Había tres mensajes diferentes: un niño, un político y un anciano hablando a sus comunidades sobre el hecho de que había demasiada violencia en las familias y que esto debía detenerse. Por último, se repartió un folleto informativo en las comunidades.

Parece que esta campaña de toma de conciencia llegó en el momento oportuno. La gente sentía que necesitaba expresarse; es claro que abrió la puerta al debate y permitió a personas en ciertas comunidades iniciar una reflexión, organizar actividades de toma de conciencia que reflejaran sus valores y su cultura y hacerlo a un ritmo que les fuera apropiado. Porque, aunque la mayoría de las comunidades indígenas están enfrentadas a serios problemas sociales, las reali-

dades varían. La realidad de las comunidades aisladas difiere ampliamente de la de las comunidades más urbanas.

La extensión de la violencia

En los años ochenta, no sólo en Québec las mujeres estaban preocupadas por la violencia familiar. Otras asociaciones de mujeres indígenas en Canadá se ocupaban de la misma problemática.

En 1989, una investigación realizada por la Asociación de Mujeres Nativas de Ontario mostró que el 84% de los entrevistados dijeron que la violencia familiar existía en su comunidad, y un 80% dijeron que habían sido víctimas personalmente de esta violencia, mientras que las estadísticas de todo Canadá mostraba una incidencia del 10% de violencia en familias no-indígenas.

En Québec no hubo una investigación específica sobre la violencia familiar en el entorno indígena, pero QNW tiene todas las razones para creer que la situación era similar a la de Ontario. Pero cuanto más hablaba la gente de este tema, más conscientes eran de la amplitud y gravedad del problema. Lo más preocupante era comprobar el nivel de tolerancia de la gente con respecto a la violencia. Muchas familias vivían en un clima perpetuo de violencia y sin ninguna esperanza de poder escapar de esta situación.

Los antecedentes

Para entender los orígenes de los problemas sociales que enfrentan las comunidades indígenas, es necesario conocer la historia de los pueblos indígenas. En Canadá, el proceso de 150 años de colonización ha tenido efectos devastadores. A fines del siglo XIX, el gobierno de Canadá adoptó la Ley India, que fue originalmente llamada “La Ley para la Colonización de los Salvajes”. La Ley India confirmó un estatus legal más bajo para los pueblos indígenas y ubicó a los “indios” – conforme al vocabulario usado por la ley- bajo la tutela del estado. Así, los pueblos indígenas fueron aislados de los procesos de toma de decisión que los concernían y se encontraron marginados en una sociedad con estructuras económicas, sociales y políticas que no les eran familiares.

Fue durante este sistema de tutelaje que se crearon las reservas indias. Las reservas eran tierras destinadas para el uso exclusivo de “indios con estatus” con el objetivo de asentar e inculcar a los indígenas, lo que tuvo como resultado la aculturación, decadencia, la pérdida de responsabilidad y dependencia.

Otra herramienta de colonización, las llamadas escuelas residenciales, fueron también una fuente de enorme daño contra los pueblos indígenas. Para educar a los indios y así integrarlos en la sociedad canadiense, el gobierno de Canadá, con la asistencia de instituciones religiosas, fundó un sistema de escuelas residenciales.

Para la gran mayoría de los indígenas que lo vivieron, la experiencia de las escuelas residenciales fue muy traumática: estaban sometidos a malos tratos, violencia y abuso sexual. Hoy tienen que encarar las repercusiones de esta violencia institucional sobre su integridad personal y cultural.

Es con el trasfondo de estos antecedentes que las comunidades indígenas están intentando desarrollarse. El sistema de la Ley India y las reservas perjudican el desarrollo social, cultural y económico de las Primeras Naciones, aún peor, alientan las divisiones y las retiradas. La lista de problemas sociales, incluyendo la violencia, sigue aumentando.

Un enfoque holístico

La violencia familiar en las comunidades indígenas asume diversas formas: agresión física y sexual, agresión psicológica, negligencia y explotación financiera. Varía en frecuencia y en intensidad.

Según algunos expertos, esta violencia, y en particular la violencia contra las mujeres, es una característica de los pueblos colonizados, quienes canalizan la violencia en contra de su propia gente.

Aunque algunas de las comunidades más “urbanizadas” se las arreglan bastante bien, la mayoría de las comunidades indígenas sufre un “malestar” generalizado. Y este “malestar” se refleja en una multitud de problemas sociales para los cuales se necesita una solución totalmente inclusiva. Por tanto, para poder encontrar soluciones a los problemas, QNW siempre ha mantenido que sólo un enfoque holístico, basado en el potencial de la salud del individuo y que integre recursos técnicos, profesionales, humanos, ambientales y espirituales puede lograr restaurar el equilibrio necesario para el individuo, la familia y la comunidad.

Sosteniendo que el problema de la violencia familiar no es sólo un problema de las mujeres sino que concierne a toda la comunidad, QNW formó un comité de trabajadores comunitarios en 1991 para compartir experiencias y trabajar en el logro de estrategias comunes. Posteriormente, los hombres fueron invitados a participar en un comité *ad-hoc* para discutir la cuestión de la violencia familiar.

Actuando con coherencia

QNW ha criticado frecuentemente iniciativas del gobierno canadiense aplicadas en forma uniforme en todo el país. Conforme a QNW, la solución debe provenir de los miembros comunitarios, y el rol del gobierno es apoyarlos y no imponerles políticas inconsistentes. La Asociación criticó mucho la forma en que el Departamento de Asuntos Indios y del Norte del Canadá estableció refugios para mujeres abusadas en cuatro comunidades sin consultar a las organizaciones implicadas en la lucha por las familias que sufren la violencia familiar.

QNW también se interpuso cuando el gobierno de Canadá en 1992 estableció el Panel “Cinta Azul” sobre la violencia contra las mujeres sin haber consultado las organizaciones de mujeres indígenas. Como resultado de la representación de mujeres indígenas, el ministro responsable de esta iniciativa estableció un “círculo indígena” (constituido por mujeres indígenas) que luego se incorporó al comité. La presencia del círculo indígena hizo posible que el comité pudiera llegar a comunidades de todo Canadá y motivó a muchas mujeres indígenas a hablar abiertamente sobre los problemas que habían experimentado. Fue el punto sin retorno, a partir de ese momento la violencia ya no podía ser ocultada. Se llegó a un hito fundamental: las comunidades se habían despertado realmente con relación al problema de la violencia familiar.

Violencia vs. Autogobierno

A mitad de los años noventa, la cuestión de la violencia comenzó a colorear el debate sobre el autogobierno de las Primeras Naciones de Canadá. Tanto hombres como mujeres hablaron públicamente sobre sus preocupaciones por la posibilidad de que el gobierno de Canadá firmara acuerdos relativos al autogobierno de las Primeras Naciones. Varios dijeron que era prematuro hablar de autonomía y gobiernos indígenas autónomos mientras los líderes indígenas no encararan los serios problemas sociales que afectaban a las comunidades.

Es más, mientras que se trabajaba sobre la cuestión de los derechos de los individuos, de los derechos y de igualdad de las mujeres y la no-violencia, QNW también planteó las cuestiones de ética, transparencia y democracia en las comunidades.

Ayudando a los que ayudan

Mientras que continuaba su campaña de toma de conciencia, QNW consideró la cuestión del apoyo a los trabajadores comunitarios. Se observó que muchos de estos trabajadores tenían muy poca capacitación, y se encontraban frecuentemente cuando surgían situaciones serias. A veces tenían problemas de drogas o violencia ellos mismos. Hay un índice muy alto de “quemados” entre los trabajadores comunitarios. En varios documentos, QNW insistió en la necesidad de apoyar a estos trabajadores sociales, comunitarios y de la salud. También en el informe presentado a la Comisión Real sobre Pueblos Aborígenes en 1993 sobre la cuestión de la mejora

de servicios, QNW recomendó que el diálogo entre todos los trabajadores debería ser obligatorio y se debería asumir un enfoque multidisciplinario por parte de los trabajadores indígenas y capacitación intercultural para trabajadores no-indígenas.

QNW siempre ha deplorado la falta de apoyo a las víctimas y las familias de las víctimas. Por esto, QNW dio su apoyo a los refugios para mujeres indígenas que eran víctimas de violencia para que se pudieran reagrupar y defender sus intereses.

Los temas de la justicia, la intervención de policías indígenas en casos de violencia marital y especialmente la capacitación de la policía son también una gran preocupación de QNW. Desde 1997, con la creación de un coordinador de justicia, QNW pudo trabajar con este tema de una forma más regular.

Para alentar la reflexión y compartir experiencias, QNW organizó una serie de tres conferencias sobre violencia a escala provincial, que atrajo a más de 500 participantes en cada ocasión: en 1995, en “*Esta es la aurora 1*” los participantes fueron invitados a endosar una declaración solemne de compromiso contra la no-violencia. En 1998, QNW auspició “*Esta es la aurora 2*” denominada “pimdiziwin” (una palabra algonquín que significa vivir en equilibrio). Los tópicos de la conferencia eran las escuelas residenciales, la sicología postcolonial, justicia y curación. En 2001 la conferencia fue llamada “*Esta es la aurora 3* – “*Skennen’ko:wa*” (una palabra iroquesa asimilable a la palabra paz) y trató sobre los temas de la paz, la no-violencia, la justicia y el equilibrio social así como de la importancia de acabar con el rol de víctima.

Para futuras generaciones

Con los años, las Mujeres Nativas de Québec han desarrollado una pericia y un enfoque particular con respecto a la cuestión de la violencia familiar en el medio indígena. A través de su trabajo y sus actividades, la organización ha realizado una importante contribución para el desarrollo de las Primeras Naciones. Con su coraje, perseverancia y la búsqueda de un mayor bienestar para sus comunidades, estas mujeres indígenas son portadoras de esperanza para las futuras generaciones. □

Michèle Rouleau es de origen métis de Ojibway. Es consultora sobre asuntos indígenas y fue presidente de QNW desde 1987 a 1992.

EL DESIGUAL TRATAMIENTO A LAS MUJERES NATIVAS AMERICANAS EN LOS ESTADOS UNIDOS

Estados Unidos es el país más rico y poderoso del mundo. En contraste con sus vecinos pobres del sur, los EE.UU. gozan del estándar de vida más alto del planeta.

Otro factor característico que diferencia a los EE.UU. de otras naciones es el hecho de que, desde su implementación, han tenido lo que muchos consideran una política progresista con respecto a los nativos americanos como pueblos indígenas. A pesar de esto, las mujeres nativas, sean de Alaska, Hawaii o nativas americanas, han alegado reiteradamente en los foros nacionales e internacionales que han sufrido y todavía sufren el racismo y los prejuicios de género en las áreas de servicios de salud y tratamientos preventivos en los EE.UU. Además señalan que muchos de sus problemas de salud y los de sus comunidades se relacionan directamente con el racismo medioambiental, la pobreza y la imposibilidad de obtener resarcimiento judicial de los sistemas legales tribales y estatales.

