

La expresión de las que tienen voz

Las mujeres indígenas en los ensayos, los testimonios y las teorías

Andrea Ivanna Gigena

■ Doi: 10.54871/ca24cc70g

El feminismo comunitario boliviano ha producido un hito en las disputas por la representación epistémica de las mujeres indígenas. Siguiendo a Spivak (2011), este tipo de representación remite al “predicar” (p. 17) o decir algo sobre las(os) Otras(os), particularmente desde las disciplinas humanísticas y sociales y las artes. Sabemos, no hace falta ahondar, que esta representación durante mucho tiempo ha sido potestad y privilegio de letrados(as) no indígenas y de ámbitos institucionalizados como el estatal mononacional, el periodístico, el artístico o el académico-científico. También, sabemos que la representación ha estado históricamente determinada por cánones androcéntricos y colonialistas.

Por esto, tanto las mujeres como las(os) indígenas tuvieron que hacer un largo recorrido de disputas para que se les reconozcan sus voces, pensamientos y reivindicaciones. Para las mujeres, además, estos reconocimientos han sido desiguales y hasta contradictorios entre ellas, porque las voces indígenas rara vez encontraron audibilidad. Sin embargo, el pensamiento feminista comunitario logró sortear muchos de los escollos e hizo uno de los aportes más

originales y creativos a la teoría feminista de Latinoamérica y el Caribe / Abya Yala (en adelante LC/AY), a través del concepto de “entronque patriarcal”¹. Con este se redefine la noción del patriarcado para el feminismo a la vez que se distancia del esencialismo indígena.

Considerando los lineamientos que propone el “Manifiesto sociocultural” (Glăveanu et al., 2019), diría que lo creativo del feminismo comunitario se expresa en las siguientes dimensiones y circunstancias: fue producido por mujeres indígenas que reivindicaban la inspiración y los sujetos colectivos; se articula descentrado de los ámbitos tradicionalmente legitimados para la producción de conocimientos; afirma la autonomía escritural históricamente negada a los(as) indígenas; desde una coyuntura política singular para toda LC/AY (el “proceso de cambio” boliviano) y casi una década antes de la efervescencia y masividad del actual ciclo feminista; disputando las ideas al indianismo, al campo popular y al feminismo occidente-centrado; alcanzando una amplia difusión y circulación en la región (sobre todo en Suramérica), brindando argumentos a las mujeres indígenas para denunciar, en sus propios términos, el machismo y la misoginia de sus pueblos u organizaciones mixtas (Gigena, 2023).

El feminismo comunitario es un cuerpo teórico en “constante construcción” y tiene pretensiones de ser “generalizable” (Gigena, 2023). Lo que quiero decir con esto es que, en el recorrido por los textos y las entrevistas con sus referentes, pueden observarse los desplazamientos realizados para fortalecer la fundamentación de algunas sentencias teóricas (a veces controvertidas), para asegurar que sean consideradas como referencia de pensamiento y acción

¹ Como he mencionado en otras ocasiones, coincido con Francesca Gargallo en que este concepto “[e]s el descubrimiento más importante que un pensamiento feminista de Abya Yala aporta a la teoría feminista después del reclamo ‘Democracia en la calle, la casa y la cama’ levantado hace ya más de 20 años por las feministas chilenas” (Gargallo, 2013, pp. 231-232).

política más allá de las particularidades del contexto boliviano y de lo indígena.

La propuesta reconoce como antecedentes la vertiente autónoma del feminismo latinoamericano y caribeño del segundo ciclo, sus ancestras indígenas y el “proceso de cambio” iniciado con las insurrecciones de principios de los 2000 que, en una década, llevan a Evo Morales a la presidencia y provocan la refundación del Estado Plurinacional (Paredes, 2010 a y b; Aldunate y Paredes, 2010; Paredes, 2011; Paredes y Guzmán, 2014). También da cuenta de las perspectivas de las que se distancia: el feminismo institucionalizado, el devenir performativo de Mujeres Creando, el indianismo y el katarismo.

Ahora bien, las inscripciones genealógicas de las teorías tienen intencionalidades en los reconocimientos y los olvidos. Los modos de construirlas son expresiones creativas para dar una determinada orientación política y potencia crítica a un campo de pensamiento. La genealogía del feminismo comunitario, por ejemplo, omite algunas prácticas y pensamientos que en Bolivia también disputaron la representación de las mujeres indígenas. Entonces, en una licencia “creativa” personal, plantearé una genealogía alternativa y complementaria que cuenta otras historias en esa disputa. Daré cuenta de otro tejido y sus circunstancias históricas, que también allanaron el camino para que actualmente el feminismo comunitario pueda participar de la creación teórica desde Bolivia.

El trabajo se ordena a partir del entrecruzamiento de dos recorres empíricos-analíticos. Uno tiene que ver con un *corpus* de textos escritos y seleccionados por su ejemplaridad, circunscripto al caso boliviano. El otro se vincula con la representación epistémica de las mujeres indígenas en la historia del feminismo en LC/AY, considerando puntualmente sus ciclos de alta visibilidad: la emancipación de la tutela masculina (sufragismo) a principios del siglo XX; la liberación de los mandatos patriarcales y la constitución de un movimiento político a mediados del siglo XX; y la insurrección o

articulación amplia frente a múltiples opresiones, aunque sobreterminadas por la patriarcal, que transitamos actualmente.