El suministro de atención médica gratuita a las tribus indias en los EE.UU. fue inicialmente establecido mediante tratados entre el Congreso y las tribus. Sin embargo, no fue hasta la aprobación de la ley Snyder en el año 1921 que el Congreso aprobó el uso de fondos federales para brindar servicios de salud a las tribus de indios americanos.

Así, fondos federales son asignados al Servicio Indio de Salud, principal proveedor de servicios de sanidad para los nativos americanos "federalmente reconocidos".

Las estadísticas de salud no dejan dudas sobre la veracidad del hecho de que, en los EE.UU., existe un modelo permanente de abuso racista perpetrado por las políticas y programas de salud gubernamentales. Sin embargo, los datos y publicaciones tampoco dejan dudas sobre la resistencia de las mujeres indígenas y su capacidad a oponerse al racismo en los temas sanitarios. □

Esterilización

En 1984, un 42% de las mujeres nativas americanas de los EE.UU. habían sido esterilizadas en contraposición a un 15% de las mujeres blancas.

En In Lane Deere, Montana, un 14% de las mujeres en edad fecunda fueron esterilizadas. Esta área es rica en carbón y otros recursos y tiene una larga historia de resistencia nativa contra las industrias extractivas.

Depo-Provera

Es un anticonceptivo que se administra por inyección. Su utilización tiene serios efectos colaterales como ser un aumento de riesgo de cáncer de mama, descalcificación ósea, depresión etc., por lo que la Red Nacional Femenina de Salud se opone a su uso como anticonceptivo.

En el año 1986 se reveló que el Servicio Indio de Salud había administrado Depo-Provera a mujeres indígenas durante diez años sin su consentimiento informado. Muchas de estas pacientes eran retrasadas mentales.

Violación e incesto

Un 43,1% de los niños nativos americanos menores de 5 años viven por debajo del nivel de pobreza.

Un 87% de las mujeres indias en el 12^{avo} grado informan haber tenido relaciones sexuales. El 92% de ellas indican haber sido forzadas contra su voluntad a mantener relaciones sexuales. La asiduidad de violaciones de mujeres nativas es 3,5 veces mayor que la de otros grupos.

El 46% de las madres nativas americanas son menores de 20 años cuando dan a luz a su primer bebé, en contraposición al 22% de las mujeres blancas.

La información de esta página ha sido extraída de un artículo de Mililani B. Trask: "Indigeneidad, género y el desigual tratamiento a las mujeres nativas americanas en los Estados Unidos".

HABLAR CON VOZ PROPIA: ESFUERZOS ORGANIZATIVOS DE LAS MUJERES INDIGENAS EN LAS AMERICAS

Marie Léger



El Enlace Continental nace del esfuerzo de las mujeres indígenas organizadas, especialmente de las mujeres indígenas de Canadá. Su creación es consecuencia de las conmemoraciones de los 500 años de la llegada de los españoles, y de las actividades preparatorias para la Conferencia Mundial de Beijing sobre la Mujer que tuvieron lugar en América Latina. El Enlace responde al deseo de establecer relaciones entre las organizaciones de mujeres indígenas de las Américas, de poder realizar intercambios directamente, sin intermediarios, y compartir los problemas y obstáculos a los que se enfrentan, así como compartir posibles soluciones.

En un primer momento, se organizaron talleres regionales en 1995 y 1996 (norte, centro y sur) para examinar los intereses y prioridades de las organizaciones. Para preparar la Conferencia de Beijing también se organizó en julio de 1995 una reunión continental en Quito. Al ser la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) la institución organizadora tanto de la reunión continental como de la reunión regional sur con la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en 1995, los dos procesos se pudieron unir en uno solo. En 1996 se organizó en Guatemala un taller continental para estudiar conjuntamente las prioridades comunes. A continuación tuvo lugar una segunda reunión continental (México, 1997) y una tercera (Panamá, 2000). La cuarta reunión se celebrará en marzo de 2004 en Perú.

El proceso del enlace intercontinental incluye a unos 15 países del continente, se han creado dos comisiones de trabajo y ha generado un esfuerzo de colaboración para asistir a ciertos eventos internacionales. Una de las comisiones creadas se interesó por la protección de la propiedad intelectual de los diseños indígenas. La otra sobre instrumentos internacionales se centró en la capacitación de las mujeres indígenas sobre los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos. La participación en los principales eventos internacionales ha sido organizada por una tercera comisión, la Comisión de Enlace, conformada por la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México (CNMI), Amica de Nicaragua, CONAIE de Ecuador y una secretaria de comunicaciones con sede en la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá (CONAMUIP). Los eventos en los cuales participaron fueron la conferencia de Beijing+5, la Cumbre Mundial contra el Racismo, la Marcha Mundial de las Mujeres, el proceso de creación del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, los Grupos de trabajo sobre la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la OEA y la ONU y la reciente "Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América" de Oaxaca. La participación en estos eventos permitió a las mujeres indígenas organizadas hablar con voz propia y dar a conocer su realidad específica.

Este esfuerzo organizativo continental se apoya en diversas situaciones tanto de los pueblos como de los países y organizaciones. Si las mujeres indígenas canadienses tienen sus propias organizaciones, diferentes de las organizaciones mixtas, muchas mujeres organizadas

de América Central y del Sur actúan desde organizaciones mixtas. Se constituyen en "área mujer", "dirigencia de la mujer" o adquieren otro nombre apropiado para nombrar una sección de una organización más amplia. Sin embargo, en algunos casos (Nicaragua, Panamá), las organizaciones de mujeres complementan o refuerzan las organizaciones de los pueblos indígenas, y actúan de forma autónoma. Algunas organizaciones tienen como miembros a representantes de los pueblos que viven en el país, como en Panamá (embara, kuna, ngobe), o en Quebec donde cada una de las naciones (cri, innu, attikamekw, mohawk, etc.) elige una representante para ser miembro de una junta directiva, en la que también hay una representante de las mujeres indígenas urbanas. Otras se organizan más bien en torno a regiones, como es el caso de Colombia (Tolima, Cauca, Antioquia, etc.). En algunos países las mujeres están coordinadas a escala nacional pero en otros no. Como es el caso de Guatemala, donde hay una gran variedad de organizaciones y ONG pero no existe coordinación a escala nacional.

Esta diversidad organizativa no impide que la mayoría de las mujeres se sientan marginadas, sin recursos suficientes y sin la capacitación adecuada para participar de manera igualitaria con los hombres. Pero ello no impide que todas perciban que el hombre y la mujer son complementarios en la sociedad y que ellas aspiren al pleno reconocimiento de este hecho.

Las organizaciones tienen también enfoques diversos. En Canadá, por ejemplo, la cuestión principal tratada durante muchos años ha sido la violencia intrafamiliar, mientras que en Nicaragua ha dado prioridad al desarrollo comunitario y en Panamá a la capacitación de las líderes.

Indígena, mujer y pobre: tres características que marcan tanto la vida cotidiana como las luchas. Tres opresiones, han dicho algunas: de raza, de género, de clase. Esta situación se traduce en condiciones de exclusión: índices de pobreza, analfabetismo, mortalidad infantil más altos que los promedios nacionales. Pero también define una situación muy particular de las mujeres indígenas. Totalmente solidarias con la lucha de sus pueblos por la libre determinación y los territorios, las mujeres no se sienten realmente representadas en el movimiento feminista, que tampoco está exento de discriminación. Sin embargo, es difícil defender las preocupaciones específicas de las mujeres dentro del movimiento indígena, el cual no está libre de actitudes machistas. Por ello, la necesidad de un espacio específico para reivindicar los derechos de los pueblos indígenas y al mismo tiempo para luchar contra las violaciones y la violencia contra la mujer (en situaciones de conflicto armado, en las comunidades y familias), las esterilizaciones forzadas, la explotación turística de la imagen de las mujeres indígenas, y por una educación y una atención médica que respeten la cultura de los pueblos indígenas, y contra las nefastas consecuencias de la migración.

En su esfuerzo por trabajar juntas a escala continental hay que destacar algunas iniciativas innovadoras, como la Caravana, la participación en la Marcha Mundial de



*Joven wayú, Colombia
Foto: Jens Lohmann*

las Mujeres y el trabajo de capacitación y de protección de la propiedad intelectual de los diseños.

Apoyada por una ONG canadiense, CUSO, Caravana permitió a tres líderes de Enlace Continental de Mujeres Indígenas visitar comunidades indígenas de Quebec (Canadá) durante dos semanas, y después comunidades andinas y amazónicas en Perú. Este intercambio permitió dar a conocer el trabajo continental y, al mismo tiempo,

compartir conocimientos, valores, y convivir por un tiempo con las mujeres de la base¹. La participación en la iniciativa de la Marcha Mundial de las Mujeres que reunió a 5.500 grupos de mujeres de 163 países del mundo, permitió a Enlace coordinarse con un movimiento de mujeres pero con autonomía. De hecho, las mujeres indígenas ganaron un espacio específico en los organismos de coordinación de la Marcha en vez de agregarse a

los comités de los países donde viven. Esto dio una mayor visibilidad a las reivindicaciones de las mujeres indígenas (www.ffq.qc.ca/marche2000).

La Comisión de trabajo de Comercialización y Propiedad Intelectual integrada por la Asociación de Mujeres Inuit (Pauktuutit), CONAMUIP y Chirapaq de Perú, se ocupó de un tema que afecta a la supervivencia de las mujeres indígenas del continente: la producción artesanal. La comercialización de los productos de las mujeres se consideró una prioridad. Se pensó en ferias y almacenes controlados por las propias mujeres. Pero, en una primera etapa, se decidió trabajar para proteger los diseños, porque la copia no autorizada de diseños representa un impedimento para el pleno desarrollo de las posibilidades de comercialización de los productos de las mujeres y, al mismo tiempo, afecta a la protección de la identidad cultural de los pueblos indígenas. En Panamá se trabajó en la implementación de la ley 20 de 2000 sobre el régimen de propiedad intelectual de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, y en Canadá se intentó ver cómo proteger el amauti, vestido tradicional de las mujeres inuits. En ambos casos el objetivo es proteger un derecho colectivo y no solamente —como el sistema actual favorece— un derecho individual y privado. En Perú se está utilizando un modelo de contrato que incluye cláusulas de protección de los diseños.

Uno de los problemas comunes de las organizaciones integrantes es la falta de capacitación de las mujeres tanto a escala local como nacional e internacional. Uno de los sueños de Enlace es la creación de una escuela de líderes (expresado en la III reunión continental de Panamá) que pueda apoyar seriamente esta tarea. El primer paso en esta dirección ha sido la organización por la Comisión de Instrumentos Internacionales (principalmente México), conjuntamente con Derechos y Democracia y la Organización Internacional para el Derecho a la Educación y la Libertad de Enseñanza (OIDEL), de un curso de capacitación de tres semanas sobre los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos. Desde el año 2001, entre 6 y 8 mujeres de Enlace reciben capacitación cada año y se comprometen a transmitir lo aprendido a sus organizaciones. En el 2004, gracias a un apoyo ampliado de los gobiernos cantonal y federal de Suiza, se capacitarán 20 mujeres y 10 antiguas becarias podrán regresar a Ginebra y participar en una actividad de fortalecimiento de sus conocimientos.

Al emprender su cuarta reunión continental, Enlace tiene ahora como tarea profundizar su trabajo y ampliar la participación de las organizaciones del continente. Desde sus inicios, ha insistido en organizarse a partir de las organizaciones representativas de los pueblos indígenas y no esencialmente a partir de una red de ONG, indígenas o no. Esta voluntad ha fortalecido y debilitado al mismo tiempo a Enlace. Fortalecido porque ha agrupado a las mujeres de las principales organizaciones del continente, pero también le ha debilitado porque hay una rotación de líderes, las cuales, tienen responsabilidades nacionales importantes y poco o ningún apoyo profesional. Hasta ahora no se ha encontrado la manera de que las

líderes sigan participando después de terminar su mandato y tampoco se ha logrado una articulación provechosa con las profesionales indígenas que podrían aportar mucho a la reflexión de las representantes. La falta de recursos financieros no ha facilitado esta articulación.

El trabajo continental depende también de la situación de las organizaciones nacionales miembros del Enlace. Cuando no existen organizaciones nacionales y cuando el panorama organizativo está muy fragmentado, es aún más difícil lograr una representación continental significativa. Es necesario fortalecer las organizaciones o coordinaciones nacionales cuando existen y establecer lazos con organizaciones locales cuando no existen. Sin organizaciones nacionales o locales fuertes, es imposible establecer enlaces. También es importante poder contar con una coordinación continental consistente, que garantice la circulación de la información, la concretización de algunos proyectos comunes y la organización de representaciones en los espacios apropiados. Hasta ahora Enlace sólo ha contado con la dedicación de los dirigentes de las organizaciones integrantes, y no ha dispuesto de ningún puesto remunerado.

Nueve años después de su creación, el Enlace inicia una segunda etapa de fortalecimiento y ampliación: progresar a partir de sus éxitos y ampliarlos. Es el objetivo de la 4ª reunión que concentrará una parte de sus esfuerzos en la articulación de un plan estratégico, e intentará favorecer el intercambio de experiencias y la convivencia entre generaciones.

Al acercarse al final del decenio, el Enlace Continental se articula poco a poco con las mujeres indígenas del mundo. Ya en 1999, Chirapaq de Perú había organizado un taller mundial de líderes indígenas. Este esfuerzo se llamó Foro Internacional de las Mujeres Indígenas (FIMI) y trabajó coordinadamente en la reunión de Beijing +5 en Nueva York. Otra ocasión se ha presentado a través de la Marcha Mundial de Mujeres con mujeres de Asia. Cabe destacar el trabajo de representantes de Enlace en la reunión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en 2003 para obtener una resolución que hiciera a de la situación de las mujeres indígenas el tema especial de la sesión de 2004. Esta, será una ocasión muy importante para compartir mundialmente las preocupaciones de todos los continentes y asentar las bases para mayores intercambios. □

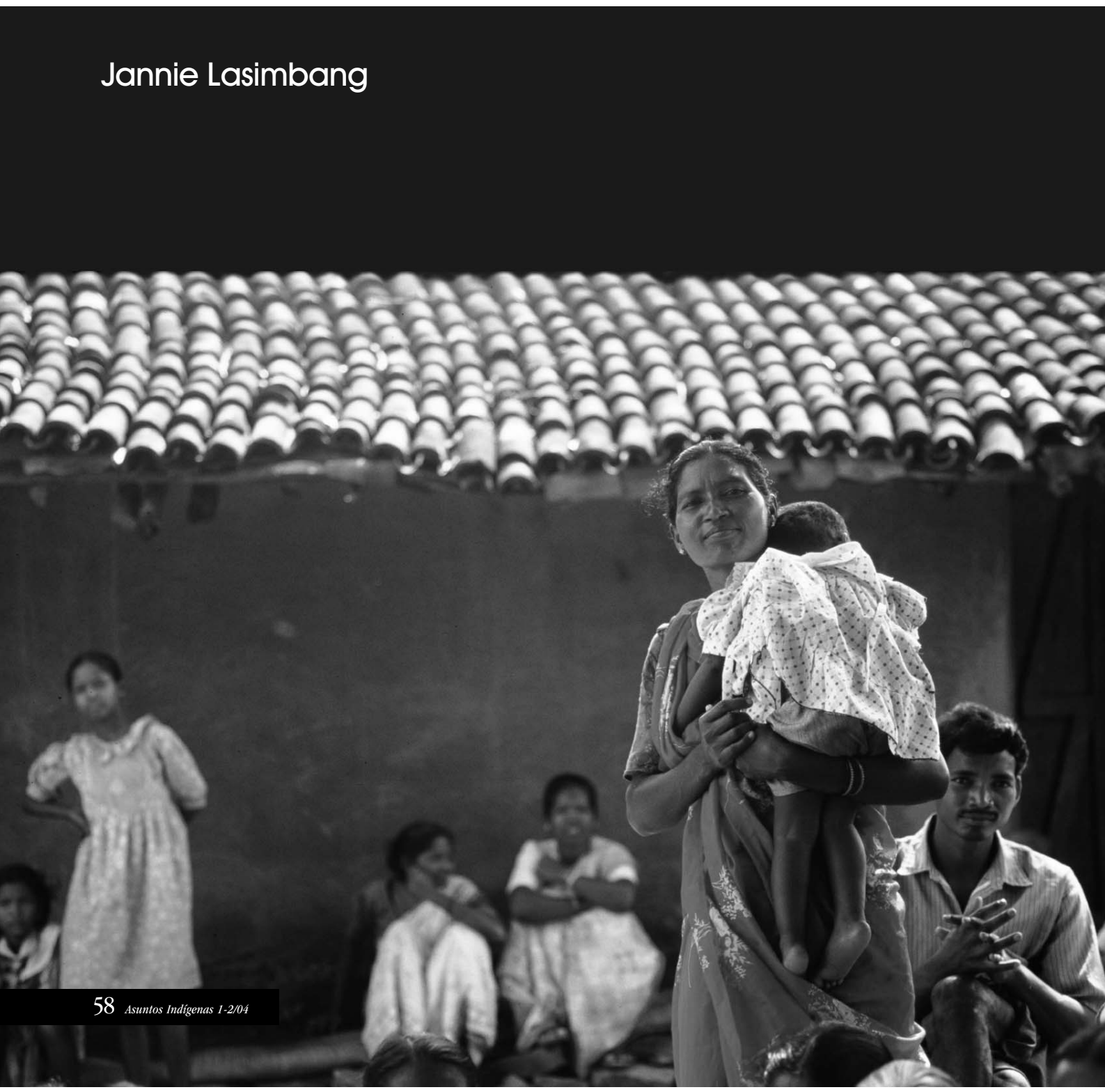
Marie Léger es coordinadora de la temática de Derechos de los Pueblos Indígenas en Derechos y Democracia (Centro Internacional de Derechos Humanos y Desarrollo Internacional), institución canadiense que acompaña el proceso organizativo de Enlace desde su inicio.

Nota

- 1 Se han realizado dos vídeos sobre estas giras de mujeres indígenas, que pueden conseguirse a través de CUSO Québec (www.cuso.org) o de Chirapaq (www.chirapaq.org.pe).

MUJERES INDIGENAS Y ACTIVISMO EN ASIA: LAS MUJERES ACEPTAN EL DESAFIO

Jannie Lasimbang





Mujer khasi en Maghalaya, India. Foto: Christian Erni



Mujer tangkhul naga em in swiidden field, India. Foto: Christian Erni

Las mujeres indígenas han recorrido un largo camino, jugando un papel activo en casi todas las esferas de la lucha por la autodeterminación. La participación y el compromiso consecuentes de las mujeres activistas así como de las mujeres en general han ayudado a poner énfasis en la situación de los pueblos indígenas en su totalidad. Algunas de las áreas donde en las últimas tres décadas se han visto cambios significativos en la situación de las mujeres son la toma de decisiones, la seguridad alimentaria y el desarrollo, el trabajo de promoción de políticas a nivel internacional, el tráfico de mujeres, las situaciones de conflicto y el cambio social. Los cambios importantes no están confinados a tendencias positivas y serán examinados aquí tanto desde una perspectiva positiva como negativa.

Las mujeres y la toma de decisiones

Uno de los roles que actualmente las mujeres indígenas consideran crucial para ellas es su papel en el proceso de toma de decisiones. Las mujeres se han alejado de sus roles tradicionales como cuidadoras del hogar y de los niños, lo que les ha permitido compartir responsabilidades en el hogar y gozar de una mayor libertad para participar en otras actividades. Esto les ha dado a las mujeres más contacto y destreza para asumir roles y posiciones de liderazgo, a pesar de que muchas tuvieron que ser alentadas para asumir dichos roles. Sin embargo, con el correr de los años, las dinámicas de participación de las mujeres en los procesos de toma de decisiones han cambiado debido a la discriminación basada en el género. En la actualidad, todavía hay muchas mujeres que siguen estando excluidas, pero por diferentes razones. Una de ellas es el estatus de las mujeres en sociedades basadas en criterios modernos de dominación masculina, como la eficiencia, la perspectiva masculina, la agresividad y el mayor nivel educativo. La habilidad de compaginar los roles como madres y trabajadoras, en vez de los valores tradicionales como sabiduría y buen liderazgo, son criterios comúnmente utilizados por las mujeres líderes.

El tener un rol en la toma de decisiones—a nivel comunitario, nacional e internacional—tiene impactos directos e indirectos tanto en el estatus de las mujeres en la sociedad, como en la respuesta que una sociedad indígena puede dar a todos los temas, incluyendo las violaciones de derechos humanos en la sociedad, la seguridad alimentaria y el desarrollo. El que la mujer

participe en los procesos de toma de decisiones puede ayudar también a cambiar la percepción que tiene la sociedad sobre las relaciones de género. Como ejemplo, el prejuicio sociocultural de las sociedades indígenas que todavía limita la libertad de las mujeres, la equidad en la posesión de bienes y la igualdad de oportunidades podría cambiarse mucho más fácilmente si la mujer estuviera directamente involucrada en los procesos de toma de decisiones.

En Asia, las mujeres indígenas siempre han jugado papeles importantes en los procesos de toma de decisiones en la comunidad, aunque el reconocimiento de ellos varíe de comunidad en comunidad. Algunos de los ejemplos de los roles de toma de decisión de las mujeres en las sociedades tradicionales en Asia se encuentran en las comunidades *bali ago* o *dusun* en Sabah. Allí, las *Bobohizan* (sacerdotisas), las curanderas y las especialistas en rituales son sumamente respetadas y forman parte del consejo de ancianos en su comunidad. Las mujeres son también las que principalmente toman las decisiones en aspectos relacionados con la producción agrícola para el consumo familiar, la educación y salud de los niños. Sin embargo, como se mencionó antes, esto ha cambiado algo con el tiempo.