Los modos de representación

La historia de las disputas por la representación de las mujeres indígenas, la expresión de sus voces y pensamientos, en todos los ciclos del feminismo, se articuló en un mismo dilema: la “tematización” o la “invisibilización”² de las particularidades (dadas por etnicidad y raza) y de las diferencias y las desigualdades entre las mujeres. Es cierto que el debate se ha enriquecido en las últimas décadas, con la renovación epistémica y los aportes de las perspectivas interculturales, interseccionales, contracoloniales, decoloniales, poscoloniales, feministas populares o indígenas. Sin embargo, la disyunción se sostiene (aunque sus modos de manifestación cambien), permitiéndonos analizar el camino de la creatividad teórica para ellas.

Primeros ensayos: tematizar para invisibilizar

El ensayo ha sido el modo de representación epistémica y autoral por antonomasia del feminismo y, con este, sus autoras fueron pioneras en la combinación de experiencia personal y argumentación teórica. Narrar una experiencia no es lo mismo que argüir una tesis en base a esta y su fusión en un solo texto ha sido la marca de expresión feminista, donde lo experiencial es ineludible por lo que representa como diagnóstico y reivindicación.

En LC/AY, el ensayo feminista integra un tipo más genérico: los ensayos de género, textos con autoría femenina y sobre su propia

² Por tematizar refiero a hacer del otro un objeto/sujeto de estudio y reflexión. Por invisibilizar remito al desconocimiento de un sujeto/tema, o a su inclusión subordinada en una totalidad sin considerar sus particularidades (homogeneizar).

condición (Pratt, 2000) que “[...] puede[n] verse como actor en una prolongada negociación política desarrollada en América Latina respecto a la posición social y los derechos políticos de las mujeres en la etapa post-independentista” (p. 76). La especificidad del ensayo feminista es que, además de esto, tiene una posición abiertamente reivindicatoria de los derechos y del reconocimiento del lugar de enunciación de las mujeres, dada su condición sexo-genérica. Asimismo, estos (sub)géneros se inscriben, en condición subordinada, en la tradición ensayística del pensamiento latinoamericano que inició como reflexiones sobre la “identidad”, producida casi exclusivamente por varones de las élites criollas entre quienes la cuestión indígena estuvo ausente, al menos hasta el advenimiento del “nacionalismo culturalista” (a principios del siglo XX) o el indigenismo (desde 1920). Y es bajo estas dos últimas influencias que la mujer indígena “aparece” en los ensayos de género o feministas. Clorinda Matto de Turner, considerada la pionera del indigenismo literario, es una mención ineludible.

En esta misma línea, la boliviana Mercedes Anaya de Urquidí publica en el año 1947 un texto con un nombre sugerente (como luego veremos): “indianismo”. La obra, prologada por la escritora boliviana María Virginia Estenssoro y por un alto funcionario del Ministerio de Instrucción (a cargo del Departamento de Educación Rural), recopila diversas referencias sobre la historia precolonial del Tahuantinsuyo y dedica un capítulo a las “mujeres notables del Incario” y a las “mujeres precolombinas e inmediatas descendientes de los incas” (Anaya, 1947, p. 52). Allí destaca a las féminas vinculadas con los conquistadores españoles (como la amante de Pizarro o la madre de Inca Garcilaso), mientras que las mujeres de la resistencia indígena al colonizador (Bartolina Sisa o Gregoria Apaza) no son mencionadas y Juana Azurduy, heroína de la independencia, tiene una referencia menor como “mujer boliviana”, despojada así del linaje directo con las que se consideraban grandes civilizaciones indígenas.

Las fuentes de la obra de Anaya son cronistas coloniales y escritos de expedicionarios americanistas europeos o nacionalistas culturalistas criollos y entre ellos una sola mujer, la peruana Elvira García³, aunque curiosamente no está citada en el capítulo de las indígenas. Para este tema, en cambio, son fundamentales las obras literarias de los argentinos Carlos Monsalvé y Ricardo Rojas. En ninguna parte del texto hay algún reconocimiento al indígena contemporáneo, lo que demuestra que las representaciones están atravesadas por la imaginación literaria blanca o mestiza, nacional culturalista o indigenista.

El nacionalismo culturalista buscaba fundamentar la modernización desde una nueva identidad inspirada en los legados de las grandes civilizaciones indias, que se consideraban desaparecidas. Estas eran puestas en valor ideológico mediante una exaltación de la cultura material, en el contexto de los grandes hallazgos arqueológicos de la época⁴ y la folclorización del patrimonio cultural inmaterial (música, lengua, espiritualidad, etc.). En Mercedes Anaya (1947), esto se expresa en el enaltecimiento de los Incas, considerados el nuevo modelo de identidad para el desestabilizante período de entreguerras y la posguerra del Chaco –entre Bolivia y Paraguay, 1932-1935–:

Deseo que este libro de divulgación del idealismo indiano, sea bien acogido por los americanistas de buena voluntad; ahora que el mundo se debate en medio de ideologías y tendencias contrapuestas, es nuestro deber afirmar nuestra propia cultura y personalidad, a base de las antiguas culturas del continente, realizadas con los adelantos de la nueva civilización para hacer de América un refugio de paz y de provecho para la humanidad en el futuro (p. 17).

³ Autora de “La mujer peruana a través de los siglos” (1924 y 1925).

⁴ En la primera década del siglo XX, arqueólogos extranjeros expedicionarios y nacionales descubren, excavan y restauran las zonas arqueológicas de Tiwanaku, en Bolivia, Teotihuacán, en México y Machu Picchu, en Perú.

El indigenismo, por otra parte, reconocía la pervivencia de cierta población indígena, pero económica, social y culturalmente débil. Ante esta, propugnaba “reabsorber la otredad india en la trama de la nacionalidad” (Favre, 1998, p. 8) a partir de un “cuerpo doctrinario” orientado a la promoción de políticas especiales y protectoras (Bonfil, 1981). Anaya (1947) expresa estas ideas en su “vocación” pedagógica para los(as) indígenas:

Espero que será también de útil orientación para los maestros de las escuelas rurales e indígenas, y para los aborígenes, para quienes pre-tendo sea como una fuente de aguas claras y saludables, donde estudien algo sobre sus antecedentes y orígenes étnicos e ideológicos, con mira a una mejor condición social, cultural y económica (p. 17).

Tanto el nacionalismo culturalista como el indigenismo atraviesan la obra de Anaya, pero lo que parece explicar su interés por la mujer indígena es su inscripción en el feminismo de la época. Según se menciona en la tapa del libro, la autora integraba el Ateneo Femenino de La Paz. Estos fueron sociedades de mujeres de la élite, interesadas en la condición ciudadana de la mujer desde una concepción liberal de derechos, creados entre 1920 y 1930 en las grandes ciudades. La indagación histórica suele ubicar allí el epicentro de la primera ola feminista en Bolivia. Los ateneos mantenían una actividad cultural y reflexiva importante, además de vinculaciones con las sufragistas latinoamericanas. Bajo este marco organizaron una Convención Feminista en 1925 y una Convención de Mujeres en 1929, para incidir sobre el reconocimiento de sus derechos. En este último evento, confluyen tanto las sufragistas de la élite como las obreras socialistas y anarquistas sindicalizadas (Rivera y Lehm, 2013) y, tal vez, sea el primer hito en la reiterada manifestación de las diferencias de intereses entre mujeres que aquí se expresó en la falta de acuerdo por la jerarquía entre los derechos civiles y los laborales. Aunque la historiografía feminista todavía tiene mucho por analizar, la reivindicación étnica propiamente dicha no estaba entre estos grupos de mujeres (Álvarez, 2021; Aillón, 2015).

Entonces, pese a que las preocupaciones de Anaya por las indígenas provienen de cierta sensibilidad feminista por la visibilidad de la diferencia sexogenérica, su perspectiva está marcada de modo determinante por el nacional-culturalismo y el indigenismo que negaban la contemporaneidad o la agencia indígena. El efecto de esto en la representación epistémica es que solo se destacan las características de las antiguas incas, mientras que las indias/indígenas parecen carecer de esplendor para su reconocimiento. Por eso, indigenismo de por medio, Anaya propone un proyecto pedagógico que ofrece a los(as) indígenas una memoria histórica reconstruida por ella y que les “devuelve” viejas dignidades.

Así, en términos del dilema feminista, Anaya tematiza (fijando en un pasado idealizado) para invisibilizar (o para integrar a un molde identitario prefabricado) la contemporaneidad de las indígenas bolivianas. Esto, que a mediados del siglo pasado era funcional para la nueva identidad nacional deseada, sienta las bases para la reificación de la mujer indígena y la parametrización de su autenticidad (mayor cuanto más refleje el mundo precolonial imaginado) que, muchas décadas después, será exacerbado por el multiculturalismo neoliberal.

Ahora bien, creemos⁵ que Mercedes Anaya “inaugura” un término que décadas después, con un signo radicalmente diferente, marcará la historia del pensamiento indio/indígena en el mundo andino: el *indianismo*. Desde esta corriente emerge, recientemente, el ensayo de Hilda Reinaga Gordillo, que desordena todo el mapa de la representación y el pensamiento en Bolivia. Pero antes (entremedio), algunas mujeres indígenas se animaron a tomar la voz a través de otro género: el testimonio.

⁵ El hallazgo del texto de Mercedes de Anaya de Urquidí lo hicimos en el marco del proyecto “Pensamiento Crítico Latinoamericano: subjetivaciones políticas indígenas en Argentina y Bolivia (1945-1994)”. UCC-CONICET.

Testimonios: visibilizar y delegar la escritura de la tematización

Así como el ensayo es el género de representación autoral por antonomasia de las feministas, el testimonio, junto con las biografías y autobiografías, son los géneros de expresión por excelencia de las mujeres indígenas.

Siguiendo a Beverley (1987), es difícil clasificar el testimonio, por sus fronteras difusas entre la literatura, la historia y el periodismo. Se caracteriza por ser una narración contada en primera persona, por un(a) protagonista o testigo de algún acontecimiento opresivo que necesita ser comunicado con cierta urgencia. En general, se trata de una experiencia individual, personal y hasta en cierto punto íntima, pero que funciona como relato de lo común. Así, su importancia reside en lo que representa de una situación social, un grupo étnico, una clase, etc. y “[s]u punto de vista es desde abajo. A veces su producción obedece a fines políticos muy precisos” (p. 9). Como, en general, quien testimonia no sabe leer o escribir con fluidez el idioma dominante o, si lo sabe, está fuera de los ámbitos de producción y legitimación de los conocimientos, se vuelve determinante la participación de un(a) mediador(a) que registra, transcribe y edita la narración. Suele tratarse de una persona que tiene afinidad política con la causa que se quiere visibilizar.

Uno de los testimonios más conocidos, por el impacto y la sucesión de controversias, fue *Me llamo Rigoberta Menchu y así nació mi conciencia*, sobre las luchas de la maya-quiché en Guatemala, mediado en la escritura y edición por la antropóloga Elisabeth Burgos Debray. Se publicó en 1983, tras ganar el premio de Casa de las Américas al género ensayístico, casi una década antes de que a Rigoberta le otorgaran el premio Nobel de la Paz (1992) y se erigiera como una referente internacional de la resistencia indígena y de la movilización contra los festejos por el V Centenario de la conquista de América.