Tomunsi Matanul, 85, es una de las últimas bobohizan kadazan de Sabah, Malasia. Ha sido bobohizan durante 70 años. Ella dice "Se debe practicar el adat (sistema indígena) de los ancianos. Antiguamente, no había otro trabajo excepto trabajar por su propia subsistencia. Confiábamos en las bobohizan para curar pues no había hospitales. Cuando alguien se enfermaba, usábamos el método tradicional de curación y la persona se recuperaba ... para aprenderlo teníamos que usar nuestras cabezas—no escribíamos".

Makitaak—17, PACOS TRUST Publication

Las mujeres, la seguridad alimentaria y el desarrollo

Las mujeres juegan roles cruciales en el logro de la seguridad alimentaria a todos los niveles—la familia, la comunidad, a nivel nacional e internacional—, pero generalmente siguen siendo invisibles porque las perspectivas de las mujeres no son tomadas en consideración. Tal es el caso en discusiones de estrategia política y planificación de programas para desarrollo comunitario.



Mujer y niño tagkhul naga en la trilla. Photo: Christian Erni

Mujer hmong vendiendo flores, Tailandia
Foto: Christian Erni



Como productoras agrícolas, las mujeres contribuyen a la seguridad alimentaria, es decir, producen alimentos adecuados y aseguran el acceso a alimentos de buena calidad. Conforme a cifras de 1995 de la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación), más del 50% de los alimentos cultivados en el mundo son producidos por las mujeres. Las cifras muestran también que las mujeres componen el 60% de la fuerza laboral en Tailandia, 54% en Indonesia, 47% en las Filipinas y el 35% en Malasia. En Nepal, la recolección de alimento para los búfalos es una tarea exclusivamente femenina, mientras que en Pakistán las mujeres realizan entre el 60 y el 80% de la limpieza, alimentación y ordeño del ganado.

Las mujeres indígenas en comunidades agrícolas de Asia realizan la mayor parte del procesamiento y del almacenamiento de los productos agrícolas. En muchos lugares venden el producto, así como preparan y cocinan alimentos para sus familias. También tienen pericia y un conocimiento especial sobre la preservación de la biodiversidad y los recursos genéticos de las plantas, esenciales para la seguridad alimentaria. Sin embargo, estas poseedoras de conocimientos y cuidadoras de la biodiversidad siguen excluidas. Tampoco se reconocen los efectos sobre las mujeres cuando se examinan otros factores relacionados con la seguridad alimentaria, como las políticas económicas y comerciales, la globalización de las industrias alimenticias y agrícolas, las políticas de ajustes estructurales y la degradación de los recursos naturales.

Las mujeres activistas han trabajado arduamente durante los últimos diez años en los procesos de negociación relacionados con la biodiversidad a nivel internacional para obtener el reconocimiento del rol de las mujeres en estos temas. También se han destacado en foros relacionados con el desarrollo a nivel local, nacional e internacional. El hecho es que si se quiere lograr un éxito en las políticas y los proyectos de desarrollo, las perspectivas de las mujeres deben ser tomadas en consideración en los foros locales, nacionales e internacionales que discuten temas sobre desarrollo

Es difícil imaginar que la líder indígena, **C.K. Janu**, nunca tuvo la oportunidad de realizar estudios. Sin temor ninguno, ha desafiado a las autoridades sobre temas de desarrollo que afectan a las comunidades adivasi o indígenas en la India rural, particularmente como defensora de las mujeres. Ha trabajado incansablemente durante los últimos 10 años para organizar a su comunidad, reclamar el reconocimiento de su tierra tradicional y de su rol en la conservación del medio ambiente así como para asegurar que los proyectos de desarrollo no desplacen a comunidades indígenas.

Las mujeres y el trabajo político internacional

En las pasadas tres décadas, un creciente número de mujeres indígenas de Asia ha participado (activamente) en varios foros internacionales, en particular en reuniones en las Naciones Unidas y en otras conferencias organizadas por agencias de la ONU, ONG internacionales y gobiernos que examinan los derechos humanos, los derechos de las mujeres y los procesos relacionados con el medio ambiente y el desarrollo. Los esfuerzos concientes para brindar apoyo financiero a las mujeres a través del Fondo Voluntario de la ONU, Fondo de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y otras agencias gubernamentales han asegurado que las mujeres sean visibles y tengan una participación igualitaria en estos foros.

Deberían de elogiarse también las políticas adoptadas por estos donantes para incrementar la participación y el rol de apoyo que han tenido muchas mujeres indígenas y no indígenas de estas agencias financieras. Este apoyo ha permitido la formación de comités de mujeres indígenas, la Red

Internacional de Mujeres Indígenas (IINW) y la Red Internacional de Mujeres Indígenas para la Biodiversidad (IWBNI).

Entre las mujeres que han jugado un consecuente rol activo en la esfera internacional del activismo se encuentran Joji Cariño, Vicky Tauli-Corpuz, Herminia Degawan (las tres de Filipinas), Stella Tamang (Nepal), Chandra Roy (Bangladesh) y Yuki Hasegawa (Japón). Muchas otras de Indonesia, Tailandia, India, Birmania, Tibet, Malasia, Taiwán, Pakistán y Sri Lanka también han expresado interés en participar en los procesos de la ONU y otras reuniones internacionales, pero los problemas de la lengua y la situación política de sus países constituyen una barrera. Las mujeres de Asia Occidental y China apenas participan, y si lo hacen, los temas planteados son o bien sumamente politizados o no están centrados en temas indígenas. Debido a la falta de información, algunas mujeres activistas indígenas que juegan un rol importante a nivel local tienen una percepción errónea o le quitan importancia a participar en la defensoría política a nivel internacional.

Se observa que muchas de las mujeres que son capaces de involucrarse activamente en el trabajo internacional provienen de comunidades donde las mujeres tradicionalmente juegan un papel importante. También provienen de países anglófonos. Por lo tanto, todavía es necesario dar más información y aliento, así como proveer apoyo financiero para intérpretes para aquellas que tienen problemas de lengua pero quisieran trabajar activamente en la defensoría internacional y compartir sus experiencias con otras mujeres. Aunque hay que aumentar los esfuerzos para alentar a las mujeres a tomar parte en ese tipo de trabajo de defensoría internacional, también es necesario dar a conocer los mecanismos en las Naciones Unidas que permiten informar sobre violaciones de derechos humanos sin tener que asistir necesariamente a las reuniones internacionales. La participación de las mujeres en los procesos internacionales también tendría que ampliarse para que no sólo consista en exponer la situación de los pueblos indígenas sino también participar en los procesos de toma de decisiones.

Yuki Hasenawa, una ainu de Japón, está decidida a llevar los temas de los pueblos indígenas al nivel internacional. Yuki dice que, a pesar de los problemas de idioma, ella espera ser capaz un día de utilizar el derecho internacional de la mejor manera para afirmar los derechos del pueblo ainu y otros pueblos indígenas. Hablar el año pasado (2001) en un gran taller de mujeres indígenas en la Conferencia Mundial Contra el Racismo en Durban fue una experiencia de muchos nervios para ella, pero su determinación y el apoyo de otras mujeres le dieron el coraje.

Las mujeres y el tráfico humano

Los incansables esfuerzos y compromisos de las activistas han destacado el sufrimiento de las mujeres, incluyendo las mujeres indígenas con las que se trafica a través de Asia. Las mujeres son traficadas como esclavas o como mano de obra sumamente mal pagada, para la prostitución e incluso como “donantes” para transplantes de órganos. No obstante, las autoridades generalmente se rehúsan a reconocer la naturaleza de los problemas e incluso algunos utilizan abiertamente a las prostitutas como una parte integral de la industria turística y como fuentes de ingresos de dinero extranjero. Las actitudes sociales cambiantes, el deterioro de los valores y la indiferencia, incluso en muchas sociedades indígenas, han permitido que tales tratos y actos criminales se eleven a una escala sin precedentes.

Desgraciadamente, la facilidad de viaje y comunicación a través de las fronteras durante las dos últimas décadas ha conducido al surgimiento de este acto criminal en proporciones alarmantes. Las sociedades indígenas no saben



Mujer taghul naga . Foto: Christian Erni

*Mujer partiendo bambú. Sabah, Malaysia.
Foto: Christian Erni*



cómo reaccionar en la búsqueda de soluciones para nuevos problemas de tráfico ilegal y la consiguiente propagación del SIDA. Es trágico que, a pesar de los esfuerzos de estas mujeres activistas, estos temas se están volviendo más complejos, involucrando mafias de narcotráfico y aún a las mismas autoridades. Las mujeres activistas alegan que no se ha hecho ningún esfuerzo genuino por parte de ningún gobierno de Asia para resolver las injusticias y la discriminación que las mujeres han sufrido durante tanto tiempo.

Muchas mujeres indígenas involucradas en ONG han tendido también a concentrarse en el trabajo de bienestar social para ayudar a las mujeres infectadas con el virus HIV y se han alejado de del cuestionamiento de la moral y la ética de algunas sociedades que permiten el tráfico humano. A pesar de esto, las mujeres siguen haciendo tomar conciencia a sus propias comunidades, reclaman una legislación mejor y más fuerte—incluyendo la creación de instituciones jurídicas que trasciendan fronteras nacionales—y organizan campañas relacionadas con el tema del tráfico humano. Se necesita mucha más atención para encarar este tema e investigar nuevas formas de tráfico como el supuesto reclutamiento voluntario de jóvenes indígenas de las áreas rurales por las llamadas agencias legítimas.

Kittiya Shimnee, una lisu de Tailandia, quedó huérfana a muy corta edad. Sus padres murieron de malaria después que el gobierno los trasladó a un área de reasentamiento. Kittiya sabe cuán vulnerables son las jóvenes indígenas cuando se trasladan a las ciudades en busca de trabajo o educación, por lo que ella ha acogido en su casa a jóvenes que no pueden pagar su educación. Ella y un grupo de mujeres están utilizando sus propios recursos para ayudar a las jóvenes a obtener algún ingreso a partir de la costura y bordados tradicionales y conseguir una educación para obtener otros trabajos. Dice que hay más y más mujeres que se ven obligadas a irse de las montañas cuando sus tierras son convertidas en áreas protegidas o son adquiridas forzosamente para proyectos de desarrollo.

Mujeres y situaciones de conflicto

La situación política en Asia es hoy tan diversa que resulta difícil generalizar las tendencias y condiciones en la región. Hay un creciente número de países que se enfrentan a conflictos políticos con una intensificación de la violencia y la militarización en territorios indígenas. En las últimas tres décadas, una creciente cantidad de pueblos indígenas están sometidas a conflictos armados, como por ejemplo comunidades en Birmania, Nordeste de India, Chittagong Hill Tracts, Papúa Occidental, Aceh, Mindanao, Tibet y Cachemira. Las mujeres son generalmente un objetivo para incitar, someter o quebrantar a las comunidades y las tácticas usadas comúnmente son la violación y el acoso sexual de las mujeres. En las comunidades indígenas que responden con confrontaciones armadas, las mujeres se vuelven más vulnerables a medida que los hombres abandonan sus comunidades. Muchos informes indican que particularmente las mujeres activistas corren el riesgo de ser el objetivo de los militares. También hay un creciente reclutamiento de mujeres tanto por el ejército como por los movimientos armados, pero no queda claro qué sucede con las mujeres prisioneras.