En Bolivia hay un antecedente menos mencionado entre quienes estudian este género de representación para LC/AY. Se trata de *Si me permiten hablar... Testimonio de una mujer de las minas bolivianas*, narración de Domitila Barrios de Chungara, que contó con la mediación de la comunicadora popular brasilera Moema Viezzer, publicado por primera vez en 1977 por Siglo XXI (México). El texto se compone de tres capítulos: “su pueblo” (lo colectivo), “su vida” (lo personal) y “1976” (un largo epílogo donde repasa lo sucedido ese año para las luchas sindicales y políticas en Bolivia y, además, arriesga una opinión sobre el camino socialista). Todo el testimonio se articula en un denominador común: la explotación y la represión frente a la organización y la resistencia de los(as) trabajadores(as) mineros(as), con énfasis en el “Comité de Amas de Casa”, la organización sindical donde confluían las esposas o compañeras de los obreros de la mina Siglo XX en Potosí.

Es difícil sostener que, para Domitila, en la década de los 70, la reivindicación étnica haya sido fundamental, aunque se presentaba en los primeros párrafos del testimonio diciendo: “yo me siento orgullosa de llevar sangre india en mi corazón” (Viezzer, [1977] 1986, p. 17)⁶. Es difícil porque en esa época el clivaje de la subjetivación política del complejo minero era obrero-campesino. Sin embargo, creo que podemos ubicarla como un eslabón en la cadena de la representación de las mujeres indígenas; mediando una operación analítica que reconoce que muchos(as) indios(as)/indígenas, por la discriminación y al ritmo de los procesos de reforma agraria o de proletarianización rural y urbana, ocultaron sus rasgos idiosincráticos hasta la “reemergencia indígena” desde mediados de la década de 1980.

Ahora bien, el título del testimonio, “si me permiten hablar”, resume el dilema de la representación en ese momento. Domitila

⁶ Reflejo de esta dificultad es el mosaico de apropiación simbólica que se hace de Domitila, dependiendo del país o de las generaciones. A veces se la reivindica por india/indígena, otras por trabajadora, otras por popular y otras por “pionera” del feminismo del sur global (Gigena, 2023).

Barrios no estaba pidiendo permiso para hablar; estaba reclamando su derecho a hablar sin que la interrumpieran, a expresar con tiempo su agencia, conciencia y experiencia frente al feminismo y ante sus compañeros de lucha. También estaba disputando la amplificación de su voz al fijarla en un texto.

El testimonio se gesta luego de su participación en la Tribuna⁷ de la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer en México (1975), a la que concurrió invitada por la organización y apoyada por sus compañeros(as). Allí, participó de varios talleres que trataban asuntos con los que ella disentía, como la “prostitución”, el “lesbianismo” o el “control de la natalidad”:

No eran esos mis intereses. Y para mí era una cosa incomprensible que se gastara tanta plata para discutir en la Tribuna esas cosas [...]. Esa era la mentalidad y la preocupación de varios grupos y para mí eso fue un choque bien fuerte [...]. Para nosotras eran problemas reales, pero no los fundamentales (Viezzler, [1977] 1986, pp. 220-221).

En el taller de antiimperialismo, se siente más cómoda y comienza a plantear lo que consideraba era su responsabilidad de representación:

Entonces nos unimos un grupo de latinoamericanas y volcamos todo aquello. Y dimos a conocer nuestros problemas comunes, en qué consistía nuestra promoción, cómo vive la mayor parte de las mujeres. También dijimos que, para nosotras, el trabajo primero y principal no consiste en pelearnos con nuestros compañeros sino con ellos cambiar el sistema en que vivimos por un otro, donde hombres y mujeres tengamos derecho a la vida, al trabajo, a la organización [...]. Por eso –les dije yo–, ustedes tienen que comprender que nosotras no vemos ninguna solución a nuestros problemas mientras no se cambie el sistema capitalista en que vivimos (pp. 221-223).

⁷ Así se llamó al espacio reservado para las deliberaciones de la “sociedad civil” en la Conferencia.

No había un feminismo alternativo o disidente en Domitila. Lo que había era una crítica expresada en los mismos términos que la izquierda latinoamericana (en voces de sus referentes varones) sostuvo frente al feminismo del segundo ciclo: que era burgués, imperialista y divisionista en la lucha de clases. Entonces, la creatividad teórica de Domitila quizás debemos buscarla menos en el contenido y más en el modo argumental con el que disputa la representación, asegurándose el tiempo para la palabra (una larga entrevista) y el alcance de la escucha (la publicación del testimonio). Todo esto lo dispara un acontecimiento.

Durante las discusiones por el documento que la Tribuna tenía que consensuar para la conferencia, Domitila rebate brevemente a la reconocida feminista estadounidense Betty Friedan. Ante el estupor de las coordinadoras mexicanas del evento y la “sugerencia” de que se focalice en los asuntos en común de las mujeres, ella responde: “Perdonen ustedes que esta Tribuna yo la convierta en un mercado. Pero fui mencionada y tengo que defenderme” (Viezzler, [1977] 1986, p. 224). Con esta analogía Domitila muestra que un espacio subalterno puede ser el ágora para un intercambio político justo entre las mujeres e inviste de valor su voz; porque en un mercado, sin importar la condición y posición de sus participantes, todos pueden y tienen que hablar para negociar o intercambiar. Allí mismo, las mujeres pueden ser circunstancialmente iguales aun siendo diferentes y eso es lo que ella dice: “Somos mujeres, somos femeninas, sí, pues nos puede unir ese ‘ismo’ [por el feminismo] pero no somos iguales señora” (citada en Muy Waso, 2019, s./p.).

Sin embargo, Domitila se queda insatisfecha con esta participación en la Tribuna. El malestar iba más allá del control de los micrófonos, de los pocos minutos que tenía para hablar, de los temas que se abordaban y del llamado a silenciarse. Por eso aceptó el proyecto del testimonio, expresión intensiva de su voz y garantía extensiva de su audibilidad: “Quiero decir también que considero este libro como la culminación de mi trabajo en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer. Allí teníamos pocos momentos para hablar y

comunicar lo mucho que hubiéramos deseado. Y tengo la oportunidad de hacerlo ahora” (Viezza, [1977] 1986, p. 13).

El problema es que, tras la publicación del testimonio (que no circuló masivamente en Bolivia), se tergiversaron algunos de sus dichos y se profundizaron los malestares políticos en sus ámbitos de lucha. Domitila había demorado su regreso luego de la conferencia y esto generó algunas suspicacias entre sus compañeras(os), tanto por la agitación política que se había vivido en el país durante su ausencia como por las sospechas que despertaba el feminismo. Y si bien Domitila indica que informó sobre el viaje a los trabajadores mineros, al Comité de Amas de Casa y, también, por algunas radios, en ningún caso lo hizo del modo en el que hubiese querido.

Entonces, para la segunda edición de su testimonio en 1978, Domitila exige que se añada una aclaración en la que pide que el texto sea leído como una unidad global; explica por qué hay omisión de referencias a la situación de otros grupos (como los “barrios marginados”); responde a algunas críticas feministas (sin negar completamente al feminismo, pero tomando distancia de los postulados basados solo en las diferencias sexogenéricas); legitima la metodología de trabajo con Moema Viezza; y justifica la función de un(a) intelectual en un movimiento político. Pero lo más impactante en esta aclaración es el esfuerzo que hace por asegurar que en su testimonio no hay teoría y que ella tampoco tiene pretensiones de teorizar: “También pienso que este relato puede ser un texto para análisis y crítica, pero no se trata de buscar en él un lineamiento teórico en sí. Es un relato de mi experiencia” (Viezza, [1977] 1986, p. 7)⁸.

Presionada por las circunstancias, lo que había abierto para la representación epistémica de las indígenas, perturbando la operatoria de Mercedes Anaya que les negaba la contemporaneidad, lo clausura reduciendo cualquier expresión de su testimonio a la

⁸ Esto puede leerse, también, en el contexto de las discusiones de la izquierda sobre vanguardias e intelectuales orgánicos(as).

mera experiencia; ella, que había sido capaz de disputar argumentalmente el reconocimiento democrático apelando a la escena de un mercado. Es curioso, incluso, cómo con esas aclaraciones se adelanta a la definición que van a dar sobre el testimonio los campos disciplinares e institucionales responsables de su legitimación (como la Casa de las Américas):

La institucionalización del testimonio buscó dotar de legitimidad literaria a textos cuyos rasgos no se ajustaban a los comprendidos por los géneros tradicionales: no podían ser caracterizados como cuentos o novelas porque eran discurso factual, y tampoco podían describirse como ensayos, porque no eran textos argumentativos sino relatos, referidos a hechos concretos más que a problemas abstractos (García, citado en Peris, 2015, p. 194).

Así, y para sintetizar, Domitila afirma la contemporaneidad y la visibilidad de las campesinas-obreras-indias/indígenas, pero la tematización la delega a otros(as) pensadores(as), que podrán apelar al testimonio como “referencia” para nuevas presunciones teóricas. Quizás en este sentido deban entenderse la justificación que hace de los(as) intelectuales orgánicos(as), debate propio de la época, por otra parte, y que, seguramente, adquiriría un nuevo matiz ante la emergencia del género testimonial.

En los testimonios (como en las biografías), la mediación letrada se hace visible en la presentación de los textos. En algunos casos son introducciones breves que describen el contexto de conocimiento mutuo, la emergencia del interés por esa publicación, las condiciones de creación y los agradecimientos. En otros, son introducciones extendidas que añaden discusiones teóricas o revisiones de antecedentes sobre los temas de la narración, verdaderos “capítulos” previos al testimonio o la biografía. Estas mediaciones, salvo casos excepcionales, no son cuestionadas. Posiblemente por la importancia relativa de la voz de la mujer indígena o, quizás, porque entendemos que la intermediación fue pactada y el trabajo colaborativo. En todo caso, lo paradójico es que los cuestionamientos más

controversiales han sido por la veracidad, la autenticidad y las aspiraciones de la indígena narradora y provienen tanto de mujeres blancas, mestizas como de varones blancos, mestizos o indígenas.

Pese a esta deriva de cuestionamientos alrededor de la protagonista del género testimonial, este demuestra que algunas mujeres-indígenas entendieron que, además de denunciar una situación de opresión, la autoría mediada era un camino para interrumpir las representaciones que se hacían de ellas.

Apropiarse del ensayo: invisibilizar para tematizar

Las mujeres indígenas se apropian del ensayo, como modo de expresión autoral, recientemente y en coincidencia con la progresiva adscripción de muchas de ellas a reivindicaciones feministas o antipatriarcales. Esta apropiación es heterogénea. Por ejemplo, uno de los caminos de llegada para la teoría feminista comunitaria fue el ensayo, fiel a la tradición feminista latinoamericana y caribeña de la que abrevaron algunas de sus referentes. Sin embargo, se aleja de este en la medida en que la experiencia personal, el relato intimista que motiva la argumentación, se desvanecen en un colectivo anónimo. Esto mismo, a su vez, lo distancia del género testimonial, porque en este la experiencia que refleja lo común es narrada por una persona individual. En cambio, para el feminismo comunitario la experiencia de la palabra que lo funda es colectiva, es otro tipo de *locus* de enunciación, donde lo individual desaparece de antemano: “En la Asamblea Feminista, la idea de comunidad como espacio desde el que hablábamos, fue tomando forma hasta enunciarla como categoría política [...]” (Paredes y Guzmán, 2014, p. 53).