En áreas afectadas por los conflictos armados y la militarización, las mujeres quedan como el único sustento del hogar, ya que los hombres son llevados para trabajos forzosos, huyen del reclutamiento y de los arrestos o se van para unirse a los movimientos armados. Algunas mujeres enfrentan constantes dificultades y preocupaciones por la familia que tienen que mantener en sustitución de los familiares que se han ido. Otra consecuencia espantosa a la que se enfrentan las mujeres indígenas en situaciones de conflicto es la conversión religiosa forzada. En áreas sujetas a años de ocupación militar, el personal militar interactúa libremente con las comunidades, y como consecuencia muchas mujeres se casan con el personal. Al finalizar la operación o cuando sus maridos son trasladados a otras áreas, muchas de las mujeres y sus hijos quedan abandonados a su suerte, sin ningún tipo de apoyo. Algunos creen que el matrimonio y la conversión son parte de una estrategia militar organizada para convertir y alterar las sociedades indígenas, sabiendo que las mujeres tienen una fuerte influencia sobre la educación moral de los niños.

Las mujeres activistas en estas áreas de conflicto, comprendiendo el impacto de violencia en su sociedad, en el bienestar y en la seguridad de sus hijos, han hablado públicamente en contra de la violencia y las atrocidades, poniendo en peligro sus propias vidas. Grupos como la Unión de Mujeres Naga y la Asociación de Madres Naga, por ejemplo, se crearon como respuesta a la violencia de las fuerzas de seguridad en el Nordeste de la India. Muchas mujeres también han asumido el rol de mediadoras entre las fuerzas de seguridad y su comunidad. En algunos casos de guerras interétnicas, resultantes entre otros factores de la creciente presión sobre la tierra en la región de la Cordillera en las Filipinas, se pide a las mujeres que se han casado con hombres de un clan de una tribu enemiga, que inicien la mediación a través del *bodong* o pacto de paz, un mecanismo tradicional de resolución de conflictos.

Las mujeres y el cambio social

En muchas sociedades indígenas de Asia se considera todavía que las mujeres tienen un estatus social más bajo que los hombres. En término de herencia, muchas mujeres no pueden heredar bienes, especialmente la tierra. El razonamiento es que se espera que las hijas se casen y sean mantenidas por sus maridos. Esto pone a las mujeres, particularmente a aquellas que están divorciadas o son viudas, en una posición de desventaja en su vida futura. Aunque hay muchas excepciones, esto es todavía una práctica que prevalece en muchas comunidades indígenas. Sin embargo, debería tenerse en cuenta que las mujeres siempre han respetado el concepto de propiedades y tierras colectivas o comunales y, por tanto, lo antedicho se refiere solamente a bienes familiares heredables.

Jarjum Ete es la Presidenta de la Sociedad de Bienestar de las Mujeres de Arunachal Pradesh (APWWS) y nadie creería que ya es abuela. Fuerte defensora de los derechos indígenas, opina que el estado no trata el tema de las mujeres indígenas de forma adecuada. “La ley de Acuerdo de Tierra y Registros de Arunachal Pradesh de 2000 define a una persona discapacitada como viuda, soltera, divorciada o una mujer cuyo marido es miembro de las fuerzas armadas...” Quienes pertenecen a estas

categorías necesitan “supervisión” de un hombre. APWWS ha protestado exigiendo el derecho de la mujer a la propiedad de la tierra y otros bienes

Las mujeres que eligen no casarse y aquellas que no pueden o eligen no tener hijos también son despreciadas y muchas pueden no lograr una posición reconocida en la sociedad, a pesar de sus capacidades personales. Las madres solteras –madres no casadas y mujeres abandonadas por sus cónyuges– no reciben la ayuda necesaria, y la sociedad frecuentemente tiene una visión negativa de ellas, a pesar del sufrimiento que muchas han padecido en sus relaciones. En el pasado, aquellas mujeres que quedaban embarazadas fuera del matrimonio, incluyendo los casos de violación, eran forzadas a casarse. Aunque actualmente hay una mayor comprensión y aceptación debido al aumento de madres solteras, aún falta mucho por hacer. Todavía es alta la incidencia de la violencia doméstica en las comunidades indígenas, pero las comunidades siguen considerándola como un problema doméstico en vez de verlo como un crimen contra las mujeres. Las cortes tradicionales o mecanismos locales de resolución de conflictos, tienden aún a mantener matrimonios que no son reconciliables. No obstante, es un aliciente ver que cada vez hay un mayor número de comunidades que están comenzando a comprender las disputas familiares y brindan apoyo a las mujeres que enfrentan dificultades.

La facilidad en las comunicaciones y viajes ha permitido a las mujeres aprender de otras mujeres. A pesar del hecho de que muchas mujeres están ahora asumiendo el rol de tomadoras de decisión a nivel comunitario, todavía parece difícil hacer cambios que aseguren la igualdad entre hombres y mujeres en la sociedad. Algunas están cuestionando las normas de la sociedad, solicitando reformas en la ley doméstica para infundir valores positivos en la sociedad que mejoren las vidas de las mujeres.

Otra vez los temas y las necesidades...

Es necesario observar cómo los roles de las mujeres han cambiado para asegurar que estos sean vistos (en el futuro) por las comunidades como suficientemente importantes para merecer una igual participación en el proceso de toma de decisiones. Para lograr esto dentro de las sociedades indígenas, hace falta un proceso de diálogo, consenso, aceptación, reconocimiento y, finalmente, el abandono de los prejuicios contra las mujeres. Como tales, los aspectos de relaciones de género que están basados en el respeto, la equidad y armonía tienen que ser incorporados o deben seguir incorporándose.

También se necesita la reflexión comunitaria para evitar que los hombres y las mujeres sean divididos en diferentes sectores. Los grupos de mujeres formados para encarar temas a los que se enfrentan las mujeres tienden a fortalecer la capacidad de las mujeres para manejar sus roles tradicionales en la agricultura, la educación y la salud de la familia en vez de aliviar su carga incentivando a la igualdad de género. La discusión de temas de género debería ser también integrada en todas las conferencias y reuniones, es decir, desarrollando las perspectivas de género en vez de celebrar reuniones separadas de mujeres para discutir temas que las afecten.

También existe la necesidad de sacar los temas del contexto de las comunidades y programas de desarrollo. Como otros procesos en la lucha por la autodeterminación, los temas de género necesitan ser vistos en el contexto de las leyes y las políticas, comenzando por lo local hasta llegar a lo internacional. Una vez más, la fuerte participación de las mujeres es crucial. Hay necesidad de trabajar junto con hombres ya que en la actualidad ellos dominan las posiciones superiores en todas las organizaciones de la ONU y las agencias gubernamentales y no-gubernamentales. Los hombres también son los principales representantes en los procesos de toma de decisiones y en la elaboración de políticas de las más importantes instituciones financieras y comerciales, agencias de desarrollo y corporaciones internacionales, incluyendo el Banco Mundial y el FMI.

Desafíos: destacar el conocimiento tradicional

Es importante para los pueblos indígenas elaborar estrategias para promover la apertura de la sociedad, utilizar y revitalizar los roles tradicionales y la sabiduría de las mujeres y reconocer y asegurar la participación de las mujeres a todos los niveles. Teniendo una sociedad que asegure esto, los otros temas sociales y económicos como las normas sociales y culturales injustas serán en alguna medida relativamente fáciles de superar. Otros temas que exigen una mayor reflexión son los derechos políticos indígenas y la naturaleza colectiva de gran parte del conocimiento y sabiduría indígenas.

También el hecho de que las mujeres no tengan un rol en los procesos de toma de decisiones podría tener un impacto en cómo las sociedades responden a temas importantes a todos los niveles. Esto incluye el considerar a las mujeres como parte de una estrategia para dividir una comunidad, por ejemplo, sometiénolas a la esterilización forzada, a la violación y al acoso sexual, así como eligiéndolas para una conversión religiosa, en un esfuerzo conciente para aprovechar el rol de las mujeres en el desarrollo espiritual de la familia. La participación de las mujeres en la toma de decisiones puede ser vista como parte del proceso de implementación del derecho de autodeterminación. Cuando hay reconocimiento y participación activa de las mujeres en la toma de decisiones otros conflictos y temas de género hay mayor oportunidad de que se revisen y resuelvan. Observar a las instituciones tradicionales y sistemas que han promovido la participación femenina podría brindar importantes soluciones, particularmente a nivel comunitario. □

Jannie Lasimbang, una mujer kadazan de Sabah, Malasia, proviene de una familia de doce hermanos, de los cuales nueve son mujeres, todas activas en el trabajo con las comunidades indígenas tanto en Sabah como internacionalmente. Jannie ha trabajado como investigadora, organizadora comunitaria y, de 1985 al año 2000, como instructora en PACOS TRUST. Fue elegida Secretaria General de la Fundación del Pacto Asiático de los Pueblos Indígenas (AIPP) en julio de 2000, y actualmente trabaja en la secretaría de la AIPP en Chiang Mai, Tailandia.

LA DISCUSION SOBRE GENERO EN SÁPMI



Joven perteneciente a una familia de criadores de renos en Nellim, Finlandia. Foto: Ola Røe

TRANSFORMACIONES SOCIOCULTURALES Y NUEVOS DESAFIOS

Jorunn Eikjok

En una reunión de los pueblos indígenas árticos hace dos años en la que se trató el tema de género, se presentaron dos visiones diferentes de género. Por un lado se llegó a la conclusión que la igualdad y complementariedad entre hombres y mujeres constituyen los pilares de las sociedades indígenas: los hombres cazan y las mujeres se encargan de la carne y de las pieles. La otra concepción que se presentó afirma que en los pueblos indígenas del Ártico las jóvenes tienden a abandonar sus comunidades para estudiar mientras que los hombres continúan con sus actividades tradicionales. El resultado es una sociedad casi enteramente masculina con baja calidad de vida.

Aunque estas dos visiones de género son diferentes – posiblemente opuestas – ambas existen paralelamente en la mente de los pueblos indígenas del ártico. En este artículo analizaré cómo estas realidades de género se relacionan con *Sápmi*, el territorio sami.

Contexto

Sápmi se extiende sobre un gran espacio geográfico en Fenno-Escandinavia, desde la zona climática subártica al suroeste hasta la zona climática ártica en el rincón noreste de Europa. El territorio sami está dividido en cuatro Estados nacionales: Noruega, Suecia, Finlandia y Rusia. Los sami son un pueblo indígena. Sápmi fue colonizado y los sami oprimidos, como tantos otros pueblos indígenas de todo el mundo. Se calcula que hay entre setenta mil y cien mil sami. Los sami tienen su propia historia, lengua y cultura, distintas a las de los diversos pueblos que los rodean. Las grandes variaciones geográficas en Sápmi se reflejan a su vez en variaciones culturales. Existen tres lenguas sami diferentes. El sami está incluido en la lista de la UNESCO sobre lenguas amenazadas.