Asimismo, es cada vez más frecuente encontrar escritos de mujeres indígenas en medios periodísticos y académicos que encuadran perfectamente en el género del ensayo. Si, además, reconocemos entidad argumentativa a los *posteos* extendidos de las indígenas en redes sociales, que tienen formato de denuncias, de

crónicas de experiencias o de reflexiones sobre temas que las afectan, tendríamos un *corpus* formidable (más allá de lo formalizado en libros o artículos académicos) para conocer la punta del *iceberg* del pensamiento indígena que se está desarrollando actualmente en LC/AY.

Pero quiero detenerme aquí en un reciente ensayo que vino a desordenar las genealogías del pensamiento político boliviano (incluido el feminismo comunitario), al evidenciar que desde hace medio siglo una mujer tematiza sobre y para sus pueblos, aunque encubriendo su visibilidad. Me refiero a *Mi llegada a la casa del amauta* (2021) de Hilda Reinaga Gordillo, sobrina del intelectual indio Fausto Reinaga, fundador del pensamiento contracolonial llamado “indianismo”, denominación en las antípodas de aquel libro de Mercedes Anaya:

El indianismo es una tradición de pensamiento político que tuvo origen en Bolivia, en la segunda mitad del siglo XX [...] Fausto Reinaga fue uno de sus más importantes representantes. Se trata de un pensamiento producido por sujetos políticos indios, cuyo objeto es la crítica anticolonial sobre los procesos de dominación india que abarcan tanto el periodo colonial como el estatal-nacional. [...] Su finalidad es la construcción de poder político, para la reconstrucción de la nación india, cuestionando así la legitimidad del poder estatal-nacional (Durán, 2022, p. 164).

Esta corriente ha sido criticada por el campo feminista, incluido el comunitario, y más recientemente por algunas mujeres adherentes al ideario indianista, por ser un pensamiento y una práctica política protagonizada de modo casi excluyente por varones que no tematizan con ni sobre las indias/indígenas. Porque, si bien nadie desconocía la figura de Hilda Reinaga, siempre se la vinculaba a tareas subordinadas: “secretaria” o “escribana” de su tío y, tras su muerte, custodia y difusora y (con suerte) “sucesora” de su pensamiento.

La identificación de Hilda con estas tareas secundarias tuvo el efecto de negar su condición creadora, reproduciendo el sesgo

colonial culturalista que atribuye a las mujeres indígenas roles reproductivos o de guardianas culturales o simbólicas (también biológicas) de sus pueblos. Yuval-Davis (2004) definió esto como la “carga de la representación”, para marcar críticamente el antagonismo entre una imposición histórica (la carga) y una elección liberadora de recrear la propia cultura. Así, la posibilidad de que Hilda Reinaga fuera coautora del indianismo nunca fue enunciada, aunque algunos estudiosos más recientes de la obra de Fausto Reinaga manifestaran fundadas sospechas de esto. Lo que primó, más bien, fue una desatención sobre el lugar de privilegio y poder que tiene la escritura, el cuidado y la gestión editorial de un pensamiento. Porque Hilda, además de transcribir, editar y compilar, prologó y reseñó la obra de Reinaga, un ejercicio de representación epistémica que no puede considerarse secundario. En su invisibilización coadyuvó, creo, que ella misma no negara la “carga de la representación”.

Hilda nació en 1945 y vivió los primeros años de su vida en un campamento de la mina Siglo XX en Potosí, la misma de Domitila Barrios de Chungara. Luego se mudó a La Paz, a la casa de su tío Fausto, comenzando una intensa vida intelectual y de politización al precio de asumir la gestión doméstica de ese nuevo hogar. En torno a este proceso y algunos derroteros tras la muerte del autor en 1994 gira su ensayo, en el que decide “hablar” en primera persona, de manera autónoma y en un formato perenne (la escritura).

Siguiendo a Valeria Durán (2022), filósofa indianista argentina, el libro aúna relatos y apartados autobiográficos, otros biográficos y de ampliación bibliográfica sobre el pensamiento de Reinaga y un archivo fotográfico: un *collage* propio de los textos ensayísticos, que combinan diversos recursos en pos de una intencionalidad argumental. Ese argumento es que, desde la década de 1960, ella (Hilda) fue colaboradora, tanto material como intelectual, de una teoría india:

[...] la autora narra su vida vinculada a un proceso colectivo de politización india que tuvo a su tío, Fausto Reinaga (1906-1994), como uno de sus más reconocidos intelectuales. Hilda Reinaga es una pensadora india, una mujer que contribuyó de manera decisiva al desarrollo del pensamiento indianista del siglo XX y XXI en Bolivia. La liberación india se nutrió de la pluma de Fausto, acompañada del *hacer y pensar* de la autora (Durán, 2022, p. 163, énfasis añadido).

Pero quizás lo más significativo sea que Hilda decide tomar la palabra en nombre propio más de medio siglo después de la publicación de la obra más importante del indianismo; casi medio siglo después de que Domitila Barrios disputara la palabra y su fijación en la escritura; más de un cuarto de siglo después de la muerte de Fausto Reinaga; más de una década después del “proceso de cambio” y de la disrupción histórica que significó la llegada de un “indio” al poder en Bolivia y en LC/AY y que las feministas comunitarias reclamaran para sí la originalidad de la producción teórica indígena; y apenas un año antes de morir⁹.