Durante las últimas décadas se verificaron grandes cambios socioculturales en Sápmi. Los estilos de vida han



pasado de estar basados en la naturaleza a la adopción de prácticas nuevas y más modernas. Hasta hace algunas décadas una gran parte de la población sami practicaba economías de subsistencia vinculadas a la pesca, la cría del reno, la agricultura ártica y el “*duoddji*” (artesanía sami). Hoy día, estos modos de vida tradicional están sometidos a una gran presión a causa de la economía global de mercado. En Sápmi los pueblos que viven según los estilos de vida tradicionales libran una ardua batalla para sobrevivir debido a las severas reglamentaciones impuestas por el Estado durante estos últimos años. Muchos han sido afectados por los requisitos estrictos que se exigen para adquirir concesiones que les permitan seguir con su modo de vida tradicional. Estas concesiones sólo se dan bajo ciertas condiciones y de acuerdo con un mínimo establecido para el volumen de producción, el número de renos, el tamaño de los barcos pesqueros, etc. En muchos casos, aquellos que hasta ahora tenían pequeñas empresas han tenido que dejarlas debido a la poca rentabilidad. Estas medidas impactan gravemente en la vida de los pueblos indígenas, y limitan el uso y el usufructo de nuestros recursos naturales, además de amenazar el conocimiento indígena sobre el uso sostenible de los recursos naturales. Para quienes tradicionalmente han subsistido en condiciones climáticas adversas, esta política influye de modo negativo sobre la dignidad colectiva.

Los tiempos modernos se caracterizan por la diversidad y el cambio cultural. Dichos procesos ocurren en

todas partes del mundo, de formas variadas y con consecuencias diferentes. La globalización cultural genera enormes desafíos para el mejor entendimiento de los otros, especialmente en el seno de las sociedades indígenas. Lo que caracteriza a la modernidad es el paso que dan las sociedades desde una forma de vida basada en la pluralidad de actividades para la supervivencia hacia la especialización - al mismo tiempo que cuestiona las tradiciones. La sociedad moderna ha generado nuevas posibilidades y una pluralidad de novedosas identidades para los sami. Los sami de algunas comunidades locales, especialmente de la costa, han sufrido desprecio cultural y estigmatización. Durante estos últimos treinta años la lucha de los sami y la aceptación de la sociedad mayoritaria de una sociedad más pluralista han llevado a la revitalización de la identidad sami, dando origen a nuevas instituciones. Los sami forman parte del movimiento de los pueblos indígenas, movimiento que lucha internacionalmente por los derechos indígenas, lo cual nos ha fortalecido como pueblo.

En la actualidad la sociedad sami juxtapone tradición y modernidad. El grado en el cual los sami recurren a una u otra depende considerablemente de su situación (empleo, estudios, etc.) y de la generación a la cual pertenecen (la gente mayor tiene tendencia a ser más tradicional). Las tradiciones sami están influenciadas por la sociedad mayoritaria y la globalización, surgiendo así por consiguiente nuevas formas culturales. Somos todavía vulnerables en tanto que pueblos indígenas porque

los marcos de nuestra existencia son definidos en gran medida por la sociedad mayoritaria. Es esencialmente una cuestión de poder.

Género y cambios en Sápmi

En algunas partes de Sápmi las mujeres tenían anteriormente la mayor responsabilidad de la agricultura mientras los hombres se ausentaban gran parte del año para cuidar los renos o para pescar y cazar. La casa típica en Sápmi se extendía mucho más allá del hogar o las cuatro paredes de la tienda de campaña porque la subsistencia de las familias dependía de la naturaleza a lo largo de las diferentes estaciones. En ciertas comunidades sami los criadores de renos eran nómadas, desplazándose las familias en el correr del año y viviendo en tiendas de campaña. En los años cincuenta y sesenta cuando se alargó el año escolar, muchas familias decidieron sedentarizarse. Las madres se quedaban en el poblado, trasladándose con los niños solamente entre los asentamientos de invierno y de verano. El trabajo diario con las manadas en el campo se transformó así en una ocupación principalmente masculina.

En la sociedad sami, los hombres y las mujeres sami han sido portadores de la cultura, cada uno a su manera, aunque las mujeres llevaban la mayor parte puesto que tenían la responsabilidad de educar a la próxima generación. A medida que la sociedad sami fue integrándose más a la sociedad mayoritaria, el Estado decidió que el derecho al usufructo estaba ligado al hombre. Esta decisión estaba basada en la idea europea del hombre como proveedor y principal responsable de la familia, sin tomar en consideración que las mujeres en Sápmi habían sido en el pasado las responsables de la agricultura. Las mujeres sami de las comunidades criadoras de renos tenían anteriormente un papel más importante que las mujeres de la población mayoritaria por su participación en la cría de renos. La mujer era además propietaria de los renos que ella había traído al matrimonio. La administración y las leyes del Estado les quitaron esta posición y las debilitaron en relación a los hombres.

La economista neocelandesa Marilyn Waring escribe que la segunda ola de colonización de los pueblos indígenas tuvo lugar después de la Segunda Guerra Mundial cuando el trabajo y las actividades de las mujeres indígenas quedaron fuera del sistema económico con la introducción del concepto de producto nacional bruto – PNB. Esto contribuyó a desvalorizar el trabajo de la mujer indígena. Las normas prevalecientes eran las de la sociedad occidental, lo que significaba que el hombre era considerado como el proveedor y la cabeza económica de la familia y la mujer era vista como un ama de casa. Una sociedad en la que la relación entre los sexos era distinta, y en la que las mujeres tenían autonomía en algunas esferas de la vida social era visto como primitivo y retrógrado. Esta idea es nada menos que una tragedia para muchos pueblos indígenas.

El género y la sociedad sami moderna

Lo que caracteriza a la sociedad sami tradicional es que el individuo se define como miembro de una familia, grupo o lugar y como parte de una comunidad. El ideal era “ser útil” a la sociedad. A las adolescentes sami se les daban tempranamente responsabilidades y su libertad era limitada comparada con la de los chicos. Los cambios socioculturales de las últimas décadas han llevado a que ya nadie pueda heredar su identidad de sus padres o de su familia o tener una vida como la de ellos. En la sociedad moderna se trata de “encontrarse a sí mismo”. A la gente se le presenta un gran espectro de nuevas oportunidades, lo que en sí representa un desafío. Todos los aspectos de la vida, desde el peinado, la decoración de la casa hasta la educación de los hijos son a considerar. Ha surgido una gama creciente de identidades sami, también nuevas formas de ser mujer y de ser hombre, resultando en nuevas formas sami de expresión de la feminidad y la masculinidad. A la vez, los roles de los géneros parecen haberse vuelto bastante rígidos.

El ideal en Sápmi ha sido “arreglárselas” para sobrevivir de común acuerdo con la comunidad y la naturaleza. Los ideales tradicionales para las mujeres eran ser “*barggán*” – buenas y dedicadas trabajadoras, “*giedalas*” – ser hábiles para la artesanía y “*doaimamlas*” – ser buenas organizadoras. Estas características femeninas eran necesarias para poder dirigir una economía hogareña de subsistencia de base comunitaria. Las mujeres mayores que crecieron con estos ideales pueden pensar que las mujeres de hoy son bastante holgazanas. “Las mujeres que no saben coser deberían vivir bajo un matorral”, me dijo una mujer mayor. Para los hombres se trata de ser “*searalas*” – ser fuertes y saber comprender la naturaleza. La modernización de la sociedad ha disminuido la necesidad de estos ideales pero igual siguen existiendo, especialmente en la generación mayor.

Tradicionalmente, el ideal físico femenino sami era ser corpulenta. Ya no es así, las mujeres sami también se encuentran bajo las mismas presiones de ser delgadas y controlar el cuerpo femenino como el resto del mundo occidental. Las expresiones culturales modernas, sin embargo, siguen siendo consideradas por muchos como signo de un desmoronamiento de las normas y decadencia moral, y las personas que las aceptaban fueron durante un tiempo selladas como demasiado “norueguizadas” o como no suficientemente sami. Cuando se estableció el movimiento de mujeres sami en los años setenta, se anunció en la radio sami que eran las mujeres “norueguizadas” que iban a reunirse. Esto se debía a la imagen creada por el movimiento sami que las mujeres y los hombres en la sociedad sami eran iguales, a diferencia de las relaciones de género de la sociedad mayoritaria. Según esta concepción, las mujeres que luchaban por la igualdad de derechos entre los sexos habían malentendido el rol de la mujer sami o eran menos sami de lo que debían.

El tema que domina el debate de la sociedad sami es el derecho a “tierra y agua”. En este discurso los hombres dominan totalmente. El discurso público sobre el manejo de la naturaleza refleja los intereses, la experiencia, y la



Criador de renos en Trens, Noruega. Foto: Ola Roe

comprensión de los hombres. El discurso sobre la comprensión de la naturaleza está masculinizado, con el resultado que se alienta una imagen del hombre sami como conectado con la naturaleza en tanto que cazador, pescador y criador de renos. La investigadora sami, Kristine Nystad, describe en su libro *"The Male between myth and modernity"* (El hombre entre el mito y la modernidad) la vida de hombres jóvenes en un poblado sami. Estos tienen una concepción de su masculinidad vinculada a la naturaleza. La moto de nieve es su principal objeto de identificación, aunque en la práctica ni cazan ni crían renos y tampoco tienen ninguna intención de hacerlo. En la modernidad los hombres no están expuestos a las mismas exigencias de cambio que las mujeres aunque el rol del hombre ha cambiado en forma sustancial. En algunos casos los hombres se estancan y se convierten en perdedores; el rol del hombre no parece tener la misma flexibilidad que el de la mujer. Como la masculinidad sami está tan fuertemente vinculada a la naturaleza, parecería que los hombres sami rechazan ideales masculinos hegemónicos creados por la sociedad mayoritaria moderna o urbana. La modernidad crea una transformación de la expresión cultural sami que los hombres y las mujeres encaran de forma diferente.

Educación y género

A partir de los años sesenta, en algunos de los países donde viven sami, la llamada sociedad del bienestar ha generado oportunidades educativas para muchos. Esto implica que la juventud sami ha tenido oportunidades que sus padres no tuvieron. La antropóloga sami Vigdis Stordahl señala

en su libro *"Sami in the Modern World"* (Los sami en el mundo moderno) que la educación genera nuevas distinciones en la sociedad sami, y existe una brecha entre aquellos que *han estudiado* y aquellos que *no* han estudiado. La condición para tener éxito en la sociedad moderna es dominar a la vez las capacidades de los sami y las de la sociedad mayoritaria, es decir tener competencias multiculturales. Los que tienen las mayores posibilidades en la Sápmi moderna son aquellos que son funcionalmente bilingües, y que dominan tanto el idioma sami como el idioma de la sociedad mayoritaria. Son las mujeres, jóvenes y mayores, quienes en mayor grado aprovechan la posibilidad de hacer estudios. En el Colegio Universitario Sami en Guovdageaidnu, el 80% de los estudiantes son mujeres. En muchas comunidades sami no hay centros educativos y si los hay, sólo brindan una gama limitada de materias, por lo que muchos jóvenes tienen que irse de sus comunidades para poder estudiar. En algunos distritos de Sápmi el número de mujeres jóvenes que empiezan estudios a nivel secundario y universitario es el doble que los hombres. A pesar de su mejor nivel de estudios, muchas mujeres tienden a elegir ocupaciones tradicionalmente femeninas dentro del sector social y de la salud. Las mujeres en estos distritos tienen en promedio un mejor nivel de estudios que las mujeres de muchos distritos con habitantes noruegos. Nuevas investigaciones muestran que en la población mayoritaria las escuelas están dirigidas a mujeres jóvenes de la clase media; los muchachos pierden la competencia con relación a las chicas. Esta tendencia es aún más fuerte en sociedades minoritarias. En una reciente investigación publicada *"Ung i Sámi"* (Jóvenes en Sápmi) el psiquiatra sami Siv Kvernmo declara

ra que los jóvenes sami de ambos sexos tienen más problemas en la escuela que la juventud noruega. Ésta y otras investigaciones indican que en la sociedad sami son los chicos que mayormente abandonan la escuela. Hasta el 85,7% de los muchachos procedentes de casas de criadores de reno se ven trabajando en la crianza de renos a los 40 años a pesar de las grandes restricciones para el crecimiento de este sector. Esto revela que la cría de reno tiene un gran valor simbólico y está fuertemente vinculado a la identidad masculina de estos muchachos. También revela las barreras culturales existentes y el por qué los jóvenes sami no pueden responder a las exigencias de la sociedad mayoritaria noruega. Por este y otros motivos, su movilidad es muy reducida. Lo que ocurre en general es que las jóvenes son las que se van y los jóvenes los que se quedan en la aldea. Mencionamos anteriormente que los estudios son una condición decisiva para tener éxito en la Sápmi moderna. Puesto que las mujeres tienen más estudios que los hombres, es obvio que esto genera una nueva línea divisoria entre los sexos.

Con el modo de vida tradicional sami basado en la cría de renos, la pesca y la agricultura, la situación hoy se ha vuelto tal que la mayoría necesita ingresos suplementarios. Por lo general es la mujer de la familia quien contribuye a esta necesidad, asumiendo trabajos en el sector público. En otras palabras, las mujeres contribuyen para que los hombres puedan seguir con sus ocupaciones tradicionales. Esto puede caracterizarse como una moderna relación de intercambio entre las mujeres y los hombres, basado en los roles tradicionales de género.

El género en la política sami

En los países nórdicos la representación femenina en los órganos públicos constituidos por elección es la más elevada del mundo. Muchos países en el mundo tienen al llamado “modelo nórdico” como ideal. Pero la situación en los Sámediggi- Parlamentos sami - es bastante distinta ya que la representación femenina es muy baja. En Finlandia hay 21 miembros en el parlamento sami, siete de ellos siendo mujeres, es decir un 33%. En Suecia, de 23 miembros, ocho son mujeres y 15 hombres, o sea casi el doble de hombres. En Noruega de los 39 miembros sólo hay siete mujeres. Esto significa que el porcentaje de participación femenina es solamente de un 18%. En otras palabras, la política sami está en gran medida dominada por hombres. A las mujeres sami les falta claramente influencia, su voz es débil. Los presidentes de los parlamentos sami han sido hasta ahora sólo hombres. Sin embargo, en Finlandia una mujer ha sido recientemente electa como vicepresidenta, y en Noruega siempre ha habido una vicepresidenta. En 1993 se creó un puesto para coordinar iniciativas de promoción femenina en el seno del parlamento Sami de Noruega, pero hasta la fecha, no ha llevado a un aumento de la representación femenina.

En el año 2002 colaboré con el investigador Torunn Petterson en una investigación encargada por el parlamento sami noruego. El título de la investigación era

“Elecciones, representación, e igualdad de derechos”. El objetivo era investigar por qué había tan pocas mujeres representadas en el parlamento sami. Lo que descubrimos era que para que una mujer tenga la posibilidad de ser electa al parlamento, debe ocupar el primer lugar en la lista de candidatos de su partido para tener una chance de ser elegida. Sólo la cuarta parte de las listas han tenido mujeres como candidatos principales. Por eso lo que propusimos fue cambiar las reglas electorales. Otro obstáculo para ser electas es que las mujeres, además de tener un empleo en la administración pública, también dedican mucho tiempo a otro tipo de trabajo, especialmente tareas de cuidado familiar, lo que reduce el tiempo disponible para dedicarse a la política. Sugerimos que las organizaciones se impongan una estrategia de reclutamiento de largo plazo con el propósito de convencer a más mujeres a que participen en la política. La falta de igualdad de género en las instituciones legislativas sami electas es un problema para la democracia y la legitimidad. Por otra parte, dos tercios de los empleados en el parlamento sami en Noruega son mujeres, y la mitad de los cargos administrativos de gestión están en manos de mujeres. También hay dominancia femenina en las administraciones de los parlamentos sami en los demás países. Parece ser que las mujeres son la mayoría en la administración, y los hombres en la política.

Como se podía esperar, los sami también participan en la democracia local, como por ejemplo en la política a nivel de los consejos municipales. El otoño pasado tres mujeres fueron elegidas como portavoces en tres distritos. Esto es una nueva tendencia y muestra una mayor actividad política por parte de las mujeres sami.

Reflexiones sobre género en Sápmi

Como introducción presentamos algunas imágenes conflictivas referidas a relaciones de género. Una afirmaba la igualdad entre hombres y mujeres, mientras que la otra señalaba grandes diferencias socioculturales entre los dos sexos en los pueblos indígenas árticos. ¿Cómo pueden coexistir imágenes tan dispares de la sociedad? De hecho, las ideas sobre las realidades de género no están tan lejos de las actuales. Como hacemos una división tajante entre “nosotros”, pueblos indígenas, y el “mundo occidental”, damos la impresión de ser un pueblo natural donde existe armonía entre los sexos, a diferencia de la confusión con respecto a los roles genéricos del mundo occidental. Esta versión existe y es reforzada por los enormes cambios que los pueblos indígenas han vivido durante las últimas décadas. Una visión tradicional de la realidad puede representar una cierta seguridad y darnos la impresión que las condiciones del pasado están al alcance de la mano. Además desconocemos la sociedad indígena moderna, lo que nos permite seguir creyendo en los viejos mitos sobre género. Hay pocas investigaciones nuevas sobre género, especialmente sobre hombres sami. El hecho que los hombres han recibido menos atención que las mujeres se explica en general porque los hombres

son considerados como la norma, representan la normalidad. Por tanto los hombres pueden autoexcluirse del discurso sobre género en la sociedad sami moderna.

Las líneas divisorias que se están creando entre mujeres y hombres en la sociedad sami dan lugar a preocupación. El establecimiento de los Parlamentos sami ha dado a los hombres sami una nueva posibilidad de articular su masculinidad. Los mecanismos y actitudes electorales contribuyen a que esta arena sea dominada por hombres. ¿Puede esto verse como un signo de que estamos en una época en la cual la masculinidad sami se ve amenazada por la modernidad, y que por eso luchan tan arduamente para alcanzar altos cargos en la política indígena? Los derechos y el usufructo de la naturaleza son esferas masculinas, ¿pero es también una virtud y una obligación de la masculinidad sami el defender la tierra? Las mujeres en Sápmi son flexibles y se adaptan a una sociedad basada en un conocimiento especializado y nuevas capacitaciones, al mismo tiempo que educan a la próxima generación. Participan sobre todo en la defensa y el desarrollo de la lengua y la cultura sami.

En los años setenta y comienzo de los ochenta las mujeres sami fueron a menudo utilizadas como símbolo de la diferencia entre los sami y los noruegos. Se afirmaba que, a diferencia de las mujeres de la sociedad mayoritaria, las sami eran fuertes y tenían poder. La mujer sami fue utilizada como un símbolo étnico y representada como la madre de la cultura sami. Esto nos puso bajo presión a las mujeres porque concebíamos la realidad de manera bastante distinta. Nos sentíamos doblemente oprimidas, en primer lugar por la estructura patriarcal en nuestra propia sociedad y segundo como indígenas y samis. De manera similar, en todas partes del mundo las voces, valores, experiencias y conocimientos de las mujeres no han tenido espacio en aquellos foros y contextos decisivos para el desarrollo de la sociedad. Históricamente las mujeres han estado en gran medida excluidas de los foros donde se tomaban decisiones importantes. Sólo se ha prestado atención a este fenómeno a raíz del trabajo del movimiento femenino que es relativamente nuevo. Existe además una división de poder desigual entre los pueblos sami y la sociedad mayoritaria. Las relaciones de género en Sápmi representan sólo un aspecto de estas relaciones de poder.

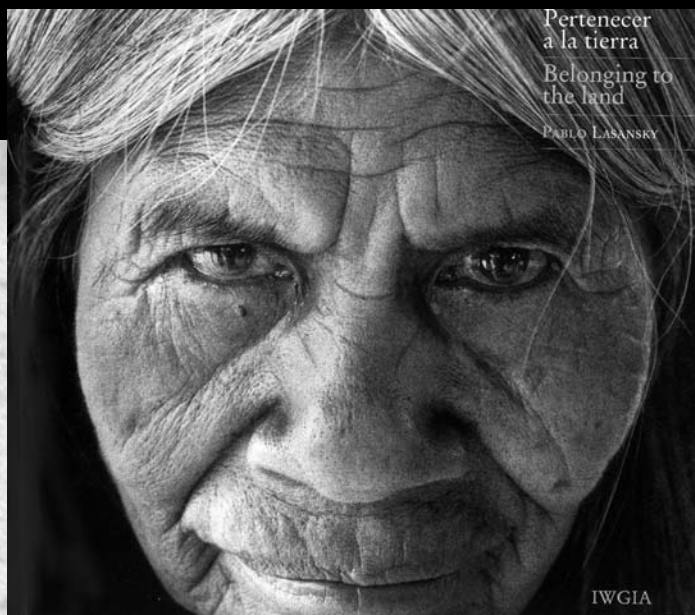
Yo he estado participando a la vez en el movimiento etnopolítico sami y el movimiento de mujeres sami desde los años setenta. No éramos populares entre nuestros hermanos sami por incluir la lucha por los derechos de la mujer a la lucha por los derechos de nuestros pueblos. No éramos populares entre nuestras hermanas no-sami por traer nuestra identidad étnica y cultural como mujeres. Nuestros hermanos nos ridiculizaban porque el género era irrelevante para ellos; nuestras hermanas nórdicas nos reprendían y nos sermoneaban porque el problema indígena y de las minorías no tenían relevancia para ellas. Ha sido difícil luchar por nuestros derechos tanto en relación con asuntos indígenas como de mujeres. Los hombres del movimiento sami consideraban al movimiento de mujeres como divisivo con respecto a la lucha por los derechos sami. Los hombres y parte del movimien-

to sami no comprendían que la lucha de las mujeres por sus derechos tenía que ser incluida en la lucha de los pueblos indígenas. Además, el feminismo de la igualdad de derechos convirtió a los hombres sami en adversarios en lo referente a los intereses de las mujeres. La perspectiva de género podía haber ayudado a entender la diversidad y desigualdad en la sociedad indígena y habría ayudado a mostrar cómo se reparten el poder y la competencia en nuestra sociedad. Es un gran error de nuestra sociedad el que se socave esta perspectiva. El tiempo dirá cómo se puede hacer para que la visión analítica de género fortalezca la cultura y la vida social sami en vez de amenazarlas. En algunos aspectos, las mujeres sami pueden tener más en común con otras mujeres de otros pueblos indígenas que con los mismos hombres sami, y viceversa. La intención no es frenar el desarrollo cambiando la visión masculina por la visión femenina sino buscar un saber que realce positivamente las distintas experiencias, perspectivas, formas de comprensión y prácticas de los hombres y de las mujeres. Esto fortalecerá también la democracia de los pueblos indígenas.