Las decisiones de Hilda Reinaga, entonces, tuvieron una temporalidad que escapa a las urgencias con que las mujeres indígenas reclamaron su visibilidad en la disputa por la representación. También tuvieron un profundo sentido de la oportunidad, porque (no puedo dejar de pensarlo) su libro aparece en un momento histórico en el que el feminismo logró poner en valor político el ámbito doméstico, asignándole una condición productiva ineludible. Así, la recepción de la obra de Hilda tiene otro cariz y la indianista Valeria Durán (2022) lo demuestra en el título de uno de sus trabajos “La revolución india comienza en la cocina” y afirmando que “[l]a autora contribuyó vitalmente al desarrollo y difusión de ese pensamiento: desde el alimento hasta las publicaciones de Fausto, pasaron antes por sus manos” (p. 176).

⁹ Hilda Reinaga falleció en La Paz el 3 de febrero de 2023. El libro *Mi llegada a la casa del Amauta* fue publicado a mediados del año 2022.

La condición productiva del ámbito doméstico y la posibilidad de la creatividad política e intelectual desde una cocina también fueron reivindicadas por la propia Hilda, en ocasión de una presentación de su libro en el año 2022:

En la dedicatoria he puesto [lee de su libro]: “A las mujeres indias y no indias de mi tierra, mujeres del continente y del mundo, guerreras o simplemente indias de vida, que son la misma Pachamama” [deja de leer y prosigue]. “Entonces, este libro yo lo he escrito para mis hermanas, que se quejan: ¡ay la cocina, que no tengo tiempo para pensar! Desde la cocina yo he pensado, desde la cocina yo he trabajado [...] entonces se puede. Una mujer tiene que ponerse, tiene que amarrarse el vestido, la pollera y sacar adelante este país. Cuando el varón no agarra, como dice la hermana, conscientemente lo que es él, pues está ahí la mujer. Ese es el valor que le doy yo a mi libro, hermano” (Ministerio de Culturas Descolonización y Despatriarcalización, 2022; transcripción).

Así, este ensayo aparece en un momento histórico cuando el propio indianismo recibe y se dispone a elaborar las críticas de mujeres indias y feministas. Entonces, la preocupación que manifestaba Cruz (2018) (promotor del núcleo indianista argentino), al reconocer el sesgo patriarcal de este pensamiento y advertir que “la existencia de un feminismo comunitario de raíz india es fundamental para el indianismo contemporáneo, que en su gestación tuvo como protagonistas sobre todo a hombres indios” (p. 175) está resuelta. No porque Hilda haya tenido una respuesta feminista explícita, aunque reivindique la función, la capacidad y las posibilidades intelectuales y creativas de las mujeres desde los espacios que les permitieron ocupar. Está resuelto, más bien, porque las (y los) jóvenes indianistas tienen una “madre simbólica”¹⁰ inmediata donde inscribir un

¹⁰ La noción de “madre simbólica” fue trabajada por algunas feministas latinoamericanas del segundo ciclo en LC/AY para tejer los lazos de reconocimientos ontológicos y epistémicos entre mujeres de diferentes tiempos históricos. En este sentido, algunas plantearon la necesidad de establecer nuevas relaciones (“reconciliarnos”) con las mujeres de nuestra historia regional (por ejemplo, con la madre ancestral indígena)

posicionamiento que articule una reivindicación india con otra feminista o antipatriarcal, como lo hace Durán (2022):

Así, la lectura de este libro impele a desnaturalizar el lugar de la mujer india en el trasfondo de nuestras rebeliones, muchas veces destinado a un hacer desde la sombra. Allí donde algunos vieron una simple secretaria, una mujer ch'ulla (sin pareja) que no podría llevar adelante la causa india, la autora opuso convicción; se construyó a sí misma, acompañada de otras mujeres, para edificar su lugar en el campo de la acción y del pensamiento político indio (p. 181).

Para sintetizar y destacar, la historia de Hilda Reinaga demuestra que, muchas veces, para poder tematizar las mujeres indígenas debieron camuflarse en otros ámbitos, invisibilizarse.

Reflexiones finales

Lo planteado hasta aquí busca interrogarse si es posible pensar el feminismo comunitario boliviano como una alternativa teórica a la invisibilización del pensamiento nacional culturalista e indigenista o a la tematización de los feminismos occidente-centrados sin evocar a Domitila Barrios, disputando la voz en la Tribuna y la palabra desde Bolivia con su testimonio (aunque sus intereses fueran fundamentalmente de clase). También, preguntarse si es posible pensar el feminismo comunitario como una alternativa teórica india/indígena sin reconocer a una mujer india, Hilda Reinaga, pensando y escribiendo desde un reducto doméstico, mientras oculta lo personal para revalorizar lo político-colectivo.

Creo que lo que demuestra el *corpus* considerado para este escrito es que la creatividad (en este caso, teórica) de los sujetos históricamente vulnerabilizados (en este caso, las indígenas) germina

para superar los “silencios”, los “olvidos” y las negaciones que marcan nuestras subjetividades, nuestros pensamientos y los modos en que los construimos (Gargallo, 2006; Ungo, 2014).

en una sedimentación de prácticas de negociación por la representación (más o menos evidentes) que finalmente brota en una expresión novedosa y disruptiva en un contexto insurreccional. Y ese florecer integra, rechaza, reconoce o silencia selectivamente (también en función de las narraciones disponibles para su tiempo histórico) las experiencias previas.

Ahora bien, ¿ha sido posible, en las disputas por la representación de las mujeres indígenas, trascender el dilema tematización/invisibilización con alguna síntesis o salida superadora? Si echamos un ojo a algunas de las propuestas de la renovación epistémica del sur global de las últimas décadas, podríamos responder, por ejemplo, que tal como propone el pensamiento decolonial, la creatividad debe trascender la disputa por el contenido y transformar los términos y las condiciones de la conversación epistémica, teórica y práctica. O, como propone Audre Lorde (2007), protagonista del feminismo negro, “las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo” (p. 110) y, por tanto, habría que salir del dilema.