Conclusión

En la sociedad sami moderna existen varias formas de ser sami y van apareciendo nuevas formas de expresar su pertenencia sexual. En la sociedad sami la feminidad y la masculinidad están vinculadas a áreas dispares. Surgen cada vez más fronteras socioculturales basadas en el género. Las formas de vida tradicional sami están totalmente dominadas por los hombres, mientras que las mujeres se encuentran en la sociedad de “conocimientos especializados”. Los hombres dominan la arena política mientras que las mujeres se ocupan de la cultura. La comprensión y perspectivas de las mujeres sami están a pena reflejadas en el discurso oficial, todavía fuertemente dominado por hombres. La gran interrogante es si, en el avance hacia una sociedad sami diversa y democrática, se otorgará mayor lugar en la esfera oficial a las mujeres para expresar sus realidades, experiencias y voces. El desafío para la comunidad indígena será de lograr una distribución más justa entre mujeres y hombres en los distintos ámbitos sociales. Esto podría simultáneamente contribuir a un mejor equilibrio de poder y educativo entre los sexos, reforzando la vitalidad de la sociedad sami de modo que nos permitiría defendernos mejor contra las fuerzas externas que amenazan con socavar nuestra existencia y nuestros derechos fundamentales.□

Jorum Eikjok es antropóloga social sami. Ha trabajado como consultora especial en asuntos sami en la administración regional y como jefa del departamento sami del Hospital Universitario en el norte de Noruega. Durante los años ochenta vivió en Groenlandia. Ha estado contratada por el Colegio Universitario sami como profesora e investigadora en el área social. Ahora trabaja con varios proyectos de documentación de la sociedad sami. E-mail: jeikjok@online.no



Nuevo libro de IWGIA

Reportaje fotográfico
23 x 25 cm.

Edición en tapa dura:
ISBN: 87-91563-01-1 - 20,00 USD

Edición en tapa blanda:
ISBN: 87-91563-00-3 - 15,00 USD

PABLO LASANSKY

Perteneceer a la tierra

Por error de la geografía, los llamamos "indios"; pero en toda América ellos se llaman a sí mismos "naturales" o "antiguos".

Las espléndidas imágenes de este libro nos invitan a compartir los trabajos y los días de los naturales de la orilla del Pilcomayo, que en el monte cazan y en el río pescan desde los más antiguos tiempos.

Ellos han sido despojados, mentidos, traicionados. Pero porfiadamente siguen creyendo en todo eso que los civilizados exterminadores del planeta llaman "atraso":

exigen que se reconozca su derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, que quiere ser de todos;
defienden a la acosada naturaleza, con la que celebran su comunión de cada día;
y están decididos, cueste lo que cueste, a vivir su vida: a vivir ese modo de vida que los hace libres.

Eduardo Galeano, 2004



IWGIA - GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS

Objetivos y actividades de IWGIA

El Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas es una organización internacional constituida por miembros, políticamente independiente y sin fines de lucro.

IWGIA colabora con pueblos indígenas de todo el mundo apoyando su lucha por los Derechos Humanos y la autodeterminación, el derecho al control de la tierra y los recursos, la integridad cultural y el derecho al desarrollo. El propósito de IWGIA es defender y refrendar los derechos de los pueblos indígenas de acuerdo con sus propios esfuerzos y deseos. Un objetivo importante es otorgar a estos pueblos la posibilidad de organizarse por sí mismos, así como establecer canales a fin de que las propias organizaciones indígenas puedan reclamar por sus derechos.

IWGIA trabaja a nivel local, regional e internacional a fin de promover la participación, la comprensión y el conocimiento de la causa de los pueblos indígenas.

Las actividades de IWGIA incluyen: publicaciones, trabajo por los Derechos Humanos, red de contactos, conferencias, campañas y proyectos.

Para mayor información sobre el trabajo de IWGIA consulte por favor nuestra página web: www.iwgia.org

Publicaciones

IWGIA publica un anuario - *El Mundo Indígena/The Indigenous World*- y una revista trimestral: *Asuntos Indígenas/Indigenous Affairs*. Cada año, además, se editan una serie de libros que temáticamente tratan sobre asuntos indígenas.

Toda sugerencia y contribución a las publicaciones de IWGIA son bienvenidas y deberán ser entregadas al editor correspondiente.

Las publicaciones de IWGIA pueden solicitarse a través de nuestra página web: www.iwgia.org , por e-mail: iwgia@iwgia.org o por fax: +45 35 27 05 07 o a través de Abya-Yala: www.abiyala.org

Las publicaciones de IWGIA se pueden encargar a través de:
our website: www.iwgia.org
by e-mail: iwgia@iwgia.org
or by fax: +45 35 27 05 07

CONSEJO INTERNACIONAL DE IWGIA

Georg Henriksen (Presidente), Espen Wæhle, Jenneke Arens, Søren Hvalkof, Andrea Mühlenbach, Mark Nuttall y Marianne Wiben Jensen.

SECRETARIADO INTERNACIONAL DE IWGIA

Director: Jens Dahl

Administrador: Karen Bundgaard Andersen

Directora suplente: Lola García-Alix

Coordinadores de programas:

- **América Central y del Sur:** Alejandro Parellada y Diana Vinding
- **Africa:** Marianne Wiben Jensen
- **Asia:** Christian Erni y Silje Stidsen
- **Artico:** Kathrin Wessendorf

Coordinadora de Derechos Humanos: Lola García-Alix

Administración: Inger Dühring & Zoya Shahbazian

Secretaría: Annette Kjærgaard & Kåthe Jepsen

Estudiante asistente: Niels Petersen

Administración de proyectos de la UE: Cæcilie Mikkelsen

Publicaciones

Coordinador de documentos:

Alejandro Parellada

Editores:

El Mundo Indígena/Indigenous World:

Coordinadores regionales & Diana Vinding

Asuntos Indígenas: Alejandro Parellada

Indigenous Affairs: Marianne Wiben Jensen

Traducción del inglés: Mario Di Lucci, Alex Christensen, Janet Ferrari y Leonardo Passadore

Gráfica, tipografía y layout: Jorge Monrás

JUNTA CONSULTIVA DE IWGIA

Albert Barume
Ana Cecilia Betancourt
B.R. Shyamala Devi
Benedict Ole Nangoro
Birgitte Feiring
C.R. Bijoy
Chandra Roy-Henriksen
Dalee Sambo Dorrough
Geoff Nettleton
Inger Sjørslev
Jannie Lasimbang

Kim Carstensen
Kuupik Kleist
Paul Oldham
Peter Jull
René Fürst
Robert Hitchcock
Sarah Pritchard
Sharon Venne
Sid Harring
Suhas Chakma
Terence Turner



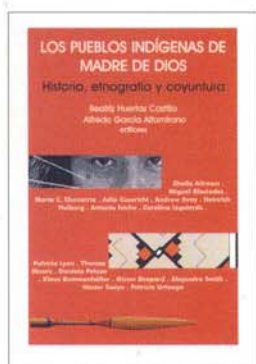
Diana Vinding (ed.)

EL MUNDO INDIGENA 2004

El anuario de IWGIA se publica todos los años. Este libro ofrece una información actualizada de la situación de los pueblos indígenas en todo mundo, y por ello es una publicación indispensable para aquellos que deseen o necesiten estar informados sobre los temas y acontecimientos más recientes ocurridos en el mundo indígena.

El Mundo Indígena 2004 recoge contribuciones de profesionales y activistas indígenas y no indígenas y ofrece una visión general de los acontecimientos que han tenido lugar en 2003 y principios de 2004 y que han tenido un impacto en los indígenas del mundo.

IWGIA 2004 - ISBN 87-90730-76-3 - ISSN 0105-6387

Beatriz Huertas Castillo &
Alfredo García Altamirano (eds.)

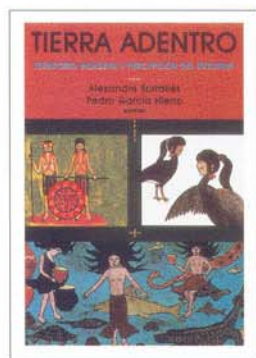
LOS PUEBLOS INDIGENAS DE MADRE DE DIOS

HISTORIA, ETNOGRAFIA Y COYUNTURA

En este libro se reúne la mejor documentación existente hasta la fecha sobre la realidad de los pueblos indígenas de Madre de Dios, Perú, una de las zonas históricamente más aisladas de la Amazonía y actualmente refugio de los pueblos que se mantienen en aislamiento voluntario, además de algunos como los Harakmbut que recién entraron en contacto permanente con la sociedad occidental en 1950. Los autores de esta obra tienen amplia experiencia en la zona y son, sin duda alguna, los más destacados expertos sobre temas relacionados con estos pueblos indígenas.

Con este libro, IWGIA abre al conocimiento público muchos aspectos de esa realidad que hasta ahora han quedado en el periodismo popular, a excepción de otras publicaciones de estos mismos autores. Aquí se presenta la cruda verdad sobre la difícil experiencia de los indígenas históricamente marginados ante las incursiones de las economías extractivas hasta sus últimos refugios. Thomas Moore

IWGIA & FENAMAD 2003 - ISBN 87-90730-80-1

Alexandre Surrallés &
Pedro García Hierro (eds.)

TIERRA ADENTRO

Tierra adentro se encuentran actualmente la mayor parte de territorios indígenas por efectos del repliegue como consecuencia de la colonización. En el interior de cada persona empiezan estas tierras donde habitan los indígenas y que constituyen el escenario de unas relaciones donde afectos, percepción y conocimientos se combinan para que el espacio y el tiempo sean sentidos antes que pensados. Este libro propone elementos de reflexión para abordar la gestión de estos territorios y el desarrollo jurídico de sus estatutos. Muestra, además, que el espacio indígena supone otros muchos aspectos cuya variabilidad, riqueza y complejidad deben ser tomadas en cuenta si se quiere evitar el riesgo de ver convertidos estos territorios, y la gente que los habita, en otras víctimas de la razón productiva.

IWGIA 2004 - ISBN 87-90730-80-1



GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO
SOBRE ASUNTOS INDIGENAS