Sin embargo, el *corpus* de análisis demuestra que la creatividad teórica de las mujeres indígenas se constituyó de muchos momentos de negociación en el marco de los términos disponibles: tematizar con el efecto de invisibilizar; visibilizar, pero delegando la tematización; invisibilizar(se) para poder tematizar. Por largo tiempo, el dilema no se pudo eludir ni modificar, aunque no le faltaron matices y combinaciones creativas para que en una temporalidad amplia y en un contexto excepcional se comience a plantear otra conversación, como la que propuso el feminismo comunitario a pesar de que una de sus referentes más significativas siga reclamando aquel dilema.

El *corpus* evidencia, entonces, que algunas veces las herramientas del amo –como podríamos considerar a los géneros autorales (ensayo, testimonio, biografías o autobiografías)– fueron los recursos y los soportes urgentes o necesarios para disputar y recrear la condición de expresión impuesta por el propio dilema de la representación epistémica: el privilegio excluyente de la escritura.

Finalmente, creo que todos estos casos nos dicen que la creatividad teórica feminista e indígena también se compone de algunas acciones e intersecciones erráticas, contradictorias o paradójicas. Anaya, para afirmar la presencia de las mujeres indígenas en un nuevo relato de identidad nacional, las invisibilizó, confinándolas en el pasado. Hilda Reinaga, para asegurar el futuro de las(os) indias(os), invisibilizó su presente histórico (lo disimuló en una cocina) hasta casi el final de su vida. Ambas en nombre de un indianismo. Domitila, en tanto, para afirmar la contemporaneidad de su grupo y clase, se abstuvo de cualquier pretensión de abstracción teórica, hasta que después el feminismo comunitario, para reivindicar el pasado, sostener el presente y disputar el futuro, teorizó. Ambas en nombre de las diferencias con el feminismo occidente-centrado.

Bibliografía

Aillón, Virginia (2015). Debates en el feminismo boliviano: de la Convención de 1929 al “proceso de cambio”. *Ciencia y Cultura*, (34), 9-29.

Aldunate, Victoria y Paredes, Julieta (2010). *Construyendo movimientos*. La Paz: Solidaridad Internacional.

Anaya, Mercedes (1947). *Indianismo*. Buenos Aires: Sela.

Álvarez, María (2021). Movimiento Feminista y Derecho al voto en Bolivia (1920-1952). *Tejedoras. Revista sobre democracia y género*, (2), 109-131.

Beverly, John (1987). Anatomía del testimonio. *Revisa de Crítica Literaria Latinoamericana*, (25), 7-16.

Bonfil, Guillermo (1981). *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.

Cruz, Gustavo (2018). La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga. *Cuadernos Americanos*, (165), 159-182.

Duran, Valeria (2022). La revolución india comienza en la cocina. *Revista intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, (21), 162-183.

Favre, Henri (1998). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gargallo, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Buenos Aires: América libre.

Gargallo, Francesca (2006). *Ideas feministas Latinoamericanas*. México: UACM.

Gigena, Andrea (2023). *La politización feminista e indígena en Abya Yala. Encrucijadas y discontinuidades*. San Martín: UNSAM Edita y Guadalajara: Editorial de la Universidad de Guadalajara. DOI: 10.1515/9783839459119

Glăveanu, Vlad et al. (2019). Advancing creativity theory and research: A socio-cultural manifesto. *The Journal of Creative Behavior*, 54(3), 1-5. DOI: 10.1002/jocb.395

Lorde, Audre (2007). The master's tools will never dismantle the master's house. *Sister outsider: essays and speeches* (pp. 110-114). Berkeley: Crossing Press.

Ministerio de Culturas Descolonización y Despatriarcalización (13 de agosto de 2022). Presentación del libro “Mi Llegada a la Casa del Amauta” de Hilda Reynaga en el stand del Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización [Video]. Facebook <https://www.facebook.com/ministeriodeculturasbolivia/videos/3375811489371971>

Muy Waso (7 de mayo de 2019). El día que Domitila Barrios cuestionó los feminismos de élite en la ONU. <https://muywaso.com/el-dia-que-domitila-barrios-cuestiono-los-feminismos-de-elite-en-la-onu/>

Paredes, Julieta (2010a). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: DES y Mujeres Creando Comunidad.

Paredes, Julieta (2010b). Plan de las mujeres: marco conceptual y metodología para el buen vivir. *Revista de Estudios Bolivianos*, (15-17), 191-210. DOI: 10.5195/bsj.2010.9

Paredes, Julieta (2011). Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador. Buenos Aires: PNUD.

Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana (2014). *El tejido de la de la rebeldía ¿qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Mujeres Creando Comunidad.

Pratt, Mary (2000). “No me interrumpas”: las mujeres y el ensayo latinoamericano. *Debate Feminista*, 21(1), 70-88.

Peris, Jaume (2015). El premio testimonio de casa de las Américas. Conversación cruzada con Jorge Fornet, Luisa Campuzano y Victoria García. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, (6), 191-249. DOI: 10.7203/KAM.6.7669

Rivera, Silvia y Lehm, Zulema (2013). *Lxs artesanxs libertarxs y la ética del trabajo*. Buenos Aires: Madre Selva y Tinta Limón.

Spivak, Gayatri (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Ungo, Urania (2014). Las mujeres indígenas en la constitución del nuevo orden. *Revista Tareas*, (147), 59-78.

Viezzler, Moema ([1977] 1986). *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI.

Yuval-Davis, Nira (2004). *Género y nación*. Lima: Flora Tristán